

”Det viktigste er insan!”

En studie om migrasjon og sosial endring blant
alevi-kvinner i Tyrkia.



Careli M. Salas Vaage

MØNA4590: Masteroppgave i Midtøsten og Nord-Afrika-studier, 60 sp

Vår 2012

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo

SAMMENDRAG	5
FORORD.....	6
KAPITTEL 1: INTRODUKSJON.....	7
Bakgrunn for studien.....	8
Hypotese	10
Disposisjon for kapitlene	11
KAPITTEL 2: METODISKE REFLEKSJONER.....	13
Metodisk tilnærming.....	13
Forberedelser	13
Feltarbeidet og møtet med informantene	14
Landsbyforeningen.....	16
Språkets betydning og bruk av tolk i feltarbeid	17
Språk og forståelse	18
'Lost in translation'	19
Tolkens rolle	20
Samspill mellom intervjuer, tolk og informanter	21
Etikk	23
Forskning uten forskningstillatelse – etisk forsvarlig?	23
Å forholde seg til en annen kultur	24
Konsekvens av aleviforskning.....	25
Konklusjon	25
KAPITTEL 3: ALEVIENE I EN TYRKISK KONTEKST.....	27
Hvem er aleviene?.....	27
Aleviene i det Osmanske Riket	27
Aleviene i den tidlige republikken Tyrkia	28
Dagens situasjon	30
Alevilik og identitet	30
Alevi-revitalisering.....	30
Alevilik og islamsk mystisisme	32
Konklusjon	34
KAPITTEL 4: ALEVI-IDENTITET OG BETYDNINGEN AV ALEVILIK.....	35
Identitet og alevi-diskurs.....	35

"Oss" og "de andre"	35
<i>Alevilik</i> og alevi-diskurs	36
Ulike forståelser av begrepene <i>alevilik</i>.....	37
Alevi-identitet hos migrant-kvinner	39
Fra lokal til etnisk identitet.....	39
Fra skjult til åpen – eller <i>åpnere</i> ?	40
Konklusjon	42
KAPITTEL 5: ALEVI-BETINGELSER OG ÆRESKODEKS	43
Alevi-betingelsene: '<i>Eline, beline, diline sahip ol!</i>'	44
<i>Namus</i>.....	45
<i>Namus</i> som del av alevi-betingelsene	45
Ulike konsekvenser for utenomekteskapelige seksuelle relasjoner	47
a) Alevi-kvinner moralsk overlegne	48
b) Patriarkalske strukturer og økonomisk avhengighet	49
Straff for brudd på æreskodeks – forenelig med <i>alevilik</i>?	50
Endringer i forståelsen av <i>namus</i>	52
<i>Namus</i> for alevi-kvinnene som vokste opp i landsbyen versus i byen	52
Konklusjon: <i>Namus</i> – fra æreskodeks til <i>insan-ı kâmil</i>.....	55
KAPITTEL 6: MIGRASJON OG PATRIARKI.....	56
Hvordan påvirker migrasjon patriarkalske strukturer?.....	56
Landsbyen i en migrasjonskontekst.....	57
Hierarkiske relasjoner i den patrilocale husholdningen.....	58
Fravær av far – begrensning av døtre	59
Familieorganisering i den urbane kontekst	60
a) Svigerforeldre og <i>gelin</i>	61
b) Ektefeller	64
c) Foreldre og barn	66
Konklusjon – patriarkiet svekket eller forsterket?.....	68
KAPITTEL 7: EKTESKAPSMØNSTER BLANT ULIKE GENERASJONER	
ALEVIMIGRANTER: IDEAL OG PRAKSIS	70
Betydningen av endogame ekteskap.....	70
Endringer i ekteskapstradisjoner.....	71
Ekteskapsinngåelse blant ulike generasjoner alevi-kvinner – ideal og praksis	73
a) "Bestemor-generasjonen": tvunget til ekteskap – tradisjon som ideal.....	74
b) Migranter i første generasjon: Fra tvungne til arrangerte ekteskap	75

c) Migranter i andre generasjon: Kjærlighetsekteskap og eksogami – i ferd med å få fotfeste?	77
Konklusjon	82
KAPITTEL 8: KONKLUSJON.....	84
<i>Namus</i> og endringer i ekteskapsmønster	85
Alevi-revitalisering og patriarkalske strukturer	86
Å være alevi i migrasjonssammenheng – positivt for tilpasning og integrering i samfunnet?.....	87
"Det viktigste er insan!"	88
LITTERATURLISTE	89
Bøker og artikler:	89
Internettkilder:.....	93
Samtaler:.....	94
APPENDIX I: FORKLARING AV TYRKISKE BOKSTAVER.....	95
APPENDIX II: TYRKISKE ORD OG UTTRYKK.....	96
APPENDIX III: HOVEDINFORMANTER	101

SAMMENDRAG

Aleviene er en muslimsk minoritet som utgjør mellom ti og tyve prosent av Tyrkias befolkning. Siden 1980-årene har migrasjon vært den største årsaken til alevi-revitaliseringen og endringen i alevi-identitet som har funnet sted blant aleviene i Tyrkia. Forskning på alevier har i hovedsak fokusert på den kollektive alevi-identiteten. Alevi-kvinnen og alevi-familien har i stor grad blitt oversett, og det finnes derfor nesten ingen studier på disse områdene.

Gjennom bruk av data samlet inn under feltarbeid i Izmir våren 2010 undersøker studien hvordan alevi-kvinner som har migrert fra landsby til by forholder seg til to tilsynelatende motstridende verdsett. Disse er knyttet til *alevilik* på den ene siden og patriarkalske strukturer og æreskodeks på den andre. Alevi-diskursen har bidratt til å lage et skille mellom alevier og sunnimuslimer og resulterer i et bilde av sunnimuslimer som det totalt motsatte av alevier. Dette innebærer at mens sunnimuslimer sees på som konservative og fundamentalistiske, fremstilles aleviene som åpne, liberale og humanistiske. Alevi-kvinnen berøres også av alevi-diskursen. Mens alevi-kvinnen fremstilles som likestilt alevi-mannen, anses den sunni-muslimske kvinnen som underordnet mannen og underlagt hans kontroll.

Studiens funn viser at alevi-kvinner lever under patriarkalske strukturer, og at disse ikke i nevneverdig grad skiller seg fra tilsvarende strukturer andre sunnimuslimske migrantkvinner lever under. Imidlertid ser det ut til at alevi-revitaliseringen og forståelsen av *alevilik* i retning *insanlık*, humanisme, bidrar til å sette *insan*, menneske, i sentrum. Alevi-kvinnene understreket betydningen av *insan* og *insanlık* i ulike sammenhenger; for å argumentere for sin egenart som alevier, eller i forsøk på å viske vekk skillet mellom alevier og sunnimuslimer. De brukte også begrepene for å legitimere sin æreskodeks og forklare den som særegen, eller som argument for å bryte endogame ekteskapstradisjoner både i ideal og i praksis.

Min hypotese er derfor at alevi-revitaliseringen og redefineringen av alevi-identitet ikke bare har påvirket relasjonen mellom alevi-samfunnet og den sunnimuslimske majoriteten. Den har også påvirket alevi-kvinnen til å forhandle med og utfordre patriarkalske strukturer innad i alevi-samfunnet. Dette har skjedd gjennom påvirkning fra den nasjonale alevi-diskursen og dens redefinerings av *alevilik*, som igjen ser ut til å ha påvirket forståelsen av æreskonseptet *namus*. Dermed kan verdiene knyttet til disse idealsystemene vektlegges forskjellig av alevi-kvinner i ulike sosiale arena; heriblant alevi-kvinnenes egne familier, det lokale alevi-samfunnet og det tyrkiske samfunnet.

FORORD

Aller først vil jeg takke alle mine informanter for så raust å ha delt sine erfaringer, tanker og sin tid med meg, og en spesiell takk til min tyrkiske ”vertsfamilie” for sin sjenerøsitet, omsorg, gjestfrihet og varme; dere vil alltid ha en spesiell plass i hjertet mitt.

Jeg ønsker å takke min veileder, Dag Tuastad, for konstruktive kommentarer, råd og veiledning gjennom hele prosessen.

Jeg vil også takke Ph.D. Hege Irene Markussen for mange nyttige råd spesielt i begynnelsen av prosessen, og professor Elisabeth Özdalga som ønsket meg velkommen til det svenske forskningsinstituttet i Istanbul hvor hun tok seg tid til verdifulle samtaler med meg. Jeg ønsker også å takke professor Bernt Brendemoen for samtaler, hjelp til oversettelser og for at du alltid tar deg tid til dine studenter. En stor takk også til konsul Aykut Kumbaroğlu ved den tyrkiske ambassaden i Oslo, og til Dr. Gani Pekşen ved Ege Universitetet i Izmir for opplysende og innholdsrike samtaler.

Ellen Krystad, jeg kan ikke få takket deg nok for alt du har lest og kommentert og kommet med av gode råd og innspill! Jeg kommer aldri til å glemme alle lunsjene våre og samtalene i trappeoppgangen utenfor lesesalen. Takk også til Haje Gilly og Signe Ingebritsen Bøe for hyggelige lunsjpauser med nyttige faglige diskusjoner. En stor takk også til ”tyrkisk-gjengen” for heiarop og støtte underveis, og da spesielt til Marianne Strand Ølnes som i tillegg så velvillig og engasjert har hjulpet meg med korrekturlesing og nyttige innspill! Jeg vil også takke Gazi Özcan, Hülya Bulut, Enver Taner, Emel Türker og Zeynep Karagöz for all hjelp.

Zeynep, min fantastiske tolk, diskusjonspartner og etter hvert venninne, tusen takk for at du midt i en hektisk studietid gjorde ditt ytterste for at jeg skulle komme i havn med mitt.

Sist men ikke minst ønsker jeg å takke min familie. Tusen takk til min kjære mann, Javot Vaage, for din tålmodighet og støtte gjennom hele prosessen, og til våre to vidunderlige barn, Aryan og Kian, for alltid å minne meg på hva som virkelig er av betydning her i livet. Og til sist: Tusen takk, Aina Basilier Vaage, min kjære (sviger)mor, for at du alltid stiller opp for meg, for ditt engasjement og din raushet – du er mitt store forbilde i livet!

Careli Vaage

Sandnes, 20. juni 2012

KAPITTEL 1: INTRODUKSJON

Det er en sen kveld i februar, og jeg er sammen med noen venner på *türkü evi*¹ i Istanbul. Atmosfæren er avslappet og på et podium sitter musikere og spiller *saz*² og synger. Musikken er nostalgisk og den dempede belysningen bidrar til å gjøre atmosfæren spesiell. Jeg får vite at stedet frekventeres av spesielt mange alevier, noe som også gjenspeiles i musikernes valg av sanger. Det synges om Ali³, og andre sentrale skikkelser for alevier, og innimellom synges det også sanger på kurdisk. Omkring sitter kvinner og menn i ulike aldre og drikker *raki*⁴ og andre alkoholholdige drinker, og jeg iakttar en kvinne som tørker vekk tårer fra øynene, tydelig beveget av den sørgmodige musikken. Ut over kvelden byttes de nostalgiske tonene ut med mer feststemt musikk og folk reiser seg begynner å danse *halay*⁵.

To måneder senere befinner jeg meg igjen i Tyrkia, men denne gangen i Izmir. Det er tidlig ettermiddag og jeg ankommer alevi-familien jeg skal bo hos mens jeg er på feltarbeid. Jeg står foran et leilighetskompleks og blir møtt av tre kvinner som ønsker meg velkommen og kysser meg fra kinn til kinn, til sammen tre ganger. Senere blir jeg fortalt at symbolikken i dette er 'Allah, Muhammed og Ali'. Den eldste kvinnen er ikledd provinsiell klesdrakt med *şalvar*⁶, mens de to yngre kvinnene er kledd i jeans og t-skjorter. Det ser ut til at den vanlige byggestilen i området er slike leilighetskomplekser, som står tett i tett i trange, støvete gater; nummererte, men navnløse. Det slår meg at de tre kvinnene neppe er blant de som besøker *türkü evi*. Samtidig kan både kvelden på *türkü evi* og møtet med de tre alevi-kvinnene fortelle noe om alevier i Tyrkia.

De to skildringene over beskriver to vidt forskjellige virkeligheter, som begge forteller noe om det å være alevi i Tyrkia i dag. For meg representerer de to møtene derfor mangfold og variasjon blant alevier og påminner meg om at variasjoner finnes ikke bare internt blant alevier i Tyrkia, men også blant alevi-kvinner i ulike alevi-miljø.

¹ *Türkü evi* er en slags type bar eller lokale hvor *türkü*'er, tyrkiske folkesanger av ulike etniske opphav, spilles live. Denne type musikk er særegen og kan være melankolsk eller livlig, og akkompagneres av *saz*.

² *Saz*, også kalt *bağlama*, er et tyrkisk strengeinstrument og for alevier et hellig instrument som brukes under de rituelle *cem*-seremoniene (samtale med Pekşen, mai 2010).

³ Ali, profeten Mohammeds svigersønn, har en spesiell posisjon hos aleviene, og de betrakter ham som den første imamen, slik som i sjiaislam.

⁴ Tradisjonelt tyrkisk aniskrydret brennevin, noe tilsvarende den greske ouzo i smak. Drikkes bar eller iblandet vann og isbiter.

⁵ En populær dans i Midtøsten. *Halay* dansere former en sirkel eller en linje, mens de holder hverandre i lillefingeren, eller skulder til skulder. Den første og den siste i linjen holder vanligvis et (lomme)tørkle, *mendil*, i hånden som viftes med.

⁶ *Şalvar*, provinsielle "posebukser" som varierer noe i utseende fra region til region. Brukes over hele Midtøsten.

Bakgrunn for studien

Min interesse for kvinners rettigheter, minoriteter og migrasjon – og ikke minst Tyrkia – førte til mitt valg av studie. Jeg ønsket å undersøke hvordan kvinner som hadde migrert fra landsby til by tilpasset seg sin nye kontekst. Landet Tyrkia ble den naturlige plattformen fordi Tyrkia, som Altinyelkin (2009) beskriver, er et land med etnisk, lingvistisk og kulturell diversitet, og hvor intern migrasjon derfor speiler mange av de internasjonale migrantenes kjennetegn – heriblant også Norge. Jeg ønsket å undersøke eventuelle forskjeller mellom mødre som hadde vokst opp i landsbyen versus døtre som hadde vokst opp i byen.

Fram til i senere tid har det ledende synet vært at kvinner i Midtøsten, til tross for sin varierende grad av autonomi og makt, alle fungerer innen et rammeverk av ”klassisk patriarki”⁷ (Kandiyoti 1988). I møtet med bylivet kan patriarkalske strukturer få et forsterket uttrykk som en konsekvens av migrantenes økte bevissthet rundt egen identitet. Et resultat av at sosioøkonomiske forventninger ikke innfris er økt kontroll og segregering av kvinnen, og i verste fall kan marginalisering og identitetskriser ende i drap av familiemedlemmer (Ølnes 2009, Mojab, et.al. 2004). Samtidig kan den urbane kontekst føre til at migrant-kvinner fra rurale strøk utsettes for sosiale krefter som kan være med å endre deres forhold til patriarkalske strukturer. Dette kan skje ved at de begynner å stille spørsmålstegn ved kvinnens underordning og krever mer egalitære kjønnsroller og familierelasjoner. Tahire Erman (1998a, b) nevner muligheten for at migranters døtre kan vise vei ut av undertrykkelse, da døtrene vil ha økt bevissthet rundt kjønn som resultat av høyere utdannelsesnivå, samt grunnet personlige erfaringer. Selv om det alltid har eksistert forhandlinger med patriarkalske strukturer hevder Erman (1998a, b) at det ser ut til at forhandlingsformene er i endring, og at selv om kvinner lever under patriarkalske strukturer, er de ikke nødvendigvis enige i dem. Erman er kun én i rekken av flere forskere som har gjort studier av migrantkvinner i Tyrkia, og i havet av akademiske publikasjoner jeg ble snart oppmerksom på en ’hvit flekk’ som vekket min nysgjerrighet.

Aleviene er en muslimsk minoritet som utgjør mellom 10-20 % av Tyrkias befolkning⁸ (Shankland 2003, Özdalga 2008). De fleste kommer fra fattige rurale områder i sentrale og øst-sentrale Anatolia. Spesielt i provinsene Sivas, Tokat, Yozgat, Çorum, Erzincan og Kahramanmaraş finnes det et høyt antall alevier (Özdalga 2008: 77). Siden 1980-årene har

⁷ Utdypes i kapittel 6.

⁸ Utdypes i kapittel 3.

flere faktorer bidratt til at det har vokst frem en revitalisering av alevi-identitet, hvorav migrasjon har utgjort den viktigste faktoren (Çamuroğlu 1998: 79). Aleviene har gått fra å være en lukket gruppe til å bli en åpen gruppe som har fått sine egne foreninger, tidsskrift, diskusjonsgrupper, samt TV-programmer og TV-kanaler som forsøker å besvare *aleviliks* egentlige natur (Shankland 1998: 15). *Alevilik* kan oversettes med alevisme, men som Çamuroğlu påpeker er denne oversettelsen unøyaktig da den kun peker på en ideologi, og overser sosiologiske aspekter ved begrepet (1998: 79). *Alevilik* viser til trossystemet, idealet eller livssynet til den religiøse og etniske minoriteten alevier (Çamuroğlu 1998: 79) og er grunnen til at jeg konsekvent har valgt å bruke begrepet *alevilik* og ikke alevisme gjennom oppgaven.

Interessen for alevier og *alevilik* – både fra alevier selv, men også fra ulike forskningsmiljø – har ført til en enorm produksjon av litteratur som omhandler alevier. Som Hege Irene Markussen (2006a) påpeker er alevi-litteraturen og forskningen ofte problematisk. Som forskningsfelt er *alevilik* fremdeles i startfasen, og tekstene som er utgitt er hovedsakelig av normativ karakter. De forsøker stort sett å definere *aleviliks* natur teologisk og historiografisk. Relativt få vitenskapelige forskningsrapporter er utgitt, og disse har i hovedsak konsentrert seg om å beskrive og analysere aleviers identitet. Omfattende empiriske studier er så å si ikke-eksisterende (med unntak av David Shanklands langvarige antropologiske feltarbeid), og de fleste publikasjoner forholder seg på en eller annen måte til alevienes egen økende interesse for revitaliseringen av alevi-identitet som har funnet sted på 1990-tallet (Markussen 2006a).

Markussen nevner ikke studier som omhandler alevi-kvinnen spesielt. Selv har jeg bortsett fra Sevgi Kiliçs doktorgradsavhandling *The Cultural Construction of Alevi Female Identity* (2002), (som jeg dessverre ikke har lyktes i å få tak i,) og Benoit Fliches artikkel *Blood, Gelin and Love* ikke kommet over andre engelskspråklige studier med alevi-kvinnen i fokus.

Imidlertid har jeg funnet alevi-kvinner omtalt blant Ermans (1998a, 1998b, 2001) etnografiske studie av 105 migrantkvinner og 39 migrantmenn i Ankara, da en stor del av migrantene i studien er alevier. Erman drøfter migrantkvinnenes varierte og ulike posisjon i sine familier og samfunnet og peker på ulike faktorer som kan ha medvirket til dette. Hun hevder *alevilik* er en viktig årsak til at alevi-kvinner har fått en bedre posisjon i sine familier og mer makt etter å ha migrert, sammenlignet med sunnimuslimske migranter. Videre hevder Erman at en av grunnene til dette er at: "Alevism contributed to their empowerment by its more liberal attitude towards women (1998a: 153)". Et annet sted skriver hun: "Alevism plays a role in enabling

migrant women to empower themselves through their hard work and contributions in the city (1998a: 161)”.

Det problematiske med Ermans studier er at alevi-kvinnene ofte tillegges visse verdier og egenskaper i ren kraft av å være alevier. Hun hevder alevier har mindre tradisjonelle kjønnsrolleforventninger enn sunnimuslimere, og at alevi-kvinnenes høyere status og frihet i sine familier gjør at de kan ta en mer aktiv rolle i byene sammenlignet med sunnimuslimske kvinner (1998a: 161). Det finnes imidlertid ikke klare belegg for disse påstandene i hennes studier, og det ser ut til at slike utsagn i større grad bygger på Ermans egen for forståelse av alevier som frie, sekulære og humanistiske, samt kjønnetes likestilte posisjon i *alevilik*. En slik fremstilling er i tråd med alevienes egen selvrepresentasjon, og dermed er det fare for at slutninger om alevi-kvinnens posisjon trekkes allerede før det blir undersøkt om de faktiske forholdene stemmer, selv om Erman erkjenner at ”Alevs exist within the overarching patriarchal Turkish culture and cannot be free of its influence” (2001: 129).

Hypotese

For meg har det vært viktig å stille meg kritisk til forståelsen av alevi-kvinnen som fri og likestilt og heller forsøke å ta utgangspunkt i å undersøke hvordan forholdene alevi-kvinnene lever under samsvarer med deres egen representasjon. En representasjon vil alltid være farget av et ideale som ikke nødvendigvis trenger å ha forankring i reelle omstendigheter. For selv om likestilling, toleranse, sekularisme og humanisme er idealer og verdier som av alevier blir knyttet til *alevilik* (Sökefeld 2004, Shankland 2003), er det et faktum at alevi-kvinner lever i en patriarkalsk tyrkisk kultur. For alevi-kvinner som har migrert fra landsby- til bysamfunn vil dette gjelde i enda større grad ettersom landsbysamfunn i Tyrkia domineres av patriarkalske strukturer og æreskodeks (Sirman 2004, Kandiyoti 1988). Med bakgrunn i (det tilsynelatende) motsetningsforholdet mellom verdier og idealer knyttet til *alevilik* på den ene siden, og æreskodeks og patriarkalske strukturer som dominerer i tyrkiske landsbysamfunn på den andre siden, kom jeg frem til det som har blitt det overordnede spørsmålet gjennom min studie:

Hvordan forener alevi-migrantkvinner i en urban kontekst verdier knyttet til alevilik på den ene siden og patriarkalske strukturer og æreskodeks på den andre?

Gjennom å undersøke dette spørsmålet har jeg kommet frem til følgende hypotese:

- Alevi-revitaliseringen og redefineringen av alevi-identitet som har skjedd siden slutten av 1980-årene har ikke bare påvirket relasjonen mellom alevi-samfunnet og den sunnimuslimske majoriteten; alevi-revitaliseringen og redefineringen av identitet har også påvirket alevi-kvinnen til å forhandle med – og utfordre – patriarkalske strukturer innad i alevi-samfunnet. Dette har skjedd gjennom påvirkning fra den nasjonale alevi-diskursen og dens redefinering av *alevilik*, som igjen ser ut til å ha påvirket forståelsen av æreskonseptet *namus*, slik at verdiene knyttet til disse idealsystemene kan vektlegges forskjellig av alevi-kvinner i ulike sosiale arena; heriblant alevi-kvinnenes egne familier, det lokale alevi-samfunnet og det tyrkiske samfunnet.

For å underbygge min hypotese vil jeg bruke data fra mitt feltarbeid våren 2010 hvor jeg hovedsakelig intervjuet alevi-kvinner som var første- og andregenerasjonsmigranter i Izmir, og som alle opprinnelig var fra samme landsby i Anatolia.

Disposisjon for kapitlene

Min studie består av et introduksjonskapittel, et metodekapittel, et bakgrunnskapittel, fire analytiske kapitler, som utgjør hovedtyngden i studien, og konklusjon. I studien bruker jeg ulike teorier, og jeg har derfor valgt å knytte teori direkte inn i de analytiske kapitlene fremfor å ha et separat teorikapittel.

I kapittel 1 har jeg introdusert studien og presentert problemstilling og hypotese.

I kapittel 2 gjør jeg rede for metodiske tilnærminger, bruk av empiriske data, samt etiske refleksjoner. I dette kapittelet problematiserer jeg bruk av tolk i feltarbeid, men også etiske dilemmaer knyttet til det å ivareta informanter på en best mulig og forsvarlig måte. I tillegg drøfter jeg implikasjonen min studie kan ha for alevi-kvinnene i min studie og for alevier i Tyrkia på et overordnet nivå.

I kapittel 3 presenterer jeg alevier og *alevilik* i en tyrkisk historisk kontekst fra det Osmanske Riket og fram til dagens situasjon. I dette kapittelet har jeg spesielt vektlagt situasjonen etter 1980. Målet er å vise hvilken kontekst aleviene har befunnet seg i i Tyrkia og vise sammenhengen mellom tidligere historiske hendelser og dagens situasjon.

Kapittel 4, det første av de fire empiriske kapitlene, omhandler alevi-revitalisering og identitetsendringer hos ulike grupper alevi-kvinner, og hva det innebærer å være alevi for alevi-kvinner vokst opp i landsbyen versus alevi-kvinner vokst opp i byen.

Kapittel 5 er en empirisk analyse av forholdet mellom *alevilik* og *namus*, ære, og endringer som har skjedd i forhold til forståelsen av disse begrepene. Her undersøker jeg hvordan æreskodeks og *alevilik* knyttes sammen av migrant-kvinnene, og hvordan ulike alevi-kvinner forholder seg til de ulike verdsettene representert gjennom ære(skodeks) og *alevilik*.

Kapittel 6 er en empirisk analyse av endringer i relasjoner. Her utforskes forhold mellom svigerdatter-svigermor, ektefeller imellom, og relasjonen mellom foreldre og barn.

Kapittel 7 er en empirisk analyse av ekteskap og endring i ekteskapsmønstre. Her drøfter jeg endringer i ekteskapsmønster og undersøker i hvilken grad det er samsvar mellom ideal og praksis, samt sette dette i sammenheng med *alevilik*.

Kapittel 8 er konklusjon. Her drøftes studiens funn og settes i sammenheng med et større og mer helhetlig bilde av alevi-kvinnen i migrasjonskontekst.

KAPITTEL 2: METODISKE REFLEKSJONER

Metodisk tilnærming

I min studie bruker jeg kvalitativ metode, og jeg har en feministisk tilnærming, noe som innebærer at jeg problematiserer kjønnsrelasjoner og ser dem i sammenheng med makt og motstand (Thagaard 2009: 44). Ettersom jeg ønsket å gjøre en studie av alevi-kvinner som var første- og andregenerasjonsmigranter i en landsby-til-by migrasjonskontekst, ble det å skulle gjøre feltarbeid i en storby det naturlige valget. Når det gjelder intern migrasjon i Tyrkia har migranter foretrukket de tre store metropolene Istanbul, Ankara og Izmir (Özdalga 2008: 178). Blant de mange ulike studiene av migranter så det ut til at en overvekt av disse hadde utgangspunkt i Istanbul og Ankara. Izmir fremstod som mer ”ukjent” og spennende, samtidig som det også var klare praktiske grunner til at jeg til slutt bestemte meg for denne byen. Det at min på daværende tidspunkt to år gamle sønn og svigermor skulle være med meg under deler av oppholdet, førte til at Izmir i større grad enn Istanbul og Ankara syntes å være et bedre ”feriested”-alternativ for dem mens jeg gjennomførte mitt hektiske og intensive arbeidsprogram med intervjuer, samtaler, besøk til ulike foreninger, *cemevi*⁹ osv.

Forberedelser

Thagaard nevner at den største utfordringen i studier av ukjente kulturer kan være å sette seg inn i det som er nytt (2009: 77). I mitt tilfelle forsøkte jeg å lese så mye som mulig om alevier og deres posisjon i Tyrkia før jeg reiste, og når det gjelder de kulturelle kodene, hjalp det mye at jeg har vært i Tyrkia en rekke ganger, og at jeg derfor har en større innsikt i tyrkisk kultur enn dersom feltarbeidet skulle vært mitt første møte med landet. Jeg var klar over at det tyrkiske samfunnet fungerer på en annen måte enn det norske, og at man må ha et nettverk og bli ”godkjent” for å få til avtaler. Jeg brukte derfor mye tid i forkant av feltarbeidet til å etablere kontakter i Izmir. Dette gjorde jeg gjennom å benytte meg av venner, bekjente og akademiske kontakter som hadde tilknytning til Tyrkia og Izmir på en eller annen måte. Slik forsøkte jeg å få innpass i alevi-miljø, et miljø som inntil nylig har vært lukket. Gjennom snøballmetoden (Thagaard 2009: 56) kom jeg altså i kontakt med alevier i Izmir, som igjen hjalp meg å komme i kontakt med nye informanter.

⁹ Aleviers samlingssted for rituelle *cem*-seremonier. Disse seremoniene skiller seg fra sunnimuslimers tilbedelsesform i moské og er ikke offisielt anerkjent av staten.

Før jeg reiste utarbeidet jeg en intervjuguide som jeg hadde brukt deler av under intervjuer og samtaler med alevier i Norge. Disse intervjuene og samtalene fungerte som et slags pilotprosjekt, hvor jeg fikk anledning til å klarlegge hva slags spørsmål som kunne fungere, eventuelle sensitive temaer og samtidig erverve meg kunnskap om alevier. Intervjuene og samtalene i Norge fungerte som en øvelse for meg, som ikke hadde noen tidligere erfaring med intervjuer av denne typen.

Feltarbeidet og møtet med informantene

Min empiri ble samlet gjennom et til sammen tre uker langt feltarbeid i Izmir våren 2010. Jeg brukte det semi-strukturerte intervjuet som metodisk tilnærming samt deltagende observasjon (Thagaard 2009). Da jeg kom til Tyrkia ble det raskt klart for meg at jeg ikke ville kunne gjennomføre separate intervjuer med en og en kvinne av gangen slik jeg opprinnelig hadde planlagt. Dette kan synes å ha sammenheng med samfunnets kollektive struktur, og som Singerman (1995) påpeker anses familien og ikke individet som den minste enheten i samfunnet i Midtøsten, noe som medfører at individets ønsker underordnes kollektivets. Jeg utførte derfor intervjuer med en, to eller tre generasjoner kvinner til stede. Det kan diskuteres hvorvidt det var en fordel eller ulempe å intervju flere generasjoner sammen, da det selvfølgelig er mulig at mødre og døtre ville snakke mer åpent og fortrolig hver for seg. Imidlertid tror jeg samfunnets kollektive struktur førte til at gruppeintervju var en bedre metode å innhente informasjon enn individbaserte intervju. Det så ut til at gruppeintervju fikk informantene til å slappe mer av og at det følte mer naturlig for dem. Informantene kunne synes og mene noe om det meste de andre sa, de diskuterte og kunne være uenige, men de hjalp hverandre også med å huske og rettet på hverandre. Dermed fikk jeg et mer nyansert bilde enn jeg ville fått dersom jeg hadde intervjuet en og en person. Jeg vil derfor hevde at gruppeintervju i denne sammenheng var en fordel, da det ga mulighet og rom for diskusjoner og ulike vinklinger av samme fenomen.

Til sammen gjennomførte jeg nitten semi-strukturerte intervjuer med alevi-kvinner (og noen få menn), som utgjør hovedempirien i min studie. Alle intervjuene ble tatt opp ved hjelp av digital opptaker. I disse intervjuene var det 37 kvinner som på forhånd hadde samtykket til å bli intervjuet, men i realiteten deltok 42 personer under intervjuene. De ”ekstra” personene kom inn i intervjuet etter hvert som intervjuet forløp. Alle informantene var tyrkiske alevier, og utvalget bestod hovedsakelig av mødre som hadde vokst opp i landsbyen og døtre som hadde vokst opp i byen, selv om det også var bestemor og menn blant de intervjuede. I noen av tilfellene fikk jeg med tre generasjoner (bestemor, mor, datter), andre ganger var det kun

mulig å få til intervju med to generasjoner (mor/datter). Det vanligste var intervjuer med to generasjoner; dvs. mor og datter.

Samtlige informanter i min studie hadde opprinnelse i samme landsby i Anatolia. Spesielt for denne landsbyen var at den er den eneste alevi-landsbyen i et område av Tyrkia som er kjent for å være et (sunnislamsk) konservativt område. Jeg ble av informantene fortalt at landsbyen deres flere ganger gjennom årenes løp hadde blitt angrepet og forsøkt brent. Andre fortalte at eksklusjon og marginalisering til slutt ble så uutholdelig at migrasjon ble sett på som den eneste muligheten for mennene i landsbyen til å skaffe seg arbeid. Det at landsbyen også var den eneste alevi-landsbyen i området har også mest sannsynlig hatt følger for deres alevi-praksis og utforming, da de har vært mer isolert fra andre alevi-landsbyer enn det alevi-samfunn i andre deler av Tyrkia har vært. Det var også et bevisst valg å begrense informantene til én landsby og ikke intervju alevier fra forskjellige områder i landet. Dette for å oppnå dybdeforståelse av et fenomen/miljø, og for å slippe å forholde meg til regionale forskjeller i alevi-praksis. Jeg har valgt å kategorisere informantene på følgende måte:

Tabell 1: Todelt oversikt over informantene. På venstre side av skillet fremstilles informantene som migranter av 1. og 2. generasjon – på høyre side av skillet fremstilles informantene ut fra om de er oppvokst i landsby eller by.

Informanter	Migranter 1.generasjon	Migranter 2.generasjon	Oppvokst i landsby	Oppvokst i by	Totalt
Kvinner f. 1934-1938	5	-	5	-	5
Kvinner f. 1954-1974	18	-	17	1	18
Kvinner f. 1975-1996	8	6	3	11	14
<i>Sum kvinner</i>	<i>31</i>	<i>6</i>	<i>25</i>	<i>12</i>	<i>37</i>
Menn f. 1960-1965	4	-	4	-	4
Menn f. 1980-1990	-	1	-	1	1
<i>Sum menn</i>	<i>4</i>	<i>1</i>	<i>4</i>	<i>1</i>	<i>5</i>
Sum kvinner og menn	35	7	29	13	42

*Tabellen viser at en overvekt av de intervjuede tilhører kategorien førstegenerasjonsmigranter. Samtidig er det så stor aldersforskjell mellom første- og andregenerasjonsmigrantene at det gir et skjevt bilde av de ulike generasjonene. Derfor har jeg i tillegg valgt å kategorisere migrantene som vokste opp i landsby versus by.

Blant kvinnene som ble spurt om de ville være med i studien var det noen få kvinner som takket nei. Av alevi-kvinnene som deltok var det så vidt jeg vet ingen av disse som gjorde det uten å ha fått tillatelse av ektefellen, noe som i seg selv bekrefter patriarkalske strukturer og at alevi-kvinnene har en underordnet rolle i forhold til alevi-menn på lik linje med det tyrkiske samfunnet forøvrig. I noen få tilfeller opplevde jeg også at kvinner som først hadde sagt ja til å bli intervjuet i ettertid trakk seg fordi de ikke fikk tillatelse av ektefellen. Ingen av de som ble intervjuet trakk seg. Jeg opplevde i forkant av feltarbeidet mitt at menn generelt var langt mer skeptiske til å la meg få innpass i miljøet enn det alevi-kvinnene var. Selv om begrunnelsen som ble gitt for dette var at de var redde for hvilke implikasjoner min studie kunne ha for aleviers situasjon i Tyrkia på et større plan, kan jeg ikke se bort fra at det også handlet om patriarkalske strukturer og menns redsel for å miste kontroll og for innsyn i den private familiesfæren. Det er derfor ikke vanskelig å forstå hvorfor mange (men ikke alle) alevi-menn jeg snakket med var skeptiske til min studie om alevi-kvinner.

Landsbyforeningen¹⁰

Det er ikke uvanlig at migranter fra samme landsby eller by danner egne foreninger når de kommer til et nytt sted. Det er forskjell på hvor aktive ulike foreninger er, og hva slags aktiviteter, informasjon og hjelp de tilbyr sine medlemmer. Informantene i min studie hadde også en slik forening som jeg ved flere anledninger besøkte. Foreningen ble dannet med tanke på å kunne være samlingspunkt for alle landsbyboerne i området, for på den tiden foreningen ble grunnlagt i 1991, var det forbudt å grunnlegge *cemevi*.

I 1997 startet en rekke aktiviteter opp, noe som har fortsatt kontinuerlig siden.

Foreningslederen fortalte at foreningen i dag er svært aktiv og tilbyr mange ulike aktiviteter, blant annet: teaterkurs, kurs i folkedans, *bağlama*-kurs (som jeg fikk overvære), smykkekurs, mor-barn-kurs¹¹ m.m. Foreningen forsøker også å hjelpe unge med å finne arbeid og å bidra med økonomisk støtte til medlemmer som befinner seg i en vanskelig økonomisk situasjon. Kun folk som er født eller har røtter i landsbyen kan få medlemskap. Medlemmene regnes ut fra husholdning, dvs. ett medlem inkluderer alle i én husholdning. Det er fordi fars medlemskap inkluderer hele familien. Da foreningen startet i 1991 bestod den av 47 medlemmer/husholdninger. I dag er tallet oppe i 245. Ut fra dette anslår foreningslederen at antall landsbyboere i Izmir er ca. 850. Tallene kan imidlertid sies å være noe usikre, da

¹⁰ Avsnittet baserer seg på samtaler med foreningslederen 2. april 2010 og 30. mai 2010.

¹¹ Anne-çocuk-eğitim kursu. Kurs mødre fikk tilbud om, og som omhandlet oppdragelse, helse, ernæring m.m.

husholdningene til kvinner fra landsbyen gift med menn som ikke er fra landsbyen ikke regnes inn. Disse kvinnenes ektefeller tillates ikke medlemskap, selv om mange av kvinnene fortsetter å delta aktivt i foreningen. Jeg finner dette interessant av flere grunner. For det første viser det at kvinnene etter at de gifter seg ikke lenger tilhører sin familie, og at de ikke lenger defineres som en del av landsbyen. Dette får videre implikasjoner for barna, som heller ikke vil kunne få medlemskap. Dermed utdefineres kvinnene som bryter med den endogame tradisjon som har vært utbredt i landsbyen migrantene er fra. Menn som gifter seg med kvinner som ikke er fra landsbyen, vil på den andre siden kunne inkludere sine koner og barn til å bli en del av foreningen, som dermed også på et overordnet symbolsk plan blir en del av landsbyen. Dette samsvarer godt med ideen vi finner i Tyrkia (og Midtøsten) for øvrig om at det er mannen som viderefører slekten (Delaney 1991).

Utenom å besøke foreningen deltok jeg også i en rituell *cem*¹²-seremoni og besøkte distriktets *cemevi*. Her fikk jeg treffe en *dede*¹³ og se *semah*¹⁴-kurs for barn. Dessuten traff jeg Dr. Gani Pekşen, professor ved fakultetet for tyrkisk musikk ved Ege Universitetet, samt lederen og nestlederen for landsbyforeningen til mine informanter i Izmir. Alt dette bidro til å gi meg kunnskap om alevier og *alevilik*, i tillegg til kunnskap om lokale forhold, slik som landsbyens historie, landsbyforeningens utvikling og rolle for landsbyboerne i dagens Izmir. Med andre ord; ytre faktorer som har spilt en rolle i informantenes liv.

Språkets betydning og bruk av tolk i feltarbeid

Selv om jeg kan noe tyrkisk, måtte jeg på grunn av mine språklige begrensninger bruke tolk under feltarbeidet. Bruk av tolk i feltarbeid har i stor grad blitt oversett i antropologiske tekster og lærebøker (Borchgrevink 2003). Dette er oppsiktsvekkende med tanke på hvordan jeg opplevde at tolkens rolle og tilstedeværelse i møtet med informantene var en viktig – hvis ikke avgjørende – del av intervjuene i mitt feltarbeid. Samspillet mellom informant, tolk og intervjuer var viktigere enn jeg på forhånd hadde forestilt meg, og betydningen tolkens oversettelse hadde for å skape gjensidig forståelse hos intervjuer og informant bør ikke undervurderes.

Ifølge Tove Thagaard har intervjuet blitt en dominerende metode innenfor kvalitativ forskning, noe som blant annet har sammenheng med at intervjuet egner seg godt for å få

¹² En rituell seremoni ledet av en *dede*, og hvor menn og kvinner deltar, og hvor musikk og *semah*, rituell dans, spiller en viktig rolle.

¹³ *Dede*, ”bestefar”, er den øverste religiøse lederen i alevi-samfunnet.

¹⁴ *Semah* er den religiøse dansen, en tilbedelsesform, som utføres under *cem*.

innblikk i informanters opplevelse av sin egen livssituasjon (2009: 88). Dette henger sammen med at: ”Det kvalitative forskningsintervjuet søker å forstå verden sett fra intervjupersonenes side. Å få frem betydningen av folks erfaringer og å avdekke deres opplevelse av verden, forut for vitenskapelige forklaringer, er et mål” (Kvale, et.al. 2009: 21).

Det er innlysende at *forståelse* er et nøkkelbegrep for intervjuet, men hva med språkets betydning for å oppnå forståelse? Min forståelse av informantene var i stor grad avhengig av tolkens oversettelse. Dette var problematisk med tanke på usikkerheten knyttet til oversettelse fordi ’enhver setning kan oversettes på ulike måter’ (Quines i Borchgrevink 2003: 105). Det finnes altså ingen fasitsvar på hva ”riktig” oversettelse er. Avhengig av hva slags studie, data og/eller analyse forskeren ønsker vil oversettelser av typen ord-for-ord, meningsinnhold eller en blanding av disse være å foretrekke. Avhengig av forskerens språkkunnskap vil tolken ha en mer eller mindre avgjørende rolle for forståelsen forsker og informant oppnår. I tillegg kan tolkens identitet/bakgrunn innvirke på informasjonen forskeren får tilgang til (Borchgrevink 2003).

Språk og forståelse

Å stille spørsmål er selvsagt en vesentlig del av intervjuet, og det å kunne være fleksibel og veksle mellom å stille ledende eller åpne spørsmål er viktig.

Ett aspekt av denne fleksibiliteten er *hvordan man velger sine ord* når man stiller spørsmål. Å stille riktige spørsmål på riktig måte er en kunst som bør studeres, og i denne sammenhengen har vi mye å lære av litteraturen som formaliserte intervjuteknikker (Nielsen 1996: 113).

Åpne spørsmål er ofte mer nøytrale og anses derfor for å være bedre og riktigere enn ledende spørsmål. Samtidig kan det skje at et åpent og nøytralt ansett spørsmål på ett språk oppfattes som uhøflig på et annet (Nielsen 1996: 113). Spesielt for studenter som gjør feltarbeid i en annen kultur vil det være viktig å ha en bevissthet rundt det faktum at språk og kultur er nært forbundet, noe som kan få følger for forståelsen hos både informant og intervjuer. Det er derfor viktig at forsker og tolk har en åpen kommunikasjon og på forhånd avklarer formuleringen av spørsmål. Dersom det stilles spørsmål underveis som ikke er avklart på forhånd er det viktig at tolken kan komme med forslag til endringer. Dette er fordi språket også vil være en kilde til å kunne forstå kulturelle koder.

Språket skaper rammen rundt det som forstås, og den som forstår. Men samtidig begrenser språket forståelsen siden det binder oss til vår historiske og sosiale kontekst, som gjør at vi ikke (selvinnlysende) er i stand til å forstå perspektiver fra andre kulturer uttrykt på andre språk (Rosmer 2005: 55).

Selv om et nært samarbeid med en tolk kan hjelpe forskeren i å forstå perspektiver fra andre kulturer fordi tolken kan forklare kulturelle uttrykk og koder, vil det alltid være grenser for denne forståelsen. For meg har det vært viktig å erkjenne og akseptere denne begrensningen da dette også handler om redelighet og ærlighet – og ikke minst om det å tørre påpeke svakheter ved egne data.

'Lost in translation'

Det ikke å forstå et språk kan i tillegg til at man får mindre informasjon også føre til at det oppstår "feil" eller mangler i oversettelsen (Borchgrevink 2003: 107). For meg hvor oversettelsen fra tyrkisk til norsk gikk via engelsk var dette derfor en ekstra stor utfordring. Til tross for at jeg selv snakker litt tyrkisk var det naturlig nok fare for at noe informasjon eller nyanser i språket kunne gå tapt i oversettelsesprosessen. Enkelte ganger opplevde jeg selv dette, og jeg bevitnet for eksempel at tolken formulerte og oversatte mine spørsmål til tyrkisk på en måte som ga et litt annet meningsinnhold enn det jeg hadde tenkt. Hadde jeg ikke kunnet noe tyrkisk hadde det i disse tilfellene vært umulig for meg å korrigere tolken, noe som ville medført at informantenes svar ville gitt meg feilaktig informasjon på mitt opprinnelige spørsmål. Samtidig førte det at jeg forstod og snakket mer tyrkisk enn jeg på forhånd hadde trodd, til at jeg kunne ta en mer aktiv del under intervjuene, og at jeg forstod mye av det som ble fortalt. Dette var positivt på flere nivåer: for det første kunne jeg gi kvinnene respons på det de fortalte, og komme med kommentarer på deres eget språk. For det andre kunne jeg også gripe inn dersom tolken formulerte spørsmålene mine "feil".

En større utfordring var oversettelsen fra tyrkisk til engelsk og fra tyrkisk dialekt til standard tyrkisk. En stor del av mine informanter hadde vokst opp i landsbyen, og snakket følgelig dialekt. Denne dialekten var svært vanskelig for meg å forstå og selv tolken måtte til tider få hjelp av andre familiemedlemmer til å "oversette" det disse kvinnene sa, eller be kvinnene reformulere og forklare hva de mente. Det var ikke bare det at dialekten var vanskelig, men disse kvinnene hadde også egne ord og uttrykk som var fremmede for tolken. I slike tilfeller spurte tolken direkte hva uttrykket betydde eller omformulerte deres svar og spurte om det var det de mente. Etter hvert lærte vi oss flere av disse ordene og uttrykkene, slik at det ble enklere å forstå dem. Vi ble klar over at mange av informantenes ord og uttrykk ble brukt for å uttrykke kulturelt tabubelagte områder, som for eksempel seksualitet, og at de i stedet for å si de såkalte "uforskammede" ordene eller handlingene rett ut, i stedet pakket dem inn i det vi oppfattet som uforståelige og til tider meningsløse setninger. I slike situasjoner vil jeg hevde det var en fordel at tolken var sunnimuslim, og dermed outsider, noe som gjorde at de ikke

kunne ta det for gitt at hun skulle forstå alevi-kulturen slik de kanskje hadde forventet av andre alevier. Etter hvert som vi gjennomførte flere intervjuer, lærte vi oss flere av disse uttrykkene, og kommunikasjonen fløt bedre. Til tross for at tolken tok initiativ og forsøkte å oppnå riktig forståelse, er det likevel nyanser som kan ha gått tapt i oversettelsen fra dialekt til standard tyrkisk og deretter fra tyrkisk til engelsk, noe som følgelig vil være en svakhet i studien.

Tolkens rolle

Tolken skaffet jeg ved å kontakte rektorer på samtlige universiteter i Izmir og be om hjelp til å skaffe en kvinnelig student som kunne tenke seg å tolke for meg. Det var avgjørende for meg at tolken måtte være kvinne, for jeg visste at jeg kom til å intervju alevi-kvinner i deres hjem og at det ville være negativt ansett å ha en fremmed mann på besøk. Kvinnene ville mest sannsynlig heller ikke åpnet seg for meg i like stor grad dersom jeg hadde brukt en mannlig tolk. Det at flere av alevi-kvinnene under mitt feltarbeid fortalte meg at de aldri ville gått med på intervjuer dersom jeg hadde brukt en mannlig tolk bekreftet mine tanker og at valget jeg hadde tatt hadde vært riktig. Av studentene som tilbød seg å hjelpe meg, valgte jeg ut en kvinnelig student, som studerte tolkning ('translation and interpretation') ved Dokuz Eylül Universitetet. Vi hadde jevnlig kontakt i tiden før jeg reiste, og jeg informerte henne om mitt prosjekt, samt hva hennes rolle som tolk ville kreve. Da vi møttes for første gang snakket vi sammen om konfidensialitetsprinsipper og samtykkeerklæring, og vi gikk gjennom spørreguidene. Disse hadde jeg sendt til henne i forkant så hun kunne få tid til å forberede seg. Vi diskuterte også praktiske og etiske aspekter knyttet til hennes rolle, og jeg opplevde at hun gjennom sin tolkeutdannelse var godt inneforstått med sin rolle som tolk. Å bruke en fast tolk gjorde også at (sam)arbeidet gikk lettere, siden hun fikk dypere innsikt i mitt prosjekt, og dermed forsto hva det var jeg var ute etter av informasjon.

Et annet aspekt som kom til å få betydning for intervjuene var tolkens religiøse tilhørighet. Jeg var på forhånd klar over at tolkens religiøse tilhørighet kunne være av betydning for informantene, men etter å ha vurdert mulige konsekvenser ved å bruke en alevi- eller sunnimuslimsk tolk bestemte jeg meg likevel for å bruke en sunnimuslimsk tolk. Valget ble tatt på bakgrunn av at jeg på forhånd ikke visste hva slags alevi-miljø jeg ville få tilgang til. Jeg var redd for å havne i en situasjon hvor tolken var alevi og fra samme miljø, og dermed risikere at informantene mine kunne komme til å føle seg utrygge ved at personlige forhold kunne bli kjent for noen fra samme miljø. Det at tolken var sunnimuslim og ikke alevi, førte til at kvinnene ved et par anledninger forsøkte å starte diskusjoner med henne angående sunni-

alevi problematikk. Vi bestemte oss derfor for å fortelle om hennes religiøse tilhørighet før vi startet intervjuet og understreket spesielt prinsippet om nøytralitet.

I ettertid ser jeg at jeg også burde tenkt gjennom hvordan tolkens religiøse tilhørighet kunne få konsekvenser for tolken selv. Jeg hadde ikke tenkt på at tolken, med sin tilsynelatende nøytrale posisjon, skulle kunne oppleve problemstillinger knyttet til det å være sunnimuslim. Ved flere anledninger ble tolken satt i en ubehagelig posisjon, hvor informantene begynte å spørre henne hva hun, som sunnimuslim, mente eller tenkte om alevier, eller de spurte om ikke hun kunne tenke seg å bli alevi. Grunnet mine språklige begrensninger var det vanskelig for meg å gripe inn, eller alltid fullt ut å forstå hva som ble sagt. Min forståelse av tolkens rolle, farget av min kulturelle bakgrunn, var annerledes enn mine informantere, som kunne betrakte tolken som en samtalepartner, og ”glemme bort” den nøytralitet tolkerollen innebærer. Da jeg ble klar over dette brukte vi mer tid i begynnelsen av intervjuene på å forklare mer i detalj tolkens rolle, og gjorde det tydelig at tolkens personlige tanker kunne diskuteres etter endt intervju. Selv om tolkens religiøse tilhørighet bød på en uventet utfordring, hadde den også positive sider. Tolkens religiøse tilhørighet førte til at det ble enklere å stille spørsmål om kulturelle særtrekk hos aleviene, noe som kanskje ikke ville vært like naturlig og enkelt å gjøre dersom tolken selv var alevi. Alt i alt tror jeg mitt nære samarbeid med tolken ikke bare avverget tap av informasjon, men med sin tyrkiske og akademiske bakgrunn ble hun også en verdifull person jeg kunne diskutere intervjuene med. Hun kunne også forklare meg kulturelt betingede fenomener jeg ikke hadde forutsetning til å forstå på egenhånd.

Samspill mellom intervjuer, tolk og informanter

Til tross for at tolken og jeg hadde drøftet en del problemstillinger før vi begynte å intervjuer, var det likevel enkelte sider av intervjusituasjonen vi ikke hadde tatt høyde for: Hvordan skulle vi sitte i forhold til informantene? Var det viktigst for meg å få en ordrett oversettelse eller gjengivelse av meningsinnholdet? Hva skulle vi gjøre dersom informantene snakket så lenge at det ble vanskelig for tolken å huske alt som var sagt? Var det i slike tilfeller greit å lage en oppsummering? Disse og flere spørsmål dukket opp etter hvert som vi begynte å gjennomføre intervjuene.

I det første intervjuet forsøkte tolken å simultanoversette, noe som endte i et oppstykket og uoversiktlig intervju. Informantene ble avbrutt, tolken begynte å få problemer med å huske alt informantene hadde sagt, og jeg følte jeg aldri visste når det passet å stille

oppfølgingsspørsmål. Heldigvis tok jeg opp alle intervjuene på digital båndopptager. Etter dette bestemte vi oss for ikke å simultanoversette mer, men heller ba informantene snakke i kortere økter slik at hun kunne oversette etter hvert og med større fokus på meningsinnhold. I tillegg tok vi begge notater underveis for å holde en viss oversikt med intervjuforløpet. Vi gjorde det til en vane å analysere hvert intervjuforløp sammen etter intervjuene, og vi drøftet hva som kunne bli bedre eller ting vi måtte huske på til neste intervju. Axel Borchgrevink mener dette er en av flere måter å redusere problemene som kan oppstå ved bruk av tolk (2003: 112), og jeg er selv overbevist om at det tette samarbeidet mellom tolken og meg hadde positive konsekvenser for intervjuene. Det bidro til en mer behagelig atmosfære hvor informanter lettere kunne slappe av, noe som førte til at informantene fikk økt tillit og trygghet til oss.

Borchgrevink påpeker også at plassering under intervjuene og direkte øyekontakt kan være av betydning for å redusere problemene ved å bruke tolk (2003: 112-3). Jeg ble selv tidlig opptatt av tolkens og min plassering under intervjuene. I en lærebok for medisinerstudenter så jeg en gang at leger under konsultasjon med pasienter bør sitte skrått overfor sine pasienter og unngå å sitte tvers overfor pasienten, da dette kan virke truende, eller ubehagelig for pasienten (spesielt i psykiatrien). Med dette i bakhodet passet jeg alltid på å sette meg skrått overfor informantene, i en posisjon hvor jeg hadde mulighet for å ha øyekontakt. En slik posisjon var også fordelaktig for informantene da de selv kunne *velge* å møte blikket mitt eller la være, noe som ga dem mer kontroll med intervjusituasjonen. Tolken var plassert mellom informanten(e) og meg, nærmest meg, slik at informantene kunne se på oss begge når de snakket.

En noe ubehagelig episode var en gang tolken tok kontroll over intervjusituasjonen. Vi hadde gjennomført en rekke intervjuer, som alltid ble innledet med samme introduksjonsspørsmål. Før jeg helt forstod hva som skjedde satte tolken i gang med å stille introduksjonsspørsmålene, som hun nå hadde lært utenat, nærmest mekanisk og i et forrykende tempo. (I ettertid beklaget tolken veldig, og jeg fikk vite at tanken bak det hele var å spare meg for tid.) Jeg fikk også opplevelsen av at informanten opplevde det hele ubehagelig og krympet seg. Jeg følte jeg ble satt på sidelinjen og mistet kontrollen. Min opplevelse av situasjonen var at intervjuet skulle være effektivt og svarene gjøres fort unna. Det var som om informanten og det menneskelige aspektet forsvant, og selv om det hele varte et kort øyeblikk (jeg var rask med å få sagt i fra til tolken), fikk det negative konsekvenser for resten av intervjuet. Jeg lyktes ikke å få informanten til å slappe av og åpne seg, og tilliten forble fraværende. Selv om bruken av én fast tolk og det nære samarbeidet som fulgte med

dette kanskje var nettopp grunnen til denne hendelsen, opplevde jeg likevel at fordelene ved et slikt samarbeid oppveide ulempene.

Ved et par anledninger måtte vi gjennomføre intervjuene i rom hvor det kun var en sofa, eller noen få stoler. I slike tilfeller valgte jeg bevisst å sette meg på gulvet, og lot det være opp til informantene om de ville sitte på sofaen eller stolene eller sitte sammen med tolken og meg på gulvet. Tanken bak dette var å redusere den potensielt skjeve maktrelasjonen intervjuet kan føre til. Senere tenkte jeg på at det å sitte på gulvet handlet om mer. Gulvet brukes som en del av den sosiale arena i mine informanternes landsbykultur. Man kan sitte på gulvet og snakke sammen, eller man kan sitte på gulvet og drikke te eller dele et måltid på *yer sofrası* ("bakkeduk") som legges utover gulvet. Å sitte på gulvet handlet derfor også om å ta del i deres kultur, og å møte informantene på deres premisser og i deres virkelighet. Dette hadde mest sannsynlig en positiv effekt fordi det fikk informantene til å slappe av under intervjuene.

Etikk

Siden mitt feltarbeid foregikk i utlandet måtte jeg ikke melde det inn NSD (norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste) og Personvernombudet. Jeg fulgte likevel NESH¹⁵'s etiske retningslinjer. Jeg ivaretok krav om konfidensialitetsprinsipp og prinsipp om informert samtykke, men måtte forholde meg til tyrkisk kultur, og dette ble dermed gitt muntlig. Av hensyn til personvern har jeg valgt å anonymisere landsbyen, og anonymisert personlige forhold (og derfor endret alder, antall barn og tidspunkt for ulike hendelser) for å beskytte de intervjuedes integritet. Det er likevel noen etiske forhold jeg ønsker å kommentere.

Forskning uten forskningstillatelse – etisk forsvarlig?

"Feltarbeidet handler om etikk" (Aukrust 2005: 222). Det finnes flere aspekter og nivåer av etiske og moralske hensyn i et feltarbeid. Videre skriver Knut Aukrust at for å kunne ivareta informantenes integritet kreves det at forskeren har bevissthet rundt etiske og moralske vurderinger som omhandler handlinger, personer og samfunnsordninger (2005: 223).

Feltarbeidets etikk har, som all annen forskning som involverer mennesker, det informerte samtykket som en grunntese. [...] I norsk lovverk og på institusjonelt plan, gjennom Datatilsynet, universitet og høyskoler etc., er det bygget opp et regelverk og en håndteringspraksis som skal sikre enkeltindivider i forhold til en (forsker)profesjon som ikke alltid har hatt deltakernes interesse som første prioritet. Likeverd og autonomi får som konsekvenser at alle individer må sikres mot maktmisbruk, mot utilbørlige former for kontroll av livssyn og handlingsvalg (Aukrust 2005: 231).

¹⁵ Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora.

Regelverket i det norske lovverket skal altså beskytte informanter i forhold til forskeren, men hva skjer når feltarbeidet gjøres i utlandet, hvor det norske regelverket ikke gjelder? Hvor etisk forsvarlig er det egentlig å forske uten forskningstillatelse?

For meg har det å forske uten forskningstillatelse ført til mange tanker og bekymringer. Jeg har vekslet mellom å føle meg uærlig og uansvarlig, til å ha dårlig samvittighet som resultat av å skulle forske uten forskningstillatelse. Et lovverk ville ikke bare vært noe jeg måtte innrette meg etter, men også en sikkerhet og trygghet for mine informanter, der min rolle og mitt ansvar overfor dem kom klart fram. Kanskje kunne jeg derfor slappet mer av, nettopp fordi jeg visste at brudd på regelverket fra min side lett kunne oppdages av informantene. Jeg har stadig grublet over om jeg har handlet like etisk forsvarlig overfor mine informanter som jeg ville gjort dersom mitt feltarbeid hadde foregått i Norge, med forskningstillatelse.

”Friheten” som følger forskning uten forskningstillatelse har derfor på den ene siden vært en belastning, da jeg har følt et ekstra moralsk og etisk ansvar overfor mine informanter, mens forskning uten forskningstillatelse på den andre siden har ført til at jeg ble ekstra sensitiv og vår mine informanters trygghet, integritet og ikke minst deres rettigheter når det gjelder min forskning.

Å forholde seg til en annen kultur

Hvordan forholder man seg til en kultur hvor skriftlig dokumentasjon vekker mistillit framfor tillit? Et annet etisk aspekt ble for meg kravet om informert samtykke. Det etisk riktige for meg ville være at dette ble gitt skriftlig, men å gjøre feltarbeid i en annen kultur krever at man forholder seg til andre kulturelle premisser. Det som er etisk riktig for meg vil derfor i stor grad handle om det som er etisk riktig i ”min kultur”. Det trenger ikke nødvendigvis å være det samme som det som oppfattes som etisk riktig i ”tyrkisk kultur”. For meg var dette farget av norsk kultur og norske verdier, hvor individer har tillit til staten, og der et velfungerende byråkrati og skriftlig dokumentasjon er en selvfølge. Hva er etisk riktig i en kultur hvor individene ikke har samme tillit til stat og byråkrati? Slik jeg kjenner tyrkisk kultur ville det å be om skriftlig samtykke kunne medføre skepsis og uttrygghet for mine informanter, og i ytterste konsekvens ville de kanskje ikke ønske å delta. Et skriftlig samtykke ville derfor virket mot sin hensikt. Etter å ha drøftet skriftlig og muntlig samtykke med personer både i Norge og Tyrkia bestemte jeg meg derfor for at det informerte samtykket måtte bli gitt muntlig.

Samfunnets kollektive struktur var et annet trekk ved den tyrkiske kulturen som fikk betydning for kravet om personvern og konfidensialitet. Individets frihet, autonomi og retten på privatliv hadde derfor en annen mening i Tyrkia enn i Norge. Den kollektive organiseringen av samfunnet fikk konsekvenser for mine intervjuer. Det ble unaturlig og ville vekke mistenksomhet å be om separate intervju med datter og mor når begge var tilstede. Jeg opplevde for eksempel under et intervju hvor informantene og jeg satt i eget rom, at gjester og familiemedlemmer som satt i et annet rom ble fornærmet og spurte hva det var som var så hemmelig at ikke de kunne høre. Dette ble ansett som meget uhøflig, og vi måtte stoppe intervjuet og fortsette etter at gjestene hadde dratt. Det ble for meg et etisk dilemma at jeg ønsket å ivareta kravet om konfidensialitet, men ikke kunne kreve at andre ikke skulle komme inn under intervjuene. Min forståelse og praksis av konfidensialitet vekket med andre ord mistenksomhet overfor meg som forsker, men også overfor mine informanter, deres sosiale anseelse og dermed også indirekte på deres integritet.

Ved ett tilfelle opplevde jeg å bli fortalt en hendelse under intervju-forløpet som var så sensitiv at informantene ba meg slette hendelsen fra opptaket og ikke bruke det i forskningen. Mitt dilemma oppstod da jeg senere ble fortalt samme historie av flere andre informanter, noe som førte til at jeg til slutt likevel bestemte meg for å bruke hendelsen i ett av mine empiriske kapitler, men med nøye anonymisering for å beskytte informanten.

Konsekvens av aleviforskning

Selv om min studie har lite å si for alevienes posisjon i Tyrkia på et høyere nivå, er det likevel viktig å ha tenkt igjennom betydningen av studien for aleviene jeg intervjuet og for det miljøet de tilhører. Dersom informantene gjenkjenner hverandre kan det ha negative følger for familieforhold og være destruktivt for relasjonene til alevi-samfunnet de tilhører. Selv om jeg har gjort mitt ytterste for å anonymisere personlige forhold kan spekulasjoner oppstå. Samtidig håper jeg informantene opplever stolthet over å ha delt viktige aspekter av livet sitt og utviklingen og fremgangen de har erfart i livet.

Konklusjon

Intervjuets form krever at forståelse skal være sentralt, men slik jeg har vist er forståelse gjennom fortolket språk knyttet til en kulturell kontekst som kan være vanskelig å forstå. Dette innebærer at tolkens, informantens og forskerens forståelse vil være farget av deres respektive kulturelle bakgrunn. Det at enhver setning kan oversettes på ulike måter fører til at vår forståelse i stor grad avhenger av tolkens valg av ord. Dette resulterer i at det alltid vil

finnes en grense for den forståelsen vi oppnår. Erkjennelse av og bevissthet rundt de begrensninger som følger av feltarbeid i ukjent kultur og bruk av tolk, er helt nødvendig for å kunne redusere omfanget av begrensningene. Språkets betydning for kulturforståelse er derfor helt nødvendig, og bør ikke undervurderes. Utfordringene jeg selv møtte under feltarbeidet gjorde meg ekstra bevisst og vår mine egne begrensninger, noe jeg forsøkte å motvirke gjennom et nært samarbeid med tolken.

Feltarbeid i en ukjent kultur handler også om etikk. Det er viktig å huske at vår forståelse av hva som er riktig og galt er påvirket av kulturen og samfunnet vi lever i. Det var vanskelig ikke å kunne handle på den måten jeg anser som 'riktig', samtidig som jeg forstod at det som var riktig for meg ikke nødvendigvis var riktig for mine informanter. Å ivareta informanter krever derfor at forskeren forsøker å forstå hva som er riktig og galt for informantene i deres egen virkelighet og kulturelle kontekst. Enkelte etiske dilemmaer og avveininger vil derfor kunne oppleves ubehagelig, fordi det å ivareta informantenes integritet på den måten forskeren oppfatter som korrekt kan utvikle seg til et etisk dilemma i seg selv, dersom informantenes kulturelle kontekst ikke blir tatt hensyn til. Å møte informantene med åpent sinn og forsøke å forstå og forholde seg til deres virkelighet er derfor helt nødvendig for å kunne sikre ivaretagelse og beskyttelse av deres integritet.

KAPITTEL 3: ALEVIENE I EN TYRKISK KONTEKST

Dannelsen av identitet skjer i en sosiopolitisk og kulturell kontekst som krever en motsats, et møte med ”de andre” som bildet av ”selvet” projiseres (Kokot, et.al 2004: 7). Selv om denne beskrivelsen tar utgangspunkt i en gruppes identitet i diaspora og har fokus på transnasjonale migranter, stemmer beskrivelsen også for aleviene innad i Tyrkia og dannelsen av deres kollektive alevi-identitet. Den kollektive alevi-identiteten for aleviene i Tyrkia er i stor grad formet og påvirket av migrasjon og alevi-revitalisering. Med bakgrunn i betydningen av den sosiopolitiske og kulturelle kontekst for identitetsdannelse vil jeg i dette kapitlet beskrive hvem aleviene er, samt alevienes utvikling i Tyrkia. Målet med kapitlet er å vise konteksten aleviene i Tyrkia tidligere har levd under, og hvordan situasjonen har utviklet seg frem til i dag. Hensikten er best mulig å beskrive kompleksiteten i deres situasjon i Tyrkia, og betydningen for deres identitet. Jeg vil først starte med en historisk presentasjon av aleviene hvor situasjonen etter 1980 vil være spesielt vektlagt. Deretter vil jeg forklare og utdype *alevilik* og betydningen *alevilik* har hatt for alevienes identitet.

Hvem er aleviene?

Aleviene i det Osmanske Riket

Aleviene er en muslimsk minoritet i Tyrkia, og deres opphav går tilbake til sentralasiatiske turkmenske stammer som immigrerte til Anatolia på 1200-tallet og der spredte seg i stort antall (Melikoff 1998: 1). Alevi, som betyr ”Alis tilhengere”, er et navn de har fått i nyere tid. Tidligere ble de kalt *kızılbaş*, ”rødhode”, som følge av de røde hattene de brukte. For osmanene hadde *kızılbaş* betydningen ”kjettersk” eller ”kjettersk rebell”. Fremdeles oppfattes betegnelsen *kızılbaş* nedsettende dersom sunnimuslimer bruker den om alevier, da begrepet har betydningen pervers, umoralsk eller person som begår incest (Bozkurt 1998, Melikoff 1998). Den nyere termen alevi, som viser til tilbedelsen av Ali, er derfor foretrukket av aleviene, og dersom betegnelsen *kızılbaş* i dag brukes av aleviene selv, har det opprørske undertoner (Melikoff 1998: 6).

Da sjah Ismail grunnla Safavide-imperiet (Persia) i 1502, ble sjiaislam grunnlagt som statsreligion og imperiets grenser trukket. Dette førte til at aleviene, som følte tilhørighet til sjah Ismail og ikke sultanen i det Osmanske riket, havnet på ”feil side” av grensen. Dermed utgjorde de en trussel for det Osmanske riket, som slo hardt ned på opptøyene som fulgte, og begynte å forfølge aleviene. Aleviene overlevde ved å bosette seg i landsbyer og fjellområder

i øst og ved ikke å knytte seg for hardt til osmanenes sosiale og politiske system (Sökefeld 2004: 134, Özdalga 2008: 177-8). Forfølgelsen fra osmanene førte også til at aleviene ble nødt til å skjule sin religiøse identitet, noe de gjorde ved å praktisere *takiya*¹⁶, hemmeligholdelse av religion. Å praktisere *takiya* ble en overlevelsesstrategi som har hatt flere konsekvenser for aleviene, blant annet ved at *alevilik* i stor grad ble lokalt utformet i landsbyene, og at aleviene ble en lukket gruppe (Sökefeld 2004: 133). Endogami¹⁷ har vært en annen konsekvens av *takiya*. Endogami har ikke bare vært brukt som et ledd i en overlevelsesstrategi under osmanene, men også vært en måte å skjerme seg mot det sterke assimileringsspillet aleviene har vært utsatt for av den sunnimuslimske majoriteten. Endogame ekteskap har således vært en utbredt tradisjon hos aleviene, og slike ekteskap praktiseres i stor grad den dag i dag (Sökefeld 2004, Fliche 2005).

Etter hvert som aleviene ble avskåret fra innflytelse fra Persia, førte det til at *alevilik* utviklet sine egne karakteristiske særtrekk. Alevienes ritualer og tro er som følge av dette markant forskjellige fra andre former for sjiaislam, inkludert den som finnes i Iran (Vogt 2000: 40, Sökefeld 2004: 134). Det at *alevilik* er et religiøst fenomen som også har et sosiologisk aspekt har videre ført til at det innad blant aleviene eksisterer ulike retninger og praksis, og at det foreligger uenighet blant aleviene selv om hva *alevilik* innebærer og hvorvidt det skal defineres som en religion eller en kultur (Sökefeld 2004: 133-134).

Aleviene i den tidlige republikken Tyrkia

Da Mustafa Kemal Atatürk grunnla Republikken Tyrkia i 1923, avskaffet han kalifatet, innførte en sekulær stat og flyttet hovedstaden fra Istanbul til Ankara (Mango 2004: 21). Atatürk ønsket å skape en moderne republikk og innførte derfor en rekke reformer og moderniseringsprosesser. *Fez*¹⁸, en ble forbudt, det latinske alfabetet ble innført og det tyrkiske språket ble rensert for arabiske og persiske ord. Islam ble i motsetning til tidligere oppfattet som bakstreversk og et hinder for å nå modernitet. På samme måte som osmanene hadde ønsket å samle rikets innbyggere under en felles identitet, ble dette også sentralt for Atatürk og den nye republikken, som bygget opp en ny nasjonal identitet som *tyrker*. Identiteten som tyrker skulle forene ulike etniske forskjeller, noe det tyrkiske ordspråket: ”*Ne mutlu Türküm diyene!*”, ”hvor lykkelig er ikke den som kan kalle seg tyrker!”, vitner om.

¹⁶ Et juridisk begrep i sjiaislam som innebærer at det er tillatt å skjule eller lyve om sin religion dersom islam med dette kan beskyttes og overleve.

¹⁷ Inngifte. Å gifte seg innenfor samme gruppe, for eksempel ekteskap innen slekt, stamme, klan og lignende.

¹⁸ Sylindrerformet hodeplagg/hatt som tidligere ble brukt i Tyrkia.

Atatürks dannelse av republikken Tyrkia og de sekulariserende reformene som fulgte ble positivt mottatt av aleviene. De anså Atatürk som en nåtidens Mehdi (den skjulte imam) som frigjorde dem fra religiøs undertrykkelse og osmansk forfølgelse (Karlsson 2007: 74, Özdalga 2008: 178). For aleviene representerer Atatürk opplysning, likhet og fremgang, på lik linje med de tolv imamer. Dette er også en av grunnene til at bildet av Atatürk henger side om side med bilder av Ali og de andre imamene i mange *cemevi* (Markussen 2006b: 172). Aleviene har derfor vært lojale tilhengere av Mustafa Kemal Atatürk og de ideologiske prinsippene i hans republikanske regime. Av denne grunn har de også gjennom mange år vært lojale til CHP¹⁹, det venstrepolitiske partiet Atatürk selv grunnla (Özdalga 2008: 178).

Mens aleviene vektla Atatürks ideer om demokratisering og sekularisme og dermed tilhørte den politiske venstresiden, har sunnimuslimer og høyresiden tradisjonelt vektlagt hans ideer om å opprette en nasjonalstat som skulle forene alle de forskjellige gruppene (Myhr 1995: 145). Høyresiden har på bakgrunn av dette fremmet en tyrkifiserings- og assimileringsspolitikk som har brakt med seg problemer, og til tross for alevienes positive mottagelse av den nye republikken Tyrkia, brakte det politiske demokratiet til overflaten tidligere problemer som ikke var blitt løst. Mange muslimer motsatte seg sekularisering, og minoriteter motsatte seg assimilering (Mango 2004: 24). Den nye tyrkifiserings- og assimileringsspolitikken var også problematisk fordi vektleggingen av en felles tyrkisk identitet fratok borgerne retten til en identitet som ikke-tyrker. Dette innebar at det ble lite rom for å være annerledes, noe som har bidratt til at det konflikthfulle forholdet til landets minoriteter har vedvart også etter dannelsen av den nye republikken. Den tyrkiske nasjonalismen, som skulle virke samlende og styrke en felles identitet, har derfor endt i en statsstøttende, isolasjonistisk ideologi med liten toleranse for kulturell pluralisme i dagens Tyrkia (Özdalga 2008: 195).

En annen konsekvens av denne politikken er at det ikke er tillatt med offentlig registrering av religiøs tilhørighet eller etnisk opphav, noe som har ført til at tallene som oppgis på minoriteter er upålitelige (Shankland 2003: 20). Det er derfor vanskelig å komme med nøyaktige tall på hvor mange alevier som lever i Tyrkia per i dag. Forskjellige kilder opererer med forskjellige tall som varierer mellom 10 og 30 prosent av Tyrkias befolkning (ibid). Özdalga hevder aleviene utgjør ca. 15 prosent av landets innbyggere på 73 millioner (2008: 77). Hun har sine kilder fra Shankland (2003) som anslår et forholdsvis lavt antall da han tror mange alevier har konvertert til sunniislam.

¹⁹Forkortelse for Cumhuriyet Halk Partisi (det Republikanske Folkeparti).

Dagens situasjon

Minoriteters rolle er fortsatt et sensitivt tema i dagens Tyrkia. Et av problemene er arven fra det Osmanske Riket hvor minoriteter var ensbetydende med ikke-muslimske religiøse samfunn, og dermed også annenrangsborgere. Begrepet har også blitt assosiert med separatisme (Özdalga 2008: 180-185). Å bruke begrepet 'religiøs minoritet' har derfor vist seg å være problematisk i forhold til alevier, da begrepet minoritet har negative konnotasjoner for den offisielle tyrkiske posisjonen lagt frem av direktoratet for religiøse affærer, *Diyanet*²⁰. *Diyanets* posisjon har vært å nedtone forskjellene mellom alevier og sunnimuslimer, eller behandle alevier og *alevilik* som ikke-eksisterende. Det har kommet til uttrykk gjennom utsagn som: "Vi er alle alevier!", slik AKPs²¹ minister Şener uttalte dette ved en konferanse i Hatay i 2007 (Özdalga 2008: 192). Dette og liknende utsagn har blitt møtt med svært negative reaksjoner og oppfattes som nok et forsøk på å assimilere aleviene inn i den sunnimuslimske majoriteten.

Assimileringspolitikk og forventninger om at alevier skal oppgi sin egenart og ta til seg sunni-strukturer har også mer konkrete aspekter. For eksempel har alevier blitt presset til å bygge moskeer i alevi-områder og landsbyer, noe som har blitt gjennomført mot beboernes vilje. Dette skjer ved at bygging av moskeer blir satt som betingelse for gjennomføring av andre tjenester som for eksempel bygging av skoler, veier, broer, vannrør etc. (Shankland 2003, Myhr 1995: 149, Özdalga 2008: 192). Samtidig har Tyrkias assimileringpolitikk myknet under AKPs reformvennlige politikk som i høyere grad har åpnet for religionsfrihet og pluralisme (Yavuz 2006). Statsminister Erdoğan's symbolske feiring av en viktig religiøs alevi-helligdag i 2007, har blitt sett på som et viktig tegn på anerkjennelse av alevienes kollektive identitet i Tyrkia (Kaya 2008: 1). Samtidig foreligger en skepsis hos mange alevier, som frykter at AKP driver et politisk spill og at de egentlig aldri vil strekke ut en hånd til dem.

Alevilik og identitet

Alevi-revitalisering

Alevi-revitaliseringen som startet på slutten av 1980-tallet har bakgrunn i flere faktorer. Den største og mest betydningsfulle av disse er migrasjon, både nasjonal til de store metropolene,

²⁰ Forkortelse for *Diyanet İşleri Başkanlığı* (DİB), Direktoratet for Religiøse Affærer.

²¹ Forkortelse for *Adalet ve Kalkınma Partisi*, Rettferdighets- og Utviklingspartiet. Partiet kom til makten i 2002 og sitter nå med regjeringmakten i tredje periode. AKP er et populistisk parti og omtales ofte som islamistisk, selv om partiet selv omtaler seg som konservativt-demokratisk og sekulært (Hale et.al 2010).

men også transnasjonal migrasjon (Çamuroğlu 1998). Intern migrasjon er generelt et utbredt fenomen i Tyrkia og blir til tider brukt for å betegne både (frivillig) migrasjon og tvangsforflytninger, for eksempel som følge av landsbyevakueringer og folkeforflytninger (exchange population) (Andrews 1989, Aksel et.al. 2007). Det er en høyere proporsjon alevier enn sunnimuslimer som migrerer, og alevier migrerer oftere på et tidligere tidspunkt enn sunnimuslimer i tilsvarende situasjon (Shankland 2003: 10). Konsekvensene migrasjon har hatt for alevi-identiteten bør derfor ikke undervurderes.

Migrasjon fra landsby til by medførte nye urbane uttrykk av *alevilik*, som tidligere hadde hatt en lokal utforming bundet til landsbyene (Çamuroğlu 1998: 79). Den tidligere lokale utformingen av religion og religiøs praksis har på mange måter blitt oppløst. Dette har av naturlige årsaker bidratt til en diskusjon rundt hva *alevilik* er, samtidig som nye uttrykk har blitt utviklet i urban kontekst. Også transnasjonal migrasjon har ført til en bevisstgjøring av identitet og konfrontasjon i forhold til betydningen av alevi-identiteten. Ofte har alevi-bevegelser startet i utlandet og derfra påvirket og ført til dannelsen av alevi-bevegelser i Tyrkia (samtale med Elisabeth Özdalga, februar 2010).

Selv om migrasjonsstrømmen fra øst til vest i Tyrkia startet med industrialisering i de store metropolene allerede på 1950-tallet, har en ny migrasjonsbølge inntruffet de siste 15 årene (Aksel et.al. 2007: 590). Spesielt etter 11. september 2001, krigen i Irak og utbredelsen av terrorisme har statens bekjempelse av terror rammet landsbyer i øst hardt. Dette har ført til evakueringer av hele landsbyer, som tidligere har levd av jordbruk og som nå har måttet finne nye måter å livnære seg på. Ofte har byene vært tiltrekkende alternativ for migranter som ser etter muligheter for arbeid og forbedring av egen livssituasjon. I tillegg har det også skjedd en eksplosjon i byggebransjen i Tyrkia de siste årene, og den økte etterspørselen etter (ufaglærte) byggere har også bidratt til den høye migrasjonsstrømmen (Aksel et.al. 2007: 590, samtale med Konsul Kumbaroğlu, mars 2010).

Samtidig er det spesielt tre politiske faktorer som har spilt inn i revitaliseringen av alevi-identitet. Den første faktoren er slutten på den kalde krigen og Sovjetunionens fall. Alevienes ideologi førte til at mange på 1970-tallet fikk en naturlig tilhørighet til venstresiden i politikken, og at mange alevier identifiserte seg som sosialister eller kommunister. Med Sovjetunionens fall mistet den kommunistiske ideologien fotfeste, noe som førte til at en stor del av alevi-befolkningen begynte å redefinere seg som alevi. Dette åpnet for en gjenoppdagelse av *alevilik* som en ideologi.

Den andre faktoren er den islamske revolusjonen i Iran som kom til å påvirke islamsk fundamentalisme over hele Midtøsten, inkludert politisk islam i Tyrkia. Med osmanenes forfølgelse i minnet førte dette til at alevi-befolkningen ble satt i alarmberedskap, og mange alevi-organisasjoner vokste frem som et forsvar mot fremveksten av islamisme (Çamuroğlu 1998: 81). Islamistangrepet på Madimak hotell i Sivas i 1993, som ble kjent som ”Mordbrannen i Sivas”, førte til at 37 hovedsakelig alevi artister og aktivister omkom (Myhr 1995: 143). Angrepet forverret de allerede eksisterende spenningene mellom sunnimuslimer og alevier og førte til en forsterket bevissthet rundt egen identitet for mange alevier (Wedel 2001: 63).

Den tredje faktoren er det kurdiske spørsmålet. En betydelig andel av aleviene er kurdere, og de ble gjennom alevi-sunni konflikten klar over at nasjonalistiske spenninger berørte deres samfunn (community) direkte. Migrasjon til de store metropolene førte til en økt bevisstgjøring, spesielt blant kurdiske alevier, om at de er forskjellig fra den dominante majoritetsgruppen og om diskrimineringen de blir utsatt for. Denne bevisstgjøringen ble overdrevet og utnyttet i den eskalerende politiske polariseringen mellom den politiske høyre- og venstresiden i 1970-årene. Wedel påpeker at 60 % av de voldelige sammenstøtene mellom høyre og venstresiden som fant sted mellom 1978 og 1980 skjedde i fattige områder nær over- og middelklassenabolag hvor klasseforskjellene var store og synlige. I disse områdene, hvor det bodde mange alevier, ble den ideologiske polariseringen forsterket av arbeidsledighet og dårlige leveforhold (2001: 57).

Alevilik og islamsk mystisisme

Alevienes religiøse praksis skiller seg fra sunniislam ved at de har hatt en mystisk og esoterisk tradisjon. I *alevilik* finnes tanken om at det religiøse livs hemmeligheter ligger i mennesket og ikke kan nås gjennom tekstlig fortolkning (Shankland 2003: 43). Ali sees på som den fremste veileder og besitter av spirituell visdom, og denne visdommen kan nås innenfor rammen av et sosialt og spirituelt hierarkisk system, *tarikāt*²², som er hinsides islams praktiske normer og regler (Markussen 2006b: 166)”. *Tarikat* symboliserer på denne måten mystisk og esoterisk kunnskap og skiller seg fra *şeriat*²³. *Şeriat* symboliserer for aleviene veien til Gud gjennom verdslig selvpoffrelse og ikke den islamske loven slik den kommer til uttrykk i sjia- og sunniislam. Mens profeten Mohammed sees på som et symbol på *şeriat*, symboliserer Ali *tarikāt* (Markussen 2006b:167-173).

²² Fra arabiske *tariqah*, som betyr ”vei”, ”metode”, sufibrorskap/sufiorden.

²³ Fra arabiske *shari'ah* som betyr ”veien til vanningsstedet” og refererer til den islamske loven.

Alevienes esoteriske tradisjon har videre hatt konsekvenser for deres religiøse liv, hvor den ikke-dogmatiske delen av religion kommer i sentrum. ”Alevilik as an Islamic faith is [] understood as the path of the tarikat, aiming at oneness with God through advancement towards the perfect being, *İnsan-ı Kâmil*” (Markussen 2005: 83). *İnsan-ı Kâmil*, det perfekte eller fullkomne mennesket, har en moralsk dimensjon ved at det innebærer et ansvar for å være til nytte for menneskeheten (Markussen 2005: 86). En slik forståelse av *alevilik* innebærer en vektlegging av ideen om humanisme og menneskets egenverdi og har betydning for alevi-diskursen. Her vil jeg trekke inn to sentrale begreper som spiller en viktig rolle for *alevilik*, og som vil bli mye brukt i de kommende kapitler: *insan*²⁴ og *insanlık*. *İnsanlık* kan oversettes med humanisme, men for alevier har begrepet et noe annerledes innhold enn humanisme slik det blir brukt i vestlig sammenheng. Det har i tillegg til referanser som medmenneskelighet, empati og toleranse også religiøse overtoner gjennom å være knyttet til *insan-ı kâmil*. Det samme gjelder *insan*, som kommer fra arabiske menneske eller sjel, og som bærer i seg ideen om menneskets essens; ærlighet, godhet og rettskaffenhet²⁵. Samtidig hevder Shankland at i det *alevilik* blir mer sekulært, fører det til at oppfattelsen av Gud blir nesten fullstendig internalisert og forent med *insan*, menneske (2003: 167).

Alevienes religiøse praksis, eller ut fra strenge sunnimuslimers syn, mangelen på den ved at de ikke praktiserer islams fem søyler, har ført til at aleviene blir oppfattet som *gâvur*, kjetterske, og alevi-kvinner sett på som promiskuøse (Sökefeld 2004:134, Shankland 2003: 35). Aleviene faster for eksempel ikke under ramadan, og de går ikke i moské. I de rituelle seremoniene som finner sted i *cemevi*'ene deltar kvinner og menn sammen, og musikk og dans spiller en viktig rolle. Med utgangspunkt i en del av seremonien hvor lys blåses ut, har det oppstått spekulasjoner blant sunnimuslimere om hva som foregår i mørket, og historier om orgier og incestuøse seksuelle relasjoner har spredt seg i samfunnet. *Mum söndürmek* (å blåse ut lysene) og *aleviler ana bacı tanmaz* (alevier vet ikke hvem mødrene og søstrene deres er) har blitt uttrykk i det tyrkiske språket som bidrar til å spre fordommer (Sökefeld 2008: 42-3), og beskyldninger om incest eller orgier bidrar til å polarisere sunni- og alevisamfunn (Andrews 1989: 29).

²⁴ Fra arabisk menneske, menneskeheten, et anstendig menneske, et rettskaffent menneske. Referer til menneskets essens, det rene og det gode.

²⁵ Min beskrivelse av ordene *insan* og *insanlık* bygger på forklaringene jeg ble gitt under samtaler og intervjuer under feltarbeidet, samt oversettelsen i ordboken Redhouse Büyük Elsözlüğü.

Aleviene er klar over sunnimuslimers syn på dem, og de har på sin side en tendens til å se sunnimuslimere som fanatiske (Sökefeld 2004: 134, Shankland 2003: 35). Samtidig bidrar aleviene selv til ytterligere polarisering fordi "[w]hen Alevilik is viewed as the authentic, universal religious belief, its normative dimensions revolve around the antithetical concepts of "good" and "bad" (Markussen 2005: 88)". Disse uforenlige ytterpunktene kan være med på å forsterke alevienes selvforståelse som sekulære og demokratiske, som del av det "gode", og som motsatt av det "onde"; sunni-islams fundamentalistiske og teokratiske natur (Markussen 2005: 88). I følge Myhr (1995) vil en slik polarisering fungere som en overlevelsestrategi for stigmatiserte og undertrykte minoriteter ved at den bidrar til å opprettholde og videreføre kategoriene "oss" og "de andre", nettopp fordi den beskytter allerede eksisterende maktstrukturer og følelser av overlegenhet og legitim makt.

Konklusjon

Migrasjon har vært den største årsaken til alevi-revitaliseringen og endringen i alevi-identitet som har funnet sted spesielt etter 1980-årene. Migrasjon og revitaliseringen av alevi-identitet kan således sees på som en opprettholdelse og videreføring av kategorien "oss", samt fortelle noe om alevienes relasjon til verden utenfor, dvs. "de andre". Dette har sammenheng med at alevier ofte lever i egne alevi-landsbyer før migrasjon, og dermed ikke har vært nødt til å forholde seg til "de andre" før etter å ha migrert. Samtidig har alevi-revitaliseringen ført til at det er vanskelig å komme med en presis definisjon av hva *alevilik* er fordi begrepet har ulike aspekter; religiøse, ideologiske og etniske. Det finnes ikke bare ulike retninger og praksis innad blant ulike alevi-miljøer, men det er også uenighet blant aleviene selv hva *alevilik* innebærer og hvorvidt *alevilik* skal defineres som religion eller kultur. Det kan derfor være mer hensiktsmessig å se på aleviene som en mosaikk som holdes sammen av noen felles trekk, enn som en enhetlig gruppe.

De historiske, kulturelle og politiske faktorene som har vært med å utforme og påvirke hvem aleviene som gruppe er i dag og betydningen av *alevilik*, har vært viktige for dagens alevi-migranter og deres identitet, fordi kategorien "oss" vil ha konsekvenser for organisering av gruppen. Slik vil den også fungere som et uttrykk for gruppens relasjon til verden utenfor. De samme faktorene har også hatt mer eller mindre direkte innvirkning og betydning for det sammensatte bildet av alevi-kvinnenes identitet i en migrasjonskontekst fra landsby til by, samt deres posisjon i familiekontekst.

KAPITTEL 4: ALEVI-IDENTITET OG BETYDNINGEN AV *ALEVILIK*

Som nevnt har migrasjon vært den viktigste faktoren som har bidratt til en revitalisering av alevi-identiteten, også omtalt som alevi-renessansen, i Tyrkia. I dette kapittelet ønsker jeg å ta identitetsfokuset og alevi-revitaliseringen ned til aktørplanet og undersøke hvilke endringer knyttet til identitet alevi-kvinnene i min studie har opplevd som følge av migrasjon fra landsby til by. Jeg vil belyse endringer som har skjedd gjennom mine informanternes forståelse av begrepet *alevilik*, og hva det vil si å være alevi i dag i en urban kontekst. Jeg vil også diskutere hvordan disse endringene forholder seg til den nasjonale alevi-diskursen, samt forskning og undersøkelser gjort på dette feltet.

Identitet og alevi-diskurs

"Oss" og "de andre"

Fredrik Barth (1969) påpeker at identitet i tillegg til å handle om tilhørighet i en gruppe også handler om grenser (boundaries) og opprettholdelse av disse grensene. Gjennom grenser markeres eksklusjon og tilhørighet, og grenser bidrar til at gruppen opprettholdes. En gruppe vil derfor være avhengig av grenser for å kunne opprettholde sin eksistens som en adskilt, egen gruppe. Grenser fører igjen til en dikotomi som innebærer at visse egenskaper eller verdier knyttes til ens egen gruppe, verdier som andre som ikke er en del av gruppen dermed ikke besitter. Dikotomisering gjør det mulig for medlemmer av en gruppe å definere seg som tilhørende sin gruppe, i motsetning til en annen gruppe (Barth 1969: 10-16); dvs. at i det gruppen definerer seg som "oss" vil dette samtidig innebære at gruppen definerer "de andre". Med andre ord er det møtet med "de andre" som muliggjør et "oss".

For alevier har migrasjon medført et tydeligere møte med "de andre" og forsterket kategorien "oss". Alevi-identiteten har således blitt utvidet fra å være en del av et lokalsamfunn hvor man personlig kjenner medlemmene av gruppen, til å være en del av en større nasjonal og kollektiv gruppe som deler visse verdier, tro og ritualer (Soileau 2005: 102). Endringene som har skjedd i alevi-samfunn kan sees som et klassisk eksempel på utviklingen av en etnisk gruppe (Özdalga 2008: 187). Çamuroğlu beskriver på følgende måte at etnisk tilhørighet trekkes frem i større grad enn tidligere: "The stressing of a merely ethnic/national identity, be it Turkish, Kurdish or Zaza, until recently did not play a role in Alevilik, as its members defined themselves by religious categories (1998: 84)". Migrasjon har altså ført til at aleviene

har utviklet en kollektiv nasjonal identitet som har blitt en viktigere identitetsmarkør enn religion. En kollektiv nasjonal/etnisk identitet innebærer samtidig at gruppens etniske grenser blir viktigere enn tidligere, nettopp fordi den sikrer gruppens overlevelse.

***Alevilik* og alevi-diskurs**

Urbanisering medførte forandringer i alevienes sosiale struktur, og *alevilik* fikk nye uttrykksformer. *Alevilik* i den urbane kontekst ble rekonstruert som en sekulær kultur, eller folketradisjon (Sökefeld 2004: 139). Çamuroğlu beskriver endringene på følgende måte:

In the course of the rediscovery process, Enlightenment theory, positivism and Marxism began to play quite different roles in Alevi society than they had in the 1970's. At that time, these ideologies [...] were not identified with Alevilik itself. [...] Today, however, they [Alevi protagonists] argue that "true Alevilik" means nothing but a democratic, progressive and secular system of thought. Alevilik interpreted as such appears as a slightly different version of the Declaration of Human Rights (Çamuroğlu 1999: 81). (Min klammeparentes.)

Alevi-revitaliseringen, som startet for alvor på 1990-tallet, førte altså til at mange alevier gikk fra å ha en politisk identitet som sosialister, til å redefinere seg som alevier og streve etter "ekte *alevilik*" som ideologi (Çamuroğlu 1998).

Mens "ekte *alevilik*" for noen ble ensbetydende med demokrati og sekularisme, finnes det igjen andre alevier som oppfattet *alevilik* som ekte, eller genuin, islam eller som en del av islam (Çamuroğlu 1998). Forståelsen av *alevilik* som religion innebærer som tidligere beskrevet vektlegging av ideen om humanisme og menneskets egenverdi. Dette har igjen betydning for alevi-diskursen fordi: "[w]hen Alevilik is viewed as the authentic, universal religious belief, its normative dimensions revolve around the antithetical concepts of "good" and "bad" (Markussen 2005: 88)". Disse uforenlige ytterpunktene kan være med på å forsterke alevienes selvforståelse som sekulære og demokratiske, som del av det "gode", og som motsatt av det "onde"; sunniislams fundamentalistiske og teokratiske natur (ibid).

Uavhengig av om *alevilik* forstås som kultur, religion eller begge deler, spiller den islamske mystisismen og dualismen "det gode" og "det onde" en viktig rolle for verdigrunnlaget i *alevilik*, og gjenspeiles i alevi-diskursen: "Alevi discourse draws a strict boundary between Alevi and Sunni Muslims. This boundary is based on an image of Sunni Muslims as the complete other of Alevi" (Sökefeld 2008: 138-9). Forståelsen av alevier som motbildet av sunnimuslimer har fått betydning på to områder: På den ene siden bidrar denne fremstillingen til å understreke grensene mellom "oss" (alevier) og "de andre" (sunnimuslimer). Denne grenselinjen er til en viss grad forbundet med ambivalens, fordi ikke alle sunnimuslimer passer inn i forestillingen av "de andre". Denne ambivalensen får imidlertid den effekten at

grensene forsterkes/underbygges ved at ”demokratiske sunnimuslimer” oppfattes som unntak fra regelen. På den andre siden fører alevienes fremstilling av seg selv som motbilde til sunnimuslimer til en fremstilling av alevier som et folk/samfunn (community) som besitter universelle humanistiske verdier på lik linje med andre mennesker som er opptatt av fornuft og modernitet. Dette bidrar dermed til å fremstille alevier som tolerante, moderne og åpne (Sökefeld 2008: 139-142). Alevi-diskursen fører altså til at aleviene kan oppfattes som sneversynte og fordomsfulle og på samme tid åpne og humanistiske, ut fra hvilke aspekter som vektlegges i ulike sammenhenger.

Å forstå alevi-diskursen er avgjørende for å kunne forstå den vektleggingen av likhet og forskjell mellom alevier og sunnimuslimer som kommer til uttrykk gjennom tilsynelatende motsigende uttalelser som: ”Det er ingen forskjell mellom sunnimuslimer og alevier, for vi er alle skapt av Gud” (Gamze, 47 år), og Kutsals (30 år) historie som understreker forskjellene mellom alevier og sunnimuslimer:

*”På fredager ber sunnimuslimer i moskeen. I det en mann kom ut av moskeen en fredag sa han til meg: ’åh, du er så sexy!’ Jeg svarte ham: ’for et par minutter siden var du inni moskeen og ba, hvordan kan du si noe slikt nå?’ Da sa han at han hadde vært og bedt for å bli tilgitt sine synder, og nå var de tilgitt, så da kunne han si det. Alevilik er en livslang filosofi for oss – det finnes for eksempel noen sunnimuslimer som gjør alt galt og synder, de går med klær som ikke sømmer seg for islam, de er utro osv. Men når de blir spurt om disse tingene, svarer de at det finnes en tid for alt, og at de kan være religiøse når de blir gamle. Så drar de til Mekka og Medina på hajj, og begynner å be fem ganger daglig og tenker at alle deres synder blir tilgitt. Alevier er i mot slikt, fordi hvis du er alevi skal du være et rettskaffent menneske hele livet.”
Kutsal.*

Ulike forståelser av begrepen alevilik

Som nevnt har alevi-revitaliseringen ført til ulike måter å forstå alevilik. Dette gjaldt også alevi-kvinnene jeg intervjuet, hvor to tendenser ble særlig tydelige. Jeg vil presentere de to tendensene gjennom Firuze, samt mor og datter, Gizem og Şengül.

Firuze (41 år) beskrev alevilik på følgende måte:

”Alevilik er å si: ’Jeg er muslim’. Det har samme betydning – vi praktiserer vår religion. Vi leser koranen slik profeten Muhammed gjorde, vi lager aşure, vi gir andre mat/måltider, vi leser nefes²⁶, vi skiller ikke mellom religioner og vi aksepterer alle. Vi ønsker ikke å gjøre forskjell på folk. Vi bryr oss om andre. [...] Vi er tolerante, og vi ser på alle som våre søsken, det spiller ingen rolle om andre er sunni, kristne eller hva

²⁶ Nefes er liturgiske hymner som omhandler mystisisme og religiøse erfaringer (<http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html> . [Oppsøkt 7.06.12]).

som helst. Vi er mennesker, søsken. Vi har ikke dårlige hensikter. Insan (menneske) er viktigst.”Firuze.

Mens Firuze fremhever *alevilik* som en del av islam og utgjør den ene tendensen blant mine informanter, viser utsnittet av samtalen mellom mor Gizem (56 år) og datter Şengül (36 år) den andre tendensen hvor *alevilik* forstås som ensbetydende med *insanlık* (humanisme), og som kom til uttrykk spesielt blant de yngre alevi-kvinnene som hadde vokst opp i Izmir:

Şengül: -Alevilik betyr sekularisme (laiklik), frihet, likestilling mellom kjønnene (kadın-erkek eşitliği), respekt, kjærlighet – kjærlighet til mennesket. Med ett ord: Insanlık (humanisme).

Gizem: -Alevilik er insanlık (humanisme). Alevier er forsiktige med ikke å skade et lite insekt engang. Man skal ikke såre andre mennesker. [...]Det viktigste konseptet er ærlighet –

Şengül:- – ærlighet og det å være et (godt) menneske (insan).[...] Vi skiller ikke mellom mennesker, vi respekterer alle mennesker, og vi har respekt for at folk lever på den måten de selv ønsker.[...]Vi har respekt for alle religioner.

Firuze forklarer *alevilik* er en del av islam, og forsøker å nedtone forskjellen mellom alevier og sunnimuslimer gjennom å påpeke det alevier har til felles med andre muslimer og vektlegge felles tilhørighet og fellesskap. Şengül og Gizem derimot fremstiller *alevilik* som ensbetydende med *insanlık* (humanisme), noe som bidrar til å understreke to tilsynelatende motstridende ytterpunkter. På den ene siden nedtones forskjeller mellom alevier og sunnimuslimer, samtidig som tilhørighet understrekes, ved at både alevier og sunnier først og fremst er *insan*, menneske. På den andre siden bidrar fokus på *insanlık* og *insan* til å understreke alevienes egenart og moralsk overlegenhet over sunnimuslimer. Mine informanters forklaringer stemmer således også godt overens med den nasjonale alevi-diskursen og rollen islamsk mystisisme og konseptet om ”det gode” og ”det onde” har hatt som verdigrunnlag for *alevilik*.

Selv om de to fremstillingene av *alevilik* beskrevet over har til felles at de forsøker å finne fellestrekk med den sunnimuslimske majoriteten, og at de fremstiller alevier som åpne, tolerante og humanistiske, er nettopp understrekningen av *insanlık* (humanisme) som noe særegent for alevier med på å understreke et skille i forhold til den sunnimuslimske majoriteten. Understrekningen og vektleggingen av *insanlık* ble også brukt til å skille mellom kjønnenes posisjon blant alevier og sunnimuslimer, noe jeg vil komme tilbake til i et senere kapittel.

Alevi-identitet hos migrant-kvinner

Mine informanternes skildringer av sin alevi-identitet i dag i forhold til i landsbyen tidligere, viser at de har opplevd store endringer i sin alevi-identitet. Cerens (73 år) uttalelse: ”Jeg trodde ingen andre i verden var alevier bortsett fra vår landsby!” var kun en av flere lignende uttalelser. Det viser ikke kun til det faktum at landsbyen var den eneste alevi-landsbyen i området, men også til hvor fraværende ideen om en kollektiv, nasjonal alevi-identitet var tidligere, og gjenspeiler hvor lokalt betinget alevi-identiteten var.

Fra lokal til etnisk identitet

Betül (35 år): ”Vår landsby er den eneste alevi-landsbyen i området, men det var i Izmir vi fant vår identitet, for her er det alevier fra mange andre steder – vi er sammen her.” Betüls uttalelse samsvarer godt med endringene fra lokal til etnisk identitet som alevi, slik jeg har beskrevet over. Alevi-diskursen og den økte bevisstheten knyttet til alevi-identitet kom også til uttrykk gjennom måten alevi-kvinnene beskrev seg selv. I tabellen under presenteres alevi-kvinnenes valg av identitet.

Tabell 2: Oversikt over informantenes oppfatning av egen identitet.

Alevi-kvinner	Tyrker/ Tyrkisk statsborger	Muslim	Alevi	Annet	Sum
Kvinner f. 1934-38 ²⁷	2	2	1	-	5
Kvinner f. 1954-74	7	6	5	-	18
Kvinner: f. 1975-92	1	4	5	2	12
<i>Totalsum</i>	<i>10</i>	<i>12</i>	<i>11</i>	<i>2</i>	<i>35</i>

Tabellen viser at mens svarene fordelte seg noenlunde jevnt mellom de tre første alternativene for kvinnene født før 1974, valgte kun én av alevi-kvinnene født mellom 1975 og 1992 alternativet tyrker/tyrkisk statsborger, mens overvekten i denne gruppen valgte alternativet alevi eller muslim. Tabellen viser imidlertid et unntak på to personer i sistnevnte gruppe som

²⁷ Det er kun et spekter på fire år i denne kategorien fordi det ikke fantes kvinner i studien født mellom 1938 og 1954, og dermed ville et større spekter i tid gi et feilaktig inntrykk.

svarte ”annet”. Disse to kvinnene var født i henholdsvis 1980 og 1982 og fortalte at de først og fremst ville beskrive seg som *insan*, menneske.

Samtidig som svaret *insan* tyder på vektleggingen av en overnasjonal identitet, kan svaret også peke i retning av Çamuroğlu beskrivelse av *alevilik* som ”a slightly different version of the Declaration of Human Rights”, hvor *insan* er nettopp kjernen i den nasjonale alevi-diskursen. Å svare *insan* kan derfor også gjenspeile alevi-revitaliseringen og fremstillingen av alevier som åpne og humanistiske, og at alevi-revitaliseringen har hatt en effekt også på alevi-migrant-kvinner. Å svare alevi kan forstås som en måte å understreke og markere gruppetilhørighet og dermed også indirekte gruppens grenser og forskjeller fra den sunnimuslimske majoriteten. Det å svare muslim derimot, kan forstås som vektleggingen av fellesskap og tilhørighet til den sunnimuslimske majoriteten. At de yngre kvinnene i større grad velger å beskrive seg selv som alevi stemmer dessuten også godt overens med alevi-diskursen, samt TESEV²⁸s nasjonale undersøkelse fra 2007 som viser at det å understreke alevi-identitet øker proporsjonalt med synkende alder; med andre ord at yngre kvinner i større grad uttrykker sin alevi-identitet. De yngre kvinnene var også opptatt av å påpeke at det å være et godt menneske kom foran det å være alevi (og foran betydningen av kjønn), noe som kan tolkes i retning av at alevi-kvinnene ønsker å vektlegge en overnasjonal identitet, samtidig som denne vektleggingen gjenspeiler nettopp alevi-diskursen og vektleggingen av humanisme og menneskets verdi.

Fra skjult til åpen – eller åpnere?

Hjemme hos en alevi-familie som skal få besøk av sunnimuslimske kvinner (mødre av datterens klassekamerater) blir jeg i forkant av besøket forsiktig bedt om ikke å nevne at min studie handler om alevier. Døren inn til det eneste rommet hvor det henger et bilde av Ali lukkes, men under besøket er det barn til stede som løper ut og inn av rommene, slik at rommet med bildet av Ali blir stående åpent. Da gjestene har reist forteller vertinnen med et snev av bekymring i stemmen: ”Nå vet de sikkert at vi er alevier.” Like etter signaliseres likegyldighet i det hun trekker på skuldrene og kommenterer at det ikke spiller noen rolle.

-Utdrag fra feltdagbok

²⁸ TESEV står for *Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfi*, som er en tyrkisk stiftelse for økonomiske og sosiale studier, med fokus på programområdene demokratisering, velegnet styresett og utenrikspolitikk (http://www.turkishreview.org/tr/newsDetail_getNewsById.action?sectionId=360&newsId=223086).

Det innledende utdraget skildrer godt ambivalensen mine informanter uttrykte når det kom til åpenhet om sin alevi-identitet. Det har skjedd store endringer i hva det er å være alevi i dag, i motsetning til tidligere. I landsbyen var det tidligere vanlig å skjule alevi-identiteten for fremmede, og det var også vanlig å skjule alevi-identiteten for barna, slik Betül (35 år) forteller:

”Jeg var aldri klar over min alevi-identitet som barn. Voksne torde ikke fortelle barna sine om det i redsel for at de skulle snakke om det utenfor hjemmet. Slik er det ikke for sønnen min, vi snakker med ham og forteller ham om alevilik. Vi ønsker at han skal vite hva det er.”Betül.

Det at barn i dag fortelles om alevilik fra de er små tyder på at det ikke lenger er like viktig å skjule sin alevi-identitet, og at redselen for å bli ekskludert eller marginalisert av det sunnimuslimske samfunnet har avtatt, noe som også kan tolkes i retning av at det tyrkiske samfunnet begynner å bli mindre polarisert – eller et ønske om det.

Både første- og andregenerasjonsmigrantene beskriver en økt bevissthet og åpenhet knyttet til alevi-identitet, og at det å være alevi har gått fra å være noe skambelagt til å være en kilde til stolthet. De fleste ga uttrykk for at de i Izmir i dag fritt kunne uttrykke at de var alevier. Dette gjaldt spesielt for kvinnene født etter 1980, hvor mange fortalte at de på videregående skole (*lise*) oppdaget at andre alevier var åpne om sin alevi-identitet, og at dette hadde ført til at de selv hadde begynt å uttrykke sin alevi-identitet. Aylin (38 år) beskriver hvordan det er å være alevi i dag på følgende måte:

”Her (i Izmir) forstår man bedre hva alevilik er, og man lever det bedre. Man uttrykker seg friere her, og man føler det ikke er noe press. Man skammer seg ikke over sin alevi-identitet. Der (i landsbyområdet) var vi under så mye press at vi var redde for å si at vi var alevier.” Aylin.

Zeynep (37 år) skildrer en lignende historie:

”[...] for femten år siden ville jeg ha skjult min alevi-identitet. Tidligere måtte vi skjule vår alevi-identitet, men i dag kan jeg fritt uttrykke den. [...]Jeg har lært mer om alevilik i byen, og jeg vet mer om alevilik i dag enn det jeg visste i før. Jeg har lært om min alevi-identitet gjennom blader, og vi har et alevi-samfunn her. I landsbyen var jeg ikke bevisst min alevi-identitet, for jeg var et barn og visste ikke hva som var hva.” Zeynep

Aylin og Zeyneps beskrivelse av det er å være alevi i dag versus tidligere ligner på hverandre, men det er en forskjell i grad av åpenhet mellom de to beskrivelsene. Forskjellen i åpenhetsgrad, det vil si mindre åpenhet, kommer i min studie oftere til uttrykk blant kvinnene født før 1980, og som oftest tilhører de kategorien førstegenerasjonsmigranter. Disse kvinnene hadde ofte lite kontakt med mennesker som ikke var fra samme landsby, og de var

hjemmeværende. Kvinnene født etter 1980 hevdet de helt åpent kunne fortelle om sin alevi-identitet og ønsket å gjøre det, noe som ble konkret manifestert av Fatma (18 år) som bar et smykke av *zülfikâr*²⁹ rundt halsen.

Samtidig som kvinnene beskrev at de har opplevd at det har blitt større åpenhet og økt bevissthet rundt det å være alevi, og mange i dag mente de helt åpent kunne uttrykke at de var alevier, viser det innledende utdraget fra feltdagboken at det å åpent uttrykke ens alevi-identitet er forbundet med ambivalens, og at alevi-identiteten dermed til en viss grad fremdeles er tabubelagt og ikke kan uttrykkes så fritt. Ali Çarkoğlu og Binnaz Topraks studie³⁰ for TESEV fra 2007 slår fast at folk i Tyrkia har begynt å uttrykke sin identitet friere enn tidligere, men at det fremdeles er uvanlig at alevier åpent uttrykker sin identitet offentlig. Dette stemmer godt med både mine observasjoner av ambivalens, men også med mine informanternes opplevelse av økt åpenhet rundt sin alevi-identitet.

Konklusjon

Det viser seg at alevi-identiteten hos alevi-migrantkvinner i stor grad samsvarer med den nasjonale alevi-diskursen hvor grensene mellom ”oss” (alevier) og ”de andre” (sunnimuslimer) understrekes samtidig som alevier fremstilles seg som åpne og humanistiske. I tråd med alevi-revitalisering som startet på 1990-tallet opplevde også alevi-kvinnene i min studie at de i dag kunne uttrykke sin alevi-identitet mer åpent, og at det å være alevi har gått fra å være noe skambelagt, og som tidligere ble skjult, til å være en kilde til positiv selvoppfatning og stolthet.

Blant migrant-kvinnene som hadde vokst opp i landsbyen var det større tendens til å beskrive *alevilik* som en gren av islam, mens generasjonen som har vokst opp i Izmir i økende grad beskriver *alevilik* som *insanlık*, humanisme. At den yngre generasjonen beskriver *alevilik* som *insanlık* og i større grad vektlegger menneskets egenverdi fremkommer også av hvordan de beskriver sin identitet. Dette er viktig da denne forståelsen også kan oppfattes som et argument for likestilling ved at *insan*, dvs. det å være et godt menneske, kommer foran det å være mann eller kvinne. For alevi-migranter som kommer fra patriarkalske landsbysamfunn kan alevi-diskursen og fremstillingen av alevier som åpne og humanistiske dermed ha potensial til å påvirke kjønnsrelasjoner og alevi-kvinnens posisjon innad i alevi-samfunnet, noe jeg vil diskutere i neste kapittel.

²⁹ Zülfikâr var Alis sverd, et symbol på sjaiislam, og dermed også et viktig symbol for aleviene.

³⁰ I TESEVs studie (2007) svarte 6.1 % av de spurte direkte at de var alevier, i motsetning til 3.9 % i en studie i 1999.

KAPITTEL 5: ALEVI-BETINGELSER OG ÆRESKODEKS

”Alevilik innebærer å kontrollere seg selv: ’eline, diline, beline sahip ol!’ (ha kontroll over dine hender, din tunge og dine lemmer). Du skal ikke gjøre noen vondt, du skal ikke lyve, og du skal ikke ha utenomekteskapelige relasjoner. Du må være ærlig og kunne stoles på.[...] Vi tenker ikke vondt om andre mennesker. For eksempel, fordi vi er alevi-kvinner tenker vi ikke på andre menn, og vi ser på andre menn som våre brødre. Vi gifter oss ikke to ganger i løpet av livet. Dersom man blir enke som følge av en dødsulykke er det greit å gifte seg på nytt, men ikke som resultat av skilsmisse. Frem til for et par år siden fantes det ingen skilsmisser i landsbyen. Kvinner og menn gifter seg uten å ha sex før ekteskapet.[...] Dersom det skulle bli kjent at kvinnen hadde sex før ekteskapet ville det medføre at mannens familie ikke ville ta henne i mot. Det finnes ikke æresdrap, men de ekskluderes.” Zehra (54 år).

Samtidig som alevi-revitaliseringen har forsterket og understreket alevi-identiteten som et motbilde av sunnimuslimer, har endringene i identitet og i forståelsen av *alevilik* også ført til at ideen om *insan* og *insanlık* har fått større betydning og vektlegges i større grad. I forlengelsen av alevi-diskursen, skillet mellom ”oss” og ”de andre” og den kollektive alevi-identiteten, finner vi alevi-kvinnen, som også berøres av fremstillingen om alevier som en motsats av sunnimuslimer. Det å være alevi-kvinne vil følgelig innebære motsatte karakteristikk fra det å være sunnimuslimsk kvinne; med andre ord vil alevi-kvinnen oppfattes som motbilde av den sunnimuslimske kvinnen. Mens bildet av den sunnimuslimske kvinnen er at hun er segrerert, underordnet og underlagt mannens kontroll, fremstilles alevi-kvinnen som fri, likestilt og ikke-segregert fra menns sfære. Samtidig viser det innledende sitatet at alevi-kvinnen defineres som mer enn en motsats til den sunnimuslimske kvinnen, den viser at også kyskheter og ærbarhet er sentrale verdier koblet til alevi-kvinnens identitet, men at disse anses som annerledes enn tilsvarende verdier hos den sunnimuslimske kvinnen.

Alevi-diskursens fremstilling av alevi-kvinnen inneholder andre verdier og idealer enn de verdiene som finnes i tyrkiske landsbysamfunn hvor æreskultur og kvinnens underordning er dominerende, noe som framkommer av det innledende sitatet. Hvordan forholder alevi-kvinnene i byen seg til de to ulike verdisettene med likestilling og frihet på den ene siden, og underordning og kontroll av kvinnen på den andre? Og påvirker alevi-revitaliseringen og identitetsendringene med den økte vektleggingen av *insan* og *insanlık* landsbyens æreskultur og kvinners underordning?

I dette kapitlet vil jeg forsøke å besvare disse spørsmålene gjennom å undersøke forholdet mellom *alevilik* og *namus*, ære. Min hypotese er at alevi-kvinner ser *namus* som en del av

alevilik, og at de følgelig oppfatter sin æreskultur som annerledes og særegen. Samtidig har identitetsendringene og alevi-revitaliseringen endret æreskonseptet (*namus*), slik at *namus* defineres mer i retning av *insan* og *insanlık*; med andre ord omslutter *namus* alle aspekter ved det å være et godt menneske, og kobles således til mer enn seksualitet.

Alevi-betingelsene: 'Eline, beline, diline sahip ol!'

Innledningsvis forklarte Zehra at *alevilik* handler om selvkontroll, hvorpå hun brukte det velkjente alevi-uttrykket '*eline, beline, diline sahip olmak*' for å forklare hva hun mente. Ifølge Gani Pekşen er "'*eline-beline-diline sahip olma*'³¹ - filosofien den viktigste filosofien for den som lever og som holder *alevilik* levende" (2007: 13) (min oversettelse). Uttrykket – filosofien, reglene, normene eller betingelsene, avhengig av hvem man konsulterer – kan oversettes med 'å ha kontroll over ens hender, ens lemmer og ens tunge'. Ettersom mine informanter omtalte '*eline, beline, diline sahip olmak*' som betingelser (*şartlar*) og ikke filosofi (*felsefe*) som Pekşen, vil jeg fra nå konsekvent bruke alevi-betingelsene for å referere til '*eline, beline, diline sahip olmak*'. På tyrkisk innebærer ordet *şart*, betingelse, også tanken om krav og konsekvenser, noe som i større grad gjenspeiler mine informanters forhold til '*eline, beline, diline sahip olmak*' mer enn begrepet filosofi, som i større grad gir inntrykk av valgfrihet (uten at konsekvenser er koblet inn). Forklaringene på alevi-betingelsene kan variere, men den vanligste er: ta ikke det som ikke tilhører deg ('ha kontroll over dine hender'), ha ikke utenomekteskapelige seksuelle relasjoner ('ha kontroll over dine lemmer') og lyv ikke ('ha kontroll over din tunge') (Shankland 1998: 19). Samtidig kan uttrykket innebære mer:

Depending on the interlocutor, they [the interpretations of '*eline, beline, diline sahip olmak*'] may go further, to stress the focus on the person (*insan*), and humanity (*insanlık*) that this philosophy implies. These conditions and ideas are not exclusively Alevi; they are present throughout Turkish culture as a whole, in the esoteric or Sufi side of Islam, where they are known as *edep*. But the Alevis have raised them to a jural level, so that they are explicitly a defining characteristic of their culture (Shankland 2003: 79) (min klammeparentes).

Alevi-betingelsene er altså kjent innen islamsk mystisisme, men hos aleviene har alevi-betingelsene utviklet seg til å bli selve kjernen for hva det vil si å være et fullkomment religiøst menneske (Shankland 1998: 19). Forankringen alevi-betingelsene har i islamsk mystisisme gjør at jeg – på tross av ulike syn hvorvidt alevilik er en religion eller ikke – velger å betrakte alevi-betingelsene som religiøst betinget.

³¹ Ha kontroll over dine hender, dine lemmer og din tunge.

Namus

Som Stewart påpeker er ære: “[...] a notoriously paradoxical topic, and one of its most famous puzzles is the effect that women’s behavior can have on men’s honor” (Stewart 1994: 107). I samfunn hvor ære er fremtredende, blir ære noe som er spesielt forbundet med menn (Wikan 2008, Stewart 1994), og ”kvinner inngår i sine menns ære, de bærer i seg menns ære” (Wikan 2008: 9). *Namus* er en form for ære som man enten besitter eller ikke – den kommer ikke i grader (Stewart 1994, Wikan 2008), og verdiene knyttet til *namus* – ærbarhet, dyd og kyskhhet – utgjør et normsystem som påvirker maktrelasjoner og som får konsekvenser for gruppeidentitet og opprettholdelse av grenser (boundaries) (Bates, et.al. 2001: 237-241). *Namus* har følgelig et kollektivt aspekt og det snakkes ofte om æresgrupper, dvs. grupper som deler æreskodeks (Wikan 2008). I følge Yurdakul er: “[n]amus is a type of sexual honor that presupposes physical and moral qualities that women ought to have. This type is associated with the shame of women and women’s families (i Sever, et.al. 2001: 10)”.

I Tyrkia finnes det en rekke ulike begrep for ære³² (Sever, et.al 2001), men den type ære som avhenger av kvinnens handlinger og som reflekterer mannens ære kalles *namus*. I Tyrkia, på samme måte som i Midtøsten forøvrig, vil familiens *namus* avhenge av at de kvinnelige familiemedlemmene opprettholder æreskodeks. Tyrkia skiller seg imidlertid ut fra andre samfunn og land i Midtøsten ved at kvinnen i det hun gifter seg blir ansvarlig for sin nye families (sin ektemanns og hans families) *namus* (Ølnes 2009, Kandiyoti 1988). At kvinnen går over til å representere mannens ære, innebærer følgelig at hans ære avhenger av hans evne til å beskytte og kontrollere kvinnen han er ansvarlig for. Dette betyr at fram til en kvinne gifter seg er hennes seksualitet under hennes families kontroll, mens hennes mann overtar kontrollen over hennes seksualitet når de gifter seg.

***Namus* som del av alevi-betingelsene**

I landsbyene i Tyrkia har patriarkalske strukturer og kvinnens underordning sammenheng med forestillinger og verdier knyttet til forståelsen av *namus*. Shankland (2003) beskriver relasjonene mellom kvinner og menn i en alevi-landsby på følgende måte:

Though the separation between men and women is less, the Alevi household social structure is similar to the Sunni. That is, the household head is, where possible, the senior male. Women, though they should be shown respect according to their age, are subordinate to men’s wishes, and expect to be treated accordingly (Shankland 2003: 95).

³² For detaljert oversikt over ulike æresbegrep i Tyrkia, se Sever og Yurdakuls (2001) artikkel (se spesielt side 10).

Shankland beskriver i tillegg til kvinnens underordning også patrilokale³³ husholdninger og kontroll av kvinnen – typiske trekk ved det klassiske patriarkiet (Kandiyoti 1988) – og viser at patriarkalske strukturer og betydningen av *namus* i tyrkiske landsbyer eksisterer uavhengig av om landsbyene er bebodd av alevier eller sunnimuslimere. Kontroll av kvinnen er derfor utbredt også hos alevier, men ifølge Shankland er det en viktig forskjell; mens sunnimuslimske menn utilslørt bruker islam som argument for å holde kvinner under menns kontroll, blir ikke islam brukt som argument på samme utilslørte måte av alevi-menn (Shankland 2003: 97).

[...] where a Sunni man might accuse a woman of *günah*, sinful conduct, if she does not obey her husband or fails to wear her headscarf, the Alevi use *ayıp*, a general word with a powerful connotation of 'not done', of transgressing a specific rule but with no religious overtones. The Alevi have other ways of expressing the control of women by men too: that a woman must not go out into the open spaces of the village simply because she is a woman, that women are equal to men but just a little bit weaker, that she must not cross a man's path because it causes bad luck to the man if she does so, that it destroys the household's honour, *namus*, if she is unfaithful, but none of these are rooted in their religious practice (Shankland 2003: 97).

Før jeg utdyper Shanklands sitat ønsker jeg å klarlegge et par ting angående Shanklands studie. Alevi-kvinnen er på ingen måte i sentrum for Shanklands etnografiske studie. Selv om jeg i utgangspunktet er enig i Shanklands slutning om at alevi-kvinnen ikke kan anses som helt likestilt alevi-mannen, er jeg uenig i argumentasjonen han bruker for å komme fram til denne konklusjonen. At *ayıp* (skam, vanære, unåde) brukes i stedet for *günah* (synd), for å vise til overtredelse av grenser trenger ikke bety at det *ikke* har et religiøst aspekt. Tvert i mot ble *namus* av mine informanter koblet direkte til *alevi-betingelsene* og dermed også til *alevilik*, noe som innebærer at *namus* får et religiøst aspekt. Ceren (73 år) og Reyhan (45 år) koblet *namus* til alevi-betingelsene på følgende måte:

"Namus betyr 'beline sahip ol!' ('ha kontroll over dine lemmer!'), og vær lojal mot din ektefelle! Fram til vi gifter oss tar vi ikke fremmede menn i hånden engang. Jentene våre er virkelig virkelig (understreker dette) jomfruer når de gifter seg. Inntil nylig hadde de ikke kjæresten, og useriøse kjæresteforhold (flørt yapmak) var helt umulig for dem, og de passet seg for ikke å snakke med andre menn." Ceren.

Mens Ceren på den ene siden understreker betydningen av ærbarhet og kyskheter som ideal, er hun samtidig klar over at det har skjedd endringer.

"Eline, beline, diline sahip olmak.... 'Bel' i dette uttrykket er tilknyttet namus. Namus er derfor en del av alevilik, og er ekstremt viktig for oss. Tap/fravær av namus kan føre til æresdrap i alevilik, og selv om mannen ikke drepte kvinnen, ville han forlatt henne." Reyhan.

³³ Patrilokalitet innebærer at en kvinne flytter hjemmefra for å bo med sin mann og hans familie når hun gifter seg (Bates et.al. 2001: 221).

Reyhan viser direkte til æreskodeks og betydningen av ære gjennom å fortelle om konsekvensene ved fravær av *namus*, og viser slik at *namus*, ære knyttet til kvinnens seksualitet og forbundet med visse handlingsnormer, også er forbundet med skam/vanære.

”Namus er så viktig at jeg alltid er bekymret for døtrene mine, for de er ikke gift, og jeg er redd for at det kan skje dem noe dårlig så de ikke lenger er/forblir jomfruer. I vår landsby har det ikke vært noen jenter som har hatt sex før ekteskapet.” Aysel (41 år)

Aysels sitat illustrer godt redselen for skam/vanære, og Wikan (2008) går faktisk så langt som til å foreslå at skam/vanære heller enn ære er det som først og fremst opptar og bekymrer folk i de samfunn i Midtøsten hvor redselen for skam/vanære er veldig stor.

Alevs (20 år) kommentar: *”Bizim namus farklıdır (vår namus er annerledes/forskjellig, implisitt: fra sunnimuslimers)”*, viser direkte til en forestilling om at aleviers *namus* skiller seg fra ”de andres”. Det er interessant hvordan alevi-kvinnene på den ene siden forklarer *namus* som del av alevi-betingelsene, noe som legitimerer æreskodeksen fordi den ved å være en del av alevi-betingelsene også er knyttet til ideen om det fullkomne religiøse mennesket. På den andre siden forholder alevi-kvinnene seg til *namus* og æreskodeks på samme måte som andre tradisjonelle landsbysamfunn i Tyrkia hvor forestillinger om *namus* og vanære dominerer og bestemmer hvilke handlingsnormer kvinner skal rette seg etter.

Ulike konsekvenser for utenomekteskapelige seksuelle relasjoner

Til tross for at *'beline sahip olmak'* i prinsippet gjelder alevi-mannen i like stor grad som alevi-kvinnen, fører *namus*, æren tilknyttet kvinnens seksualitet, til at utenomekteskapelige relasjoner i virkeligheten får ulike konsekvenser. Det vil derfor ikke være samme konsekvenser dersom en mann skulle ha sex utenfor ekteskapet, noe İncis (32 år) kommentar klart viser: *”Hvis menn har sex før ekteskapet eller er utro er det som 'skitten på hans hender' (elinin kiri), den kan vaskes vekk og forsvinner, og man tenker at det tilhører fortiden.”* Hüseyin (52 år) fortalte at: *”Menn besøkte bordeller når de var borte fra landsbyen, men ikke etter at de gifter seg.”* Det at Hüseyin påpeker at det ikke var greit for en mann å oppsøke bordeller etter å ha giftet seg har mest sannsynlig sammenheng med at ekteskap tradisjonelt er ansett som en hellig institusjon blant alevier (Bozkurt 1998: 89). Derimot kan det at sex før ekteskapet var mer akseptabelt for menn forklares med betydningen av jomfruelighet for kvinnen. Fliche (2005) påpeker at jomfruelighet handler om kvinnens evne til å overskride forbud, fordi en kvinne som har overskredet en grense anses å kunne gjøre det igjen med letthet:

She is sufficiently “strong” to be unfaithful to her husband. She is therefore too dangerous to marry. A wife must demonstrate submission to the social standards because her virginity not only represents the honour of the family, but also obedience to the social rules and acceptance of her role in safeguarding the virility of her husband (Fliche 2005: 41).

Til tross for at alevi-kvinnene fremhevet betydningen av ære, og at ingen kvinner i deres landsby hadde hatt sex før ekteskapet, fortalte İncis følgende: ”Jeg har hørt om en alevi-gutt og alevi-jente som hadde sex før ekteskapet. De giftet seg. Men det var en hemmelighet, og ikke alle visste om det”. Dette viser at det finnes kvinner som bryter æreskodeksen, og at det ikke nødvendigvis får de alvorlige konsekvensene alevi-kvinnene fortalte om. Hvorvidt denne alevi-gutten og alevi-jenta tilhører samme landsby som mine informanter, fikk jeg ikke vite.

Men hvordan forholdt alevi-kvinnene seg til at det var ulike konsekvenser for menn og kvinner? Spesielt to forklaringer ble gitt på hvorfor det var ”mer akseptabelt” at menn var utro: Den ene forklaringen var a) kvinner var moralsk overlegne menn og/eller hadde større selvkontroll; den andre var b) patriarkalske strukturer og økonomisk avhengighet.

a) Alevi-kvinner moralsk overlegne

Şengül (36 år): ”Kvinner er smartere enn menn, og hvis en mann er utro mot sin kone skyldes det den andre kvinnen.” Heller enn å fordømme menns brudd på alevi-betingelsen om ikke å ha utenomekteskapelige relasjoner fremhevet alevi-kvinnene verdier knyttet til *namus* og fremstilte menn som svake, naive eller mindre smarte.

Reyhan (45 år) forklarte menns utenomekteskapelige seksuelle relasjoner på følgende måte:

”Menn blir også sett ned på, men ikke i like stor grad som kvinner, for samfunnet tenker at han er en mann, og der hvor han har tilgang til en kvinne vil han gjøre det [ha sex]. Mannen kan ikke kontrollere seg selv.” Reyhan.

Nettopp fordi mannen mangler selvkontroll på dette punktet kan han heller ikke holdes ansvarlig for sine handlinger på samme måte som en kvinne. Ideen om mannens manglende kapasitet til å motstå kvinnen fører derfor til at kvinnene bidrar til å la menn fraskrive seg ansvar for sine handlinger, noe som reproducerer patriarkalske strukturer.

Makbule (46 år) forklarte utroskap på følgende måte:

”Gifte menn er utro med gifte kvinner, og disse kvinnene er oftest venner av familien som kommer på besøk. Disse kvinnene lurer mennene våre, fordi alevi-menn er veldig naive. Disse kvinnene er sunnimuslimske kvinner og de utnytter dem [mennene].” Makbule.

På samme måte som Makbule, påpekte flere av alevi-kvinnene at alevi-menn var utro med sunnimuslimske kvinner. Dette bidrar til å understreke forskjeller mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske kvinner, og tegner et bilde av alevi-kvinnen som moralsk overlegen. Dette bidrar til ytterligere å forsterke bildet av alevi-kvinnen som motsats av den sunnimuslimske kvinnen, og polariseringen mellom alevier og sunnimuslimer.

Selv om alevi-kvinnene bidro til å reprodusere patriarkalske strukturer og til å opprettholde kategoriene ”oss” og ”de”, var det flere av de yngre alevi-kvinnene som så ut til å ha et mer bevisst forhold til patriarki enn de eldre alevi-kvinnene. Mange uttrykte at de syntes det var urettferdig og dobbeltmoralistisk at kvinner og menn ble forskjellsbehandlet, noe Candans (16 år) kommentar: ”Jeg vil behandle jenter og gutter likt!” tydelig uttrykker.

b) Patriarkalske strukturer og økonomisk avhengighet

Reyhan (45 år) fortalte følgende:

”Det er selvfølgelig ikke greit dersom en mann er utro, men dersom det er en mann er situasjonen mildere, for hvis kvinnen ikke tjener penger må hun akseptere det. Det finnes kvinner som skiller seg, men disse kvinnene har en aller annen form for inntekt.” Reyhan.

Flere av informantene, og spesielt den yngre generasjonen alevi-kvinner oppvokst i Izmir, forklarte at økonomisk avhengighet var årsaken til at kvinner var tvunget til å akseptere menns utroskap.

Betül (35 år) beskrev årsaken til at utroskap fikk forskjellige konsekvenser slik:

”Det er forskjellige konsekvenser dersom en mann og en kvinne er utro. Hvis mannen er utro tier kvinnen; hun tilgir. Dette er på grunn av de patriarkalske strukturene i samfunnet, som gjør at kvinnen ikke kjemper i mot, og det skyldes økonomisk avhengighet til mannen. Hos alevier er ikke de patriarkalske strukturene så sterke, men det er fortsatt slik at mannen bestemmer.” Betül.

Det er interessant hvordan hun i en og samme setning fremhever at patriarkalske strukturer ikke er så fremtredende hos alevier, for så å si at det er mannen som bestemmer. Igjen kan dette sees i sammenheng med fremstillingen av alevi-kvinnen som motsats til den sunnimuslimske kvinnen. Følgelig vil alevi-kvinnene kunne oppleve ’sitt patriarki’ som noe eget og annerledes enn patriarkiet hos den sunnimuslimske befolkningen for øvrig.

Et fåtall alevi-kvinner hevdet at kvinner uansett ville bli hos mannen fordi de ikke ønsket å splitte familien. Skilsmisse er fremdeles negativt ansett i dagens tyrkiske samfunn, og blant alevier har som sagt ekteskapet vært en hellig institusjon som under ingen omstendigheter må

brytes (Bozkurt 1998: 89). Selv om patriarkalske strukturer dominerer i samfunnet og skilte kvinner stigmatiseres og får et dårlig rykte, er det et faktum at skilsmisser har begynt å skje blant alevier i bysamfunn (ibid), inkludert blant alevi-samfunnet mine informanter tilhørte. Selv om kvinnene mest sannsynlig ville blitt i sine ekteskap dersom mannen var utro, tyder Betül og Reyhans uttalelser på økt bevissthet rundt det at de lever i et patriarkalsk samfunn, men også bevissthet knyttet til kvinners muligheter og rettigheter.

Samtidig som mye tyder på økende bevissthet rundt likestilling, kvinners rettigheter og betydningen av patriarkalske strukturer, er det interessant at skilsmisse spesielt av førstegenerasjonsmigranter ble tolket som degenerering av familien, og degenerering av *alevilik*, og ikke i retning av at kvinner i større grad enn tidligere har mulighet, frihet og rett til å velge å bli i et ekteskap. Det kan synes paradoksalt at kvinnene på den ene siden reproduserer patriarkalske strukturer samtidig som de er bevisst det negative ved de samme strukturene. Kanskje er det mer riktig å se deres argumentasjon hvor de fremstiller seg som overordnet mannen som en måte å mestre og å overkomme den manglende likestillingen mellom kjønnene, og som åpenbart foreligger både innad i alevi-samfunn og i Tyrkia generelt. Kanskje gjenspeiler dette en overgangsfase fra verdier knyttet til tradisjonelle landsbysamfunn til moderne verdier representert så vel gjennom urbane bysamfunn som ved alevi-revitaliseringen.

Straff for brudd på æreskodeks – forenelig med *alevilik*?

I landsbyen kidnappet en mann en kvinne som var forlovet med en annen mann. Kvinnens familie lovet kidnapperen at han skulle få gifte seg med kvinnen han hadde kidnappet hvis han kom tilbake. Men da kidnapperen sammen med sin mor dro hjem til jentas familie, ble både kidnapperen og moren hans drept. Kvinnen fikk leve – og giftet seg med mannen hun opprinnelig var forlovet med.

-Omskrevet hendelse fortalt av flere ulike alevi-kvinner.

Selv om Reyhan fortalte at brudd på æreskodeks kan resultere i æresdrap, var de fleste opptatt av å understreke at æresdrap verken fantes eller ble akseptert blant folk fra landsbyen. Drapet jeg har beskrevet over, ble heller ikke omtalt som æresdrap av alevi-kvinnene selv. Enten det defineres som æresdrap eller ikke, så utfordrer det forestillingen om medlidenhet, humanitet og tilgivelse, som ligger i konseptet *insanlık*.

Yasemin (45 år) og Betül (35 år) fortalte følgende:

”Æresdrap finnes ikke hos oss fra landsbyen. Det finnes i øst, uavhengig av om de er alevier eller ikke. Det er viktig for oss at jenta må være jomfru, men vi prøver å være

frie. Hvis en kvinne ikke var jomfru da hun giftet seg ville hun ikke blitt drept, men hun ville vært under press og hun ville ha skammet seg. Vi er imot æresdrap; vi mener det skyldes mangel på utdanning.” Yasemin.

Betül la til: ”Æresdrap finnes ikke hos oss (dvs. blant folk fra landsbyen). Generelt finnes det ikke hos alevier, ikke hos tyrkiske alevier i alle fall – *jeg kan ikke svare for kurdiske alevier*”(min utheving).

Atatürk hadde som mål å skape en moderne stat, men overgangen brakte med seg en rekke motsetninger. Tradisjon stod i motsetning til modernitet og sekularisme til religiøs tenkning. Utvikling og modernisering gjaldt også i hovedsak vestlige deler av landet på bekostning av rurale områder i øst som ble neglisjert (Mango 2004, Ølnes 2009). Ser man disse forholdene sammen med alevi-revitaliseringen og forståelsen av *alevilik* som ensbetydende med moderne, sekulære og humanistiske verdier og redefineringen av alevi-identiteten som et motbilde av ”de andre” (sunnimuslimer), er det ikke vanskelig å forstå at æresdrap av alevi-kvinnene ble oppfattet som noe som skjer i de østlige, tradisjonelle delene av landet, og ikke hos alevier i byen (ensbetydende med moderne og humanistiske mennesker). At Betül sier at hun ikke kan svare for kurdiske alevier viser at skillet mellom ”oss” og ”de andre” også omfatter etniske skillelinjer.

Selv om samtlige av alevi-kvinnene i min studie fordømte æresdrap, fremhevet mange at brudd på æreskodeks ville føre til eksklusjon fra alevi-samfunnet, og ingen av kvinnene fordømte denne form for straff, som i praksis betyr ’sosial død’. Selv om Bozkurt hevder eksklusjon ”[...] has no meaning in urban society. Excommunication would merely mean that one more person has been lost to the Alevi community” (1998: 89), var det tydelig at dette var en fryktet straff, og en av alevi-kvinnene som i en periode på flere år hadde blitt ekskludert fra alevi-samfunnet hadde opplevd dette som en svært negativt påkjenning.

På mange måter framstår straffen ved brudd på æreskodeks og/eller alevi-betingelsene som uforenelig med alevi-diskursens verdier hvor humanistiske prinsipper som toleranse, frihet, likestilling mellom kjønnene og menneskets egenverdi fremheves og frontes. Şengüls (36 år) uttalelse illustrerer dette godt: ”[v]i respekterer alle mennesker, og har respekt for at folk lever på den måten de selv ønsker”.

Verdier og normer knyttet til *namus*, herunder kontroll og underordning av kvinnen, framstår som en motsetning til alevi-diskursens fremstilling av alevi-kvinnen som fri og likestilt alevi-mannen. Likevel, dersom det å overholde alevi-betingelsene forstås som ensbetydende med å

være et fullkomment religiøst menneske, vil det å overholde alevi-betingelsene samtidig innebære at man er en del av *aleviliks* normative dimensjon rundt ”det gode” (gjennom å være et godt menneske), slik jeg beskrev i forrige kapittel. Å bryte alevi-betingelsene vil følgelig innebære moralsk dekadens, og høre til det motsatte ytterpunktet, ”det onde”, som følgelig vil være uforenelig med *alevilik* som ensbetydende med ”det gode”. Selv om eksklusjon (eller æresdrap) ikke er forenelig med verdier som humanisme og toleranse, kan det likevel forklare hvorfor eksklusjon aksepteres og eksisterer blant aleviene.

Endringer i forståelsen av *namus*

Namus har til nå blitt beskrevet som ære koblet til kvinnens seksualitet, og at denne form for ære reflekterer mannens ære. Selv om *namus* for alevi-kvinner blir oppfattet som del av *alevilik*, samsvarer *namus* slik den har blitt beskrevet fram til nå i stor grad med definisjonen av ære koblet til kvinnens seksualitet. Som beskrevet i forrige kapittel har migrasjon og alevi-revitalisering imidlertid endret hva det vil si å være alevi i dagens urbane samfunn, og jeg vil nå presentere hvordan to ulike generasjoner alevi-kvinner beskrev *namus*, og undersøke hvordan deres definisjon stemmer overens med det teoretiske perspektivet fremlagt til nå. Jeg har lagt skillet mellom de to generasjonene til alevi-kvinner født før og etter 1975, dvs. over og under 35 år, da dette også i stor grad samsvarer med skillet mellom alevi-kvinnene som hører til første og andregenerasjonsmigranter.

***Namus* for alevi-kvinnene som vokste opp i landsbyen versus i byen**

”Namus er det viktigste konseptet i livet og omhandler alt. Kvinner har namus. Du kan se det dersom én kvinne ikke har namus, men alle menn er like. Menn har ikke namus. [ler] Menn er frie på alle områder ” Zeynep (37 år).

Måten Zeynep kobler ære og fravær av frihet er påfallende og viser til at betydningen av ære påvirker alle aspekter av livet. *Namus* ser ut til å være koblet til en konstant bekymring som frarøver frihet, en frihetsberøvelse menn ikke opplever.

Gizem (56 år) uttalte på lignende måte: ”*Namus* er veldig viktig. Det er viktigere enn ditt eget liv.” Alevi-kvinnene som hadde vokst opp i landsbyen beskrev generelt *namus* og betydningen av *namus* på samme måte som Zeynep og Gizem, som det viktigste konseptet i livet. Jeg ble derfor overrasket da jeg under et gruppeintervju med flere generasjoner ble vitne til uenighet mellom Hilal (74 år) og Nursen (28 år) angående hvor viktig betydningen av *namus* var:

Hilal: - ”Namus er det viktigste! Det kommer over alt annet!”

Nursen: - "Jeg ville si namus er veldig viktig."

Da jeg kommenterte at det er en forskjell mellom "viktigst" og "veldig viktig", for å peke på gradsforskjellene i svarene deres, nikket Nursen bekreftende og sa jeg hadde oppfattet svarene riktig, og gjentok at *namus* var veldig viktig for henne, men ikke viktigst. Generelt så det ut til at de yngre alevi-kvinnene, og spesielt de alevi-kvinnene som hadde vokst opp i Izmir, oppfattet *namus* som et viktig konsept i livet. De ville imidlertid ikke gå med på at det var det viktigste, slik alevi-kvinnene som hadde vokst opp i landsbyen gjorde. Dette kan tyde på at andre verdier har fått en viktigere og mer sentral rolle, eller at kvinnene ønsker å definere seg selv ut fra mer enn verdier knyttet til æreskodeks, noe alevi-revitaliseringen og vektleggingen av *insan* og *insanlık* ser ut til å ha bidratt til. Beste (29 år) forklarer *namus* på følgende måte:

"Eline, beline, diline sahip olmak' – å overholde dette er namus. Du skal ikke se på andre menn som menn, men se på andre som søstre og brødre. Du skal ikke snakke stygt om andre, du skal ikke stjele, du skal være forsiktig med hva du kler deg i og dekke til visse deler av kroppen. Namus er ikke bare seksuelle anliggende, men inkluderer også andre ting; ærlighet (dürüstlük) på alle områder. Jeg respekterer selvfølgelig også den seksuelle delen av namus, og jeg vil oppdra barna mine til å følge disse reglene." Beste.

Hennes forklaring representerer på mange måter en mellomstilling mellom den 'eldre generasjonens' og den 'nye generasjonens' måte å forstå *namus*. Det er interessant hvordan Beste (29 år), i motsetning til Ceren (73 år) og Reyhan (45 år), ikke bare forklarer *namus* som knyttet til '*beline sahip olmak*' (å ha kontroll over ens lemmer'), men knytter det til alevi-betingelsenes tre deler i sin helhet.

Som forklart tidligere kan det å overholde eller leve etter alevi-betingelsene dreie seg om å understreke *insan* og *insanlık* og tolkes som tegn på å være et fullkomment religiøst menneske. I stor grad så det ut til at *namus* for alevi-kvinnene som hadde vokst opp i byen var blitt ensbetydende med alevi-betingelsene, og at disse ble forstått som *insan* og *insanlık*, noe İnci (30 år) og Hülya (22 år) tydelig viser:

"Namus betyr å være ærlig [...]. Det er ikke bare seksuelt betinget. Det største i livet er å være ærlig (dürüst olmak). Det viktigste er ærlighet, for namus er ikke mellom dine to ben. Barn har namus. Generelt har ikke verken menn eller kvinner namus. Barn er uskyldige (masum³⁴), de er som engler." İnci.

"For meg er namus mer enn at man ikke skal være utro og ikke kun koblet til det seksuelle. Dersom du har et rent hjerte og ikke tenker vondt om andre; da har du namus." Hülya.

³⁴ Masum betyr uskyldig, men slik jeg fikk forklart ordet bar det også elementer av renhet og det å være fri for synd.

Begrepet '*dürüst olmak*' som betyr 'å være ærlig' bærer også i seg undertoner av renhet (fri for synd) og det å være rettskaffen og korrekt. Denne forestillingen om renhet knyttet til *namus*, ser både for İnci og Hülya ut til å være koblet til ideen om *insan-ı kâmil*, det fullkomne/perfekte mennesket. Men samtidig viser Alev (20 år) at alevi-kvinnene er klar over at deres definisjon ikke samsvarer med samfunnets for øvrig: "[...]Det å være et dårlig eller ondt menneske er å være et menneske uten *namus*. Men for øyeblikket (i samfunnet) er det mest relatert til sex."

Det at *namus* går fra å være knyttet til æreskodeks med konkrete handlingsnormer til å symbolisere en metafysisk dimensjon tyder på flere ting. På den ene siden kan den yngre generasjonens forståelse av *namus* føre til at de stiller høyere krav til seg selv og andre kvinner, da *namus* ikke lenger blir ansett som "kun" koblet til seksualitet, men får en rekke tilleggsverdier og normer kvinnene må forholde seg til. Å etterstrebe det fullkomne kan derfor føre til at den yngre generasjonen alevi-kvinner legger et større press på seg selv enn tidligere. På den andre siden kan det at *namus* forklares som *insanlık* og *insan* føre til en erkjennelse og aksept for at ingen er perfekte, og med dette skape rom for å feile, for å være menneskelig, på en annen måte enn generasjonen oppvokst i landsbyen har vist. Og i det *namus* knyttes til *insan* visker det ut betydningen av kjønn, noe som innebærer at verdiene koblet til det å være et godt menneske vil omslutte og gjelde også menn. Dermed fører den nye forståelsen av *namus* til at kvinner kan begynne å legge press på patriarkalske strukturer og kreve likestilling basert på nettopp *aleviliks* ideologi.

En annen måte å beskrive endringene som har skjedd i forhold til æreskonseptet *namus* er Stewarts (1994) beskrivelse av overgangen fra ekstern til intern ære:

The processes that people have in mind when they refer to the transition from external to internal honor involves changes in both these things: honor (in their view) comes to be naturally internal in that the word refers to a person's qualities rather than what others think of those qualities; and it becomes morally internal in that the qualities on which honor is based come more and more to be moral virtues. It is important to observe that these (alleged) changes are logically independent of each other. The word 'honor' might have remained naturally external in that it meant something like reputation, while becoming morally internal in that the reputation in question came to be one for certain moral virtues (Stewart 1994: 42).

Selv om endringene i æreskonseptet medfører større press på alevi-kvinnene i form av at de stiller flere krav til seg selv, vil endringene i forståelsen av *namus* også innebære at alevi-kvinnene beveger seg vekk fra den tradisjonelle æreskodeksen. Den nye måten å forklare *namus* forteller mer enn at det har oppstått endringer blant ulike generasjoner alevi-kvinner,

den gjenspeiler også den religiøse inderliggjøringen som i økende grad har blitt en trend i Midtøsten.

Konklusjon: *Namus* – fra æreskodeks til *insan-ı kâmil*

Å forstå *namus* som en del av *alevilik* fører til at alevi-kvinner anser sin *namus* som særegen og annerledes enn sunnimuslimers *namus*. Spesielt for den eldre generasjonen alevi-kvinner bidrar forståelsen av *namus* som annerledes dermed til å opprettholde og reprodusere grensene mellom ”oss” og ”de andre”. Alevi-kvinnenes *namus* oppfattes følgelig også som bedre, noe som bidrar til at de kan innta en moralsk overlegen posisjon overfor sunnimuslimere, men også overfor alevi-menn. Fordi *namus* hos aleviene er koblet til religiøsitet gjennom å være del av alevi-betingelsene, og som del av prosessen mot å bli et fullkomment religiøst menneske, anser alevi-kvinner sin æreskodeks som legitim og nødvendig. Brudd på æreskodeks vil derfor også samtidig bety brudd på alevi-betingelsene.

At *namus* har endret seg til å være noe som også omslutter og gjelder menn kan føre til at alevi-kvinner begynner å bryte med de patriarkalske strukturene innad i alevi-samfunnet, og at ideen om kjønnes likestilling i *alevilik* kan få betydning ut over den rituelle praksis hvor kjønne ber sammen. Endringene i forståelsen av *namus* fører også til at kvinner har begynt å utfordre patriarkalske strukturer. Dette vil jeg utdype nærmere i de neste to kapitlene som handler om endringer i relasjoner og endringer i ekteskapsmønster. Der vil jeg vise de fysiske manifestasjonene av de ideologiske endringene jeg har presentert i dette kapitlet.

KAPITTEL 6: MIGRASJON OG PATRIARKI

Hvordan påvirker migrasjon patriarkalske strukturer?

Migrasjon fra landsby til by har medført store endringer i familieorganisering. Aleviene har, som andre migranter som har flyttet fra landsby til by, opplevd en oppløsning av den tradisjonelle patrilokale og hierarkiske familiestrukturen som finnes i landsbyen. I patriarkalske samfunn som Tyrkia, vil migrasjon dermed kunne påvirke de patriarkalske strukturene gjennom å endre familie- og kjønnsrelasjoner, eller endre idealer. Dette vil igjen kunne føre til forandringer som kan påvirke kvinners stilling på ulike måter.

Erman har gjort studier (1998a, 1998b, 2001) av migrantkvinner i Tyrkia, og en del av kvinnene i hennes studier er alevier. Erman mener alevi-kvinner hører til gruppen migrantkvinner som oppnår mer autonomi og makt i sine familier etter å ha migrert, og hevder dette blant annet henger sammen med *alevilik* (1998a: 161). Til tross for migrantkvinnenes ulike grad av autonomi og makt fungerer de likevel innen det Kandiyoti omtaler som "klassisk patriarki" (Erman 1998a: 162). Patriarki kan defineres som: "A system of social structures and practices in which men dominate, oppress and exploit women" (Walby 1990: 20). Kandiyoti (1988) klassifiserer den type patriarkalske strukturer som finnes i Midtøsten, herunder også Tyrkia, som "klassisk patriarki". "Klassisk patriarki" innebærer en patrilokal husholdning som oftest er forbundet med jordbrukssamfunn, og hvor kontroll og underordning utøves på tvers av kultur og religion. Trekk ved det klassiske patriarkiet er at jenter giftes vekk i ung alder og at svigerfar er overhodet i husholdningen. Kvinnene er underordnet alle menn i familien, samt eldre kvinner, og da spesielt svigermor (Kandiyoti 1988: 278).

Mye peker i retning av at alevi-kvinnene i min studie, på samme måte som andre migranter, lever under patriarkalske strukturer hvor de fremdeles er underordnet menn, og hvor manglende likestilling foreligger. Så vidt jeg vet stilte ingen av kvinnene opp til intervju uten mannens tillatelse. Som nevnt i kapittel 2 opplevde jeg også at kvinner som først hadde sagt ja til å bli intervjuet senere trakk seg fordi de ikke fikk tillatelse av ektefellen. Andre og mer subtile eksempler er dør/ringeklokker hvor kun mannens for- og etternavn stod skrevet, eller

at mange av kvinnene oppvokst i landsbyen omtalte ektefellen som ”*beyim*”, som direkte oversatt betyr ”min herre”, i stedet for ”*eşim*³⁵”, ”min ektefelle”.

Menn derimot uttrykte at det var likestilling mellom alevi-kvinner og alevi-menn, og at alevi-kvinner ikke er undertrykt. Dette ble ofte fremhevet i motsetning til deres oppfattelse av sunnimuslimske kvinner. Fedre som hadde forlovede døtre som jobbet, mente at deres døtre og kommende svigersønner måtte dele og bære likt ansvar for hjemmet. Menn fremhevet også at de hjalp til med husarbeid og matlaging, noe som fikk enkelte ektefeller og døtre til å trekke på smilebåndet i uenighet. Her vil jeg påpeke at mange menn arbeidet seks dager i uken, hvor de dro hjemmefra tidlig om morgenen og kom hjem sent på kvelden. For menn i en slik arbeidssituasjon er det derfor realistisk sett umulig å ta stor del i husarbeidet og bør ikke forstås som om menn motsetter seg å hjelpe til hjemme. Derimot tyder mennenes uttalelser på at de har en forståelse av likestilling som et mål på det riktige, og at dette innebærer å hjelpe til hjemme.

Mine informanter var selv klar over og påpekte at de levde under patriarkalske strukturer både i samfunnet og i sine familier. Å diskutere hvorvidt patriarkalske strukturer eksisterer blant alevier har derfor liten hensikt. I stedet er målet med dette kapittelet å besvare hvorvidt migrasjon har ført til å svekke eller å forsterke av patriarkalske strukturer hos alevi-migranter. Med utgangspunkt i migrasjon vil jeg undersøke hvordan endringer i familieorganisering har påvirket relasjoner og idealer i alevi-familien.

Landsbyen i en migrasjonskontekst

”Vår arv er migrasjon” uttrykte Ali (55 år), en av mine informanter, resignert og fremstilte migrasjon som en skjebne. I Tyrkia skapte den raske industrialiseringsprosessen på 1950-tallet en ny migrasjonsbølge fra rurale anatolske regioner i øst til industriområder i vest (Altinyelkin 2009: 150). Mine informanter fortalte at migrasjon fra deres landsby til Izmir startet på 1960-tallet, noe som kan stemme godt overens med økningen i den interne migrasjonen i Tyrkia for øvrig i dette tidsrommet. Som vanlig praksis i migrasjonssammenheng migrerte mennene i landsbyen først og ble i byen til de har fått spart nok penger til å hente kone og barn, noe som kunne ta måneder eller år (Graves et.al. 1974: 129). En annen av mine informanter, Hüseyin (52 år), fortalte følgende om livet i landsbyen:

³⁵ *Eş* betyr ektefelle, motstykke, en i et par (se ordbok: Redhouse büyük elsözlüğü). Ordet innebærer altså en halvdel av en enhet, og hvor hver del har like stor verdi.

”Vi drev med jordbruk, men det ga ingen fortjeneste. Vi begynte å migrere. Vi hadde dyr, men så fikk vi ikke tillatelse av staten til å la dyrene gå i skogen og beite; det ble forbudt. [...]. Om vinteren kunne vi ikke jobbe, for da var det for mye snø. Vi begynte å migrere, så vi kunne få oss jobb. Overalt i landsbyen ble som skogen. For eksempel, på grunn av migrasjon ble det færre mennesker i landsbyen, og dermed stengte staten skolen.” Hüseyin.

I tillegg opplevde de, som eneste alevi-landsby i et sunnimuslimsk konservativt område, å bli ekskludert og marginalisert fra det sunnimuslimske samfunnet utenfor landsbyen:

”Det var vanskelig å leve i landsbyen, og vi var redde for å gå utenfor landsbyen. Da ble vi kalt kızılbaş og vi kunne ikke svare noe tilbake, for da ble vi slått; for du var alene, og de var mange (sammen)”Hüseyin.

Marginalisering og eksklusjon bidro negativt til at menn ikke fikk arbeid i områdene rundt og utenfor landsbyen og ble trukket fram som en viktig migrasjonsfaktor av mine informanter. Dette stemmer godt overens med Shanklands (2003) studie som hevder at alevienes marginaliserte posisjon i samfunnet er en årsak til at en større andel alevier enn sunnimuslimer fra landsbyer migrerer.

Hierarkiske relasjoner i den patrilokale husholdningen

I tyrkiske landsbyer, som også kan betegnes som jordbrukssamfunn, har patrilokalbostedsform vært vanlig (Kandiyoti 1977). I den patrilokale bostedsformen dominerer den patrilineære avstamningen og kvinner har som følge av dette en begrenset rolle (Kandiyoti 1977: 61). Den patrilineære avstamningen får også konsekvenser for relasjonen *gelin*, brud/svigerdatter, har til mannens familie:”In the female nexus of the traditional household, the most critical relationships are between in-marrying strangers and the male-headed household” (Kandiyoti 1977: 62). I den tradisjonelle patrilokale husholdningen eksisterer et hierarki hvor den nyeste bruden er underordnet sin svigerfar, mennene i familien, sin svigermor og svigerinner med mer ansiennitet enn henne selv (ibid). Også blant aleviene i min studie var patrilokalitet vanlig, selv om det ble påpekt at patrilokalitet også var økonomisk betinget, og at ektepar i landsbyen ville bygge og flytte inn i eget hus dersom og når økonomien tillot det.

Det at menn begynte å migrere før kvinner og barn skapte en generasjon kvinner og barn som levde i landsbyen uten ektefelle/far store deler av livet. Den samme generasjonen døtre som vokste opp uten far, giftet seg så med menn som de i mange tilfeller var adskilt fra i en årrekke før de begynte å leve sammen i Izmir. De aller fleste av mine informanter bodde i svigerfars/farfars husholdning mens ektefellen var bortreist, men noen levde i separate husholdninger. Hvordan påvirket adskillelse fra ektefeller/fedre de hierarkiske relasjonene i

den patrilokale husholdningen? Gamze (47 år), Canan (43 år) og Zeynep (37 år) vokste opp i landsbyen uten tilstedeværende fedre. Gjennom deres historier vil jeg vise generelle tendenser i mine informanternes opplevelse av å vokse opp uten fedre og hvordan dette påvirket mødrenes stilling i den patrilokale husholdningen.

Fravær av far – begrensning av døtre

Gamze (47 år), Canan (43 år) og Zeynep (37 år) forteller

”Jeg minnes ikke barndommen min som noe veldig bra. Jeg hadde det vanskelig, for moren min ville ikke gjøre ting for oss. Pappa var i Tyskland i 20-25 år. Jeg bodde sammen med mamma og søsknene mine. Da pappa kom til landsbyen kunne jeg ikke klemme ham, han var som en fremmed for meg. Jeg kunne heller ikke klemme mamma. På grunn av alt arbeidet i landsbyen kunne hun [mamma] ikke vise så mye kjærighet. På den tiden kunne vi ikke snakke så mye sammen, mamma var en streng person – og det var pappa også.” Gamze.

Fravær av far medførte større arbeidsmengde og utvidet arbeidsområde for mor, mindre tid til barna og dermed et mer distansert forhold til dem. Gamze mente for eksempel at avstanden og mangelen på fortrolighet til egne foreldre førte til at hun selv ikke har klart å vise sine barn kjærighet og hengivenhet åpent, og at hun i oppdragelsen av sine døtre har begrenset dem mer enn hun egentlig har ønsket.

På samme måte som Gamze, uttrykte mange av kvinnene som i den første migrasjonsfasen faller i kategorien døtre, at de som barn hadde et sterkt og intenst savn etter faren, men når han var hjemme, var han som en fremmed. Dette vitner om motstridende følelser, hvor savnet etter faren kan oppfattes som et uttrykk for lengselen etter en farsfigur snarere enn tilstedeværelsen av den biologiske faren. Deres referansepunkt til hva en farsfigur er – eller bør være – ligger i det de har sett hos andre, og vil derfor innebære en rekke ideelle forestillinger de har tatt med seg når de skulle forme egne familier.

Canan skildret en isolert og vanskelig oppvekst:

”Pappa var ikke sammen med oss, for han jobbet i Tyskland. Jeg bodde sammen med mamma, brødrene og søstrene mine, bestemor og bestefar. Bestefar var så streng at han ikke tillot meg å leke ute på gaten med vennene mine. Jeg fikk ikke ha kontakt med noen. Jeg fikk bare gjøre husarbeid og jobbe i hagen.” Canan.

Zeynep fortalte en lignende historie og utdypet hvorfor hun var mer begrenset enn andre jenter som vokste opp sammen med sine fedre:

”Det er vanskelig å leve uten far, for alt blir mye mer begrenset. Når du er på besøk hos naboer ser du at de er sammen med sin far. Selv er du ikke så fri, selv ikke i ditt eget hjem, fordi moren din er ansvarlig for deg. Hadde jeg hatt sjansen til å leve

sammen med moren og faren min ville vår [min og mors] kommunikasjon vært annerledes. Jeg tror jeg ville hatt det friere dersom far var der. Mor ville latt far bestemme enkelte ting, og hun ville vært mer avslappet. Hjemme hos oss var det faktisk ikke mor som kunne bestemme fritt, for hennes valg og avgjørelser ble påvirket av hennes svigerforeldre og slektninger. Mamma måtte ta seg av sine barn, og hun var ansvarlig for sine barn og sin manns familie.” Zeynep.

Felles for de fleste av kvinnene som vokste opp uten far, slik som Gamze, Canan og Zeynep, var historier om strenge, stressede og kontrollerende mødre og mødres avmakt og underordning i det patrilokale hierarkiet. Fraværet av ektefelle førte til et større ansvarsområde for kvinnen, som alene måtte ta ansvar for oppdragelsen av sine barn, inkludert ansvaret for eventuelle feiltrinn begått av barna. Økt ansvarsområde for mor fikk spesielt konsekvenser i oppdragelsen av døtrene. Døtres feiltrinn ville ikke bare kunne gjenspeiles på mor, som mislykket i morsrollen og som oppdrager, men det ville også kunne berøre familiens ære, og dermed den sosiale anseelsen til ektefellens familie.

At mødre begrenset spesielt sine døtre har også sammenheng med mødrenes underordnede posisjon som inngiftet brud, *gelin*. Det at mødre fikk et økt ansvarsområde medførte samtidig at de ble ansvarlige for alle feiltrinn som kunne begås. Mødrenes strenge og økte kontroll av sine døtre kan derfor ha vært en strategi for å forsøke å forhindre eventuelle feiltrinn. Slik sørget de også indirekte for ikke å forverre sin egen allerede underordnede posisjon. Altså kunne mødre gjennom å ta på seg rollen som patriarkiets voktere beskytte sin underordnede posisjon som *gelin* og familiens sosiale anseelse. Dette tyder på at migrasjonens første fase, hvor kun menn reiste fra landsbyen, forsterket patriarkiet og kvinners underordning og resulterte i en internalisering av patriarkiet.

Familieorganisering i den urbane kontekst

I Izmir i dag er husholdningene organisert på en annen måte enn i landsbyen tidligere. Den vanligste bostedsformen for migrantene i min studie var i leilighetskomplekser bestående av flere etasjer de selv hadde fått bygget. Her bodde oftest far og gifte sønner i hver sin leilighet/etasje, med sine respektive familier. Matrilokalitet³⁶ forekom imidlertid også, hvor en gift datter bodde i egen leilighet i samme leilighetskompleks som sin far og brødre. Bostedsform var i stor grad avhengig av migrantenes økonomiske situasjon, og det fantes også migranter som kun bodde med kjernefamilien i leilighetskompleks med migrantfamilier fra andre områder av landet.

³⁶ Matrilokalitet innebærer at en mann flytter inn til sin kone og hennes familie når han gifter seg (Bates et.al. 2001).

Den nye familieorganiseringen hvor kjernefamilien lever i adskilte leiligheter, har altså ført til fragmentering av storfamilien/husholdningen i mindre enheter. Den nye bostedsformen innebærer generelt at nygifte par i dag ikke lenger må bo sammen med mannens familie, men flytter inn i egen leilighet hvor de styrer sin egen husholdning fra starten av. Blant alevi-kvinnene i min studie var det spesielt førstegenerasjonsmigranter som hadde bodd sammen med sine svigerforeldre rett etter at de hadde kommet til Izmir. Blant andregenerasjonsmigrantene var det vanligere at de flyttet inn i egne leiligheter fra starten av.

En annen viktig forandring er at familier nå er gjenforent ved at far bor sammen med kone og barn. Mange av disse fedrene (og mødrene) har selv hatt en oppvekst uten far som følge av migrasjon. Mange av dagens fedre har derfor ikke direkte erfart hvordan forholdet mellom sine mødre og fedre har vært, men har dannet et ideal for hvordan mor-far-barn-relasjoner bør være. Nye idealer sammen med at interaksjonen og sosialiseringen i familien endres i en urban kontekst, innebærer at oppdragelsen av barn endres fra en autoritær³⁷ til en autoritativ³⁸ form (Kağıtbaşı 2002). Dette vil kunne være medvirkende årsaker til endring av familiestruktur og indirekte være med å utfordre patriarkalske strukturer.

Jeg vil nå presentere mine informanters opplevelse av sine familierelasjoner før og etter migrasjon og diskutere relasjonen mellom: a) svigerforeldre og *gelin* (inngiftet brud), b) ektefeller og c) foreldre og barn.

a) Svigerforeldre og *gelin*

Zeynep (37 år), Betül (35 år), İnci (30 år) og Aylin (38 år) – fire beretninger:

Blant kvinnene i min studie forelå en oppfatning om at deres posisjon i familien i dag var bedre enn den kvinner hadde i landsbyen tidligere. Zeynep illustrerte kvinners posisjon i ekteskapet i dag ved å sammenligne den med alevi-kvinnens underordnede posisjon i landsbyen tidligere:

”Jeg er i følge mine foreldre heldigere når det gjelder ekteskap,[...] (for) jeg har hatt det litt friere sammenlignet med mamma. Men i dag er ekteskapene enda mer frie. Jeg bodde sammen med mine svigerforeldre i to år, men jeg var ikke så begrenset som mamma var i begynnelsen av sitt ekteskap. For eksempel hadde ikke bruden (gelin) før

³⁷ Autoritær oppdragelsesstil innebærer at foreldre har en autoritær væremåte overfor barnet. De stiller strenge krav til barnets oppførsel, bruker mye straff i oppdragelsen og er lite flinke til å imøtekomme barnets behov. En slik oppdragelse avler lydige barn, men som mangler internaliserte normer for rett og galt (Ulvund 2004: 82).

³⁸ Autoritativ oppdragelsesstil innebærer at foreldre er myndige overfor barnet. De har klare grenser overfor barnet, samtidig som de har god kommunikasjon med barnet og vektlegger å forklare hvorfor barnet ikke får lov til forskjellige ting. Barn av autoritative foreldre utvikler i større grad internaliserte normer for rett og galt og klarer seg bedre sosialt og intellektuelt (Ulvund 2004: 83-83)

i tiden lov å snakke foran sin svigerfar de første to årene av ekteskapet. Bruden hadde heller ikke lov til å spise foran sin svigerfar. Det var en måte å vise respekt på. Bruden hadde heller ikke lov til å snakke med sin svigerfar før det hadde gått syv år.” Zeynep.

Å kontrastere dagens situasjon med en fortidig og ekstrem patriarkalsk norm, sier noe om tre ulike aspekter ved kvinnens posisjon. På den ene siden kan kvinnenes kontrastering tolkes som en måte å vise et brudd med – og avstand fra – fortiden. Gjennom å ta avstand fra fortiden viser Zeynep at det har skjedd endringer i normer, verdier og idealer og at kvinner i dag har en friere posisjon. På den andre siden kan fremstillingen av kvinnens ekstremt underordnede posisjon i fortiden tolkes som et slags forsøk på å overbevise kvinner om å være takknemlige og tilfreds med posisjonen de har i dag, og et indirekte signal om ikke å etterstrebe en enda friere posisjon.

Til tross for endringene i kvinners posisjon var det likevel varierende grad av frihet og autonomi i kvinnenes liv, og relasjonen mellom svigermor og svigerdatter var ofte konfliktfylt og anstrengt. Betül tilhørte gruppen førstegenerasjonsmigranter som bodde sammen med sine svigerforeldre de første årene etter at hun kom til Izmir. Som Erman påpeker kan det være belastende for kvinner å flytte inn i svigerfars husholdning i byen (1998a: 153). For Betül, som i tillegg hører til generasjonen som har opplevd overgangen fra storfamilien til kjernefamilien, har det vært enda vanskeligere. Betül skildret sitt forhold til sin svigermor på følgende måte:

”Når min svigermor kommer setter hun seg på en stol, mens vår tradisjon fra landsbyen er å sitte sammen på gulvet. Vi andre sitter på gulvet. Og når hun har drukket opp teen ber hun ikke om mer, men venter til jeg ser det slik at hun kan bli servert. Min svigermors forhold til sin andre svigerdatter er annerledes. Hun drar på besøk og hjelper henne med å vaske opp. Hun ber om mer te og venter ikke på at svigerdatteren skal servere henne. Hun forskjellsbehandler oss. Jeg blir sint på dette, men jeg prøver ikke å la det gå utover min svigerinne.” Betül.

Det anstrengte forholdet til svigermoren startet allerede på den tiden de bodde sammen, men ble ytterligere forverret da Betül og mannen valgte å flytte inn i egen leilighet. Til tross for at de kom til å bo i samme leilighetskompleks var svigermoren sterkt imot at Betül og mannen skulle bo i egen leilighet. Ved å trosse svigermoren har de også utfordret de hierarkiske maktrelasjonene i den tradisjonelle patrilokale husholdningen. Gjennom å sitte på en stol, eller å vente på å bli servert, inntar svigermoren en formell holdning og væremåte og skaper således distanse i relasjonen til svigerdatteren. Dette er ikke bare en måte å protestere på, hvor hun markerer og understreker sin misnøye hvor hennes maktposisjon utfordres, det kan også tolkes som en maktkamp hvor hun gjennom å tvinge svigerdatteren inn i en underordnet posisjon viser sin makt. Svigerdøtrenes posisjon i denne familien er interessant også fordi de

ikke samsvarer med de hierarkiske relasjonene i den tradisjonelle patrilokale husholdningen, som tilsier at Betüls posisjon skulle vært bedre som følge av at hun har lengre ansiennitet i familien enn den andre svigerdatteren. Dette viser at det er rom for fleksibilitet i de hierarkiske relasjonene, og at relasjonene redefineres og tilpasses den urbane kontekst.

Da den andre svigerdatteren kom inn i familien kunne hun og mannen fra starten av flytte inn i en ferdigbygget leilighet i samme leilighetskompleks. I dette tilfellet har svigermorens makt ikke blitt utfordret, og svigerdatteren har dermed heller ikke utgjort noen trussel for svigermorens posisjon. Det er også nærliggende å tenke at svigermoren fram til da hadde erfart og forsonet seg med tanken om separate husholdninger, og at dette har bidratt til at hun har kunnet håndtere situasjonen annerledes. Gjennom å flytte inn i egen leilighet unngår paret å utfordre maktstrukturene i patriarkiet direkte. Dette betyr imidlertid ikke at svigerdøtre er fri fra svigerfamiliens kontroll, noe İnci og Aylins uttalelser vitner om:

”Da jeg giftet meg flyttet jeg inn i denne leiligheten. Svigerforeldrene mine bodde allerede i etasjen under. Etter at jeg hadde sendt mannen min på jobb om morgenen, måtte jeg gå ned til svigerforeldrene mine og spise frokost sammen med dem. Så måtte jeg bli der til kvelden. Jeg måtte spise alle måltider sammen med dem. Jeg var der helt til kvelden, til mannen min kom, og da måtte vi sitte enda litt til, til midnatt. De tenkte ikke på at vi var nygift og kanskje ville være litt alene sammen eller slikt... Etter åtte måneder ville min svigermor at vi skulle gå til vår egen leilighet og spise separate måltider. Så ble jeg gravid. Ni måneder senere begynte mine svigerforeldre å komme hit; for det var her babyen var.” İnci.

İnci er født i Izmir, og hører til kategorien andregenerasjonsmigranter. I hennes beskrivelse av hvordan det var å komme inn i familien fremkommer tydelig svigerfamiliens makt og hennes egen avmakt og underordning. Avmakten *gelin* har i forhold til sin svigermor illustreres godt gjennom Betüls uttalelse: ”Du vet; tiden er den beste kuren. På tyrkisk har vi et ordtak: ”hvis du ikke har anledning til å forandre på ting, så forlat det.” Men siden jeg ikke kan forlate det; blir jeg”.

Svigermor kontrollerer og setter premissene for omfanget av parets privatliv ut fra eget ønske og behov. Aylin, som i likhet med Betül har et anstrengt forhold til sin svigermor, viser at den sosiale kontrollen har fått nye uttrykksformer:

”Jeg har fortalt veldig lite om disse hendelsene til min egen familie for jeg har ikke egen mobiltelefon, og vi har ikke kunnet være alene sammen. Her hjemme er telefonene parallellkoblet mellom etasjene, noe som gjør at jeg risikerer at andre kan høre samtalene mine. Når jeg snakker med familien min på telefonen, pleier min svigermor å ta opp røret for å høre på samtalene mine. Og når vi drar i bryllup kan jeg ikke sitte sammen med min familie, fordi det er tradisjon at kvinnen sitter med mannens familie.” Aylin.

İnci og Aylin viser at *gelin* i dag fremdeles har en underordnet posisjon i det patriarkalske hierarkiet, men at underordningen og svigerfamiliens sosiale kontroll har fått nye uttrykksformer. Å bo i separate leiligheter har medført at svigermor ikke lenger har mulighet til å utøve makt og kontroll på samme måte som tidligere, men hvorvidt dette tyder på at svigermors makt og kontroll er redusert er vanskelig å fastslå. Det ser heller ut til at endret bostedsform har ført til at nye former for sosial kontroll har oppstått.

Til tross for adskilte boenheter var brudens relasjon til sine svigerforeldre – og spesielt svigermor – fremdeles preget av spenning. *Gelin* har fremdeles en underordnet posisjon i mannens familie og er fremdeles i stor grad underlagt svigermors kontroll og makt. De fysiske grensene leilighetene tilbyr ser i liten grad ut til å innvirke på og å redusere svigerfamiliens kontroll.

b) Ektefeller

Zeynep (37 år), Betül (35 år), Zeliha (35 år) og İnci (30 år)

I motsetning til effekten den fysiske avgrensningen adskilte leiligheter har for relasjonen mellom svigerforeldre og *gelin*, ser det ut til at de fysiske grensene spiller en større rolle for relasjonen mellom ektefeller. I motsetning til kvinnens klare underordnede posisjon i forhold til sin ektefelle i den tradisjonelle patrilokale husholdningen, beskrev migrantkvinnene i min studie at de hadde opplevd endringer i relasjonen til ektefellen etter at de hadde migrert. Både første- og andregenerasjonsmigrantene mente at de opplevde økt grad av medbestemmelse i sine ekteskap sammenlignet med tidligere og ga uttrykk for endring i retning av en mer egalitær relasjon til ektefelle. Zeynep beskrev forholdet til sin ektefelle på følgende måte:

”Vanligvis er det mannen min som bestemmer. Eller - før i tiden var det slik. Nå tar vi avgjørelser sammen. Før var min manns avgjørelser akseptert, og det var for eksempel han som ville at vi skulle flytte til Izmir. Han trosset også sin egen far på dette punktet, for faren hans ville ikke at vi skulle flytte. Jeg ble ikke spurt.” Zeynep.

Til tross for en viss grad av tvetydighet i Zeyneps uttalelse, tyder hennes uttalelse på at hun opplever større delaktighet i relasjonen til sin ektefelle i dag enn det hun gjorde tidligere. Betül fortalte på lignende måte: ”Vi bestemmer, tar avgjørelser sammen. Mamma kunne foreslå ting, men det var pappa som tok avgjørelser.”

”Det er stor forskjell på min far og min mann. Mannen min hjelper meg mye mer enn min far hjalp min mor. Mannen min passer barna og hjelper dem med leksene. Spesielt hjelper han til når jeg er syk, og i helgene når han har fri, kan han hjelpe meg med oppvasken []. Han bruker mer tid sammen med barna våre enn det min far brukte på meg og mine søsken.” Zeliha.

Zelihas ga uttrykk for en nær relasjon til sin ektefelle, som hun omtalte som sin beste venn. Forholdet mellom ektefellene var i større grad enn tidligere preget av samarbeid og gjensidighet. Slik som Zeliha beskrev også de fleste andre av mine informanter sine ektefeller som mer engasjerte i sine barn enn hva deres egne foreldre var i dem. Dagens relasjon mellom ektefellene står i sterk kontrast til de strenge patriarkalske normene i landsbyen tidligere:

”Det var ikke tillatt for en far å vise kjærlighet overfor sin familie når hans egne foreldre var tilstede. Han snakket ikke til kona og barna foran foreldrene sine, men når de var alene kunne han det. Det var en tradisjon. Jeg vet ikke helt hvorfor det var slik.” Betül.

Dette bildet stemmer godt overens med Kandiyotis beskrivelse av interaksjonen mellom ektefellene i den tradisjonelle patrilokale husholdningen:

Not only is husband-wife interaction quite limited; there are also severe restrictions placed on any display of affection or even of mild interest in one's spouse in front of others. There is even a taboo against direct references to one's wife (Kandiyoti 1977: 62).

Det faktum at migrantene i min studie var alevier, viser seg å ha liten betydning, og relasjonen mellom ektefellene ser ut til å ha vært den samme som i andre sunnimuslimske landsbyer.

Til tross for at mange av kvinnene uttrykte at de hadde en mer egalitær relasjon til sine ektefeller enn det tidligere generasjoner hadde, var de samtidig klar over at de lever i et patriarkalsk samfunn som de måtte forholde seg til, og som påvirket deres posisjon som kvinne. Selv om mange av kvinnene argumenterte for at menns kontroll av kvinner var nødvendig, og dermed var med på å reprodusere kvinnens underordnede posisjon, ga spesielt andregenerasjonsmigrantene uttrykk for at de satte spørsmålsteget ved det patriarkalske systemet. Et eksempel på dette er İncis svar på spørsmål om utroskap og hvorfor det får ulike konsekvenser for menn og kvinner:

”Det er dobbeltmoralisk. Jeg diskuterer alltid slikt med mannen min, og jeg sier at: 'hvis menn kan gjøre det, kan jeg også det'. 'Nei', sier han da, 'hva er det du sier? Kvinner kan ikke gjøre slikt. Hva skulle folk si? Hva skulle de tenke?! Hvis jeg gjorde noe ville folk glemme det'. Han sier at dersom jeg var utro ville han drepe meg³⁹, men dersom han var utro ville det være glemt noen uker etterpå. Jeg tenker/føler at mannen min egentlig ikke forteller sitt eget synspunkt i denne saken, men samfunnets syn.” İnci.

³⁹ Jeg ble forklart at ”dersom jeg var utro ville han drepe meg” var en talemåte for å understreke en alvorlig konsekvens, og ikke at mannen faktisk truet med å drepe İnci.

İncis uttalelse tyder på redusert internalisering av patriarkiet, og at patriarkiet utfordres ved at kvinnene begynner å stille spørsmålstegn ved egne normer. Samtidig viser İnci at de patriarkalske strukturene i samfunnet er sterkt til stede.

Gjennom adskilte boenheter har par i dag mulighet til fysisk avskjerming fra mannens foreldre, noe som innebærer større frihet og mulighet til å kunne vise følelser overfor ektefelle og barn, og dermed også mulighet til å utvikle en nærere og mer egalitær relasjon til ektefellen enn tidligere. Selv om kvinnene beskriver en friere posisjon i forhold til sine ektefeller, er det fremdeles langt igjen før kvinner har en likestilt posisjon. Selv de menn som ønsker en friere posisjon for kvinner motarbeides av samfunnets patriarkalske struktur. Også i relasjonen mellom ektefellene består patriarkiet, og selv om utviklingen går i retning av en mer egalitær familie, er det fremdeles langt mellom ideal og praksis.

c) Foreldre og barn

Reyhan (45 år), Adalet (77 år), Bahar (52 år) og Betül (35 år) forteller

Reyhan fortalte følgende om tidligere oppdragelse av barn: ”Tidligere ble det å slå barn sett på som en form for oppdragelse (*eğitim*). Foreldre slo barna for at barna skulle frykte dem, ikke for å skade dem.” Videre viste hun til to tyrkiske ordtak for å illustrere hva hun mente: ”*dayak cennetten çıkmıştır*”⁴⁰ som grovt kan oversettes med ”juling er nøkkelen til (god) fostring/oppdragelse” og ”*kızına dövmeven dızını döver*” som betyr ”den som ikke slår sin datter, slår sine knær (implisitt: i anger)”. At særlig jenter ble utsatt for fysisk avstraffelse ble forklart på følgende måte av Adalet: ”Jenter ble kanskje slått mer fordi de var jenter og er mer under press.”

Reyhan og Adalets uttalelser tyder på et oppdragelsesideale hvor foreldres autoritet og barns respekt for sine foreldre i stor grad var forbundet med frykt og det å adlyde, og hvor fysisk avstraffelse også hadde sammenheng med patriarki og kontroll av jenter.

Mine informanternes uttalelser i forhold til dagens situasjon tyder derimot på at fysisk avstraffelse har gått over til å bli negativt ansett og i dag ikke lenger er sosialt akseptert, slik Bahar gir uttrykk for: ”At foreldre slo barna sine skjedde mer tidligere. Jeg pleide å slå barna mine, men den yngre generasjonen pleier ikke å slå barna sine.”

Reyhan skildret forholdet til sin mann og barn slik:

⁴⁰ Direkte oversatt: ”juling kommer fra / oppstod i himmelen.”

”Min mann og jeg har ikke slått barna våre, og vi går inn på rommet etter at barna har lagt seg dersom det er noe vi skal diskutere. Jeg ble negativt påvirket av å bli slått og av å se mine foreldre krangle, og derfor vil jeg ikke at barna mine skal se mannen min og meg krangle. [...]Barna mine tror vi aldri krangler for de har aldri sett oss krangle sammen. De holder seg også unna vold (utenfor hjemmet), siden de aldri har sett/opplevd vold hjemme.” Reyhan

Kvinnene uttrykte sterk bevissthet rundt negative konsekvenser knyttet til bruk av fysisk avstraffelse og vold. Det ble også gitt uttrykk for at dialog og konsekvenslæring i større grad enn tidligere ble vektlagt i oppdragelsen av barn, og at foreldre opplever de har en nærere relasjon til sine barn enn det de selv hadde til sine foreldre, slik Şengül's uttalelse tyder på:

”Jeg slår ikke barna mine. Jeg er kjærlig med dem. Jeg vil at de skal kunne snakke med meg og at de først skal kunne komme til meg. Jeg er i mot å slå barn og tenker det fører til at barnet oppfører seg motsatt av det man ønsker. [...]Jeg liker at barna deler problemene sine med meg, og for min eldste sønn er jeg mer som en venn enn som en mor. Han forteller meg ting. Jeg er den første han går til når han har gjort noe galt. For eksempel: den første gangen han drakk alkohol var jeg den første han fortalte det til, og jeg reagerte ikke voldsomt på dette. Jeg forsøkte å fortelle ham om konsekvensene og de negative sidene ved det å drikke alkohol. Jeg er i mot å slå barn, og jeg forbyr ingen ting – jeg forsøker kun å vise hva som er rett og galt.” Şengül.

Şengül's uttalelse står i kontrast til Reyhans innledende kommentar og viser tydelige endringer av idealer tilknyttet oppdragelse, og at fysisk avstraffelse ikke sees på som en form for oppdragelse, men krenkelse og manglende respekt for mennesket/menneskeverd. Betül's kommentar illustrerer dette godt: ”Det er veldig galt å slå barn, de kan ikke behandles som dyr.” Særlig kvinner som hadde små barn var opptatt av spørsmål rundt oppdragelse av barn og deltok på mor-barn-kurs⁴¹ (*anne-çocuk eğitim kursu*). Her kunne de blant annet lære om barns kognitive og sosiale utvikling, men også om ulike strategier i oppdragelsen av sine barn (for eksempel om konsekvenser, disiplin og kommunikasjon). Kvinnene var godt fornøyd med kursene og opplevde at de kommuniserte bedre med sine barn i etterkant av mor-barn-kurset.

Fedrene ble også beskrevet som mer involvert og engasjert i sine barn enn hva fedre tidligere var. Slik beskrev Betül ektefellens forhold til deres sønn og sammenlignet den med normer i landsbyen tidligere:

⁴¹ ACEV (Anne Çocuk Eğitim Vakfı) er en stiftelse for utdanning av mødre og barn. Stiftelsen har i samarbeid med staten opprettet mor-barn-kurs, som holdes av ulike instanser på lokalt nivå. I mor-barn utdanningsprogrammet står det blant annet: “Through this program the mothers learn how to support the holistic development of their children and how to utilize specific program materials targeting the child’s cognitive and social development. The overall aim is to prepare these children for school and support their development but also to empower the mother with skills and attitudes which will impact both her and her children’s wellbeing for years to come” (<http://www.acev.org/education.php?id=12&lang=en>)

”Fedre holdt for eksempel ikke barna sine. De elsket dem ikke en gang før de var blitt større. I dag er det ikke slik, menn gjør alt det som kvinner gjør med barna. Mannen min hjelper til med sønnen vår. [...]Mannen min kan vise sønnen vår kjærlyghet når han er sammen med sine foreldre. Forholdet mellom mannen min og hans far er veldig forskjellig fra forholdet mellom mannen min og sønnen vår. Det var ansett som uforskammet (ayıp) å vise kjærlyghet foran ens foreldre. Men når de ikke var til stede kunne de vise kjærlyghet” Betül.

Mens fedre tidligere ble beskrevet som autoritære og distanserte, ble det gitt uttrykk for at fedre var mer delaktige i oppdragelsen i dag, selv om grad av delaktighet kunne variere. En av mine informanter fortalte at mannen pleide å ta med sønnen ut på lekeplasser, og at mannen ønsket å tilbringe mye tid med sønnen. Bakgrunnen for dette var at han selv ikke hadde hatt den samme muligheten med sin far. Mannens far hadde under hans oppvekst jobbet i utlandet, og mannen hadde derfor vokst opp i landsbyen uten far. Dette tyder på at fars fravær i første migrasjonsfase kan ha bidratt til å skape et nytt ideale av far, og at fravær av far samtidig har ført til å bevisstgjøre betydningen av fars rolle i sønnes liv. Fravær av far i den første migrasjonsfasen kan derfor, sammen med endret bostedsform, ha virket inn på idealer som viser seg gjennom den autoritative oppdragelse migrantene gir sine barn i dag, i motsetning til den autoritære.

Konklusjon – patriarkiet svekket eller forsterket?

Migrasjonens innledende fase har hatt stor betydning for de patriarkalske strukturene. Det at barn vokste opp uten fedre fikk konsekvenser på to områder: Jentene ble i større grad begrenset av sine mødre som tok på seg rollen som patriarkiets voktere, og som dermed ble mer kontrollerende overfor døtrenes atferd enn de hadde vært dersom fedrene var til stede. Den andre konsekvensen er at fravær av far førte til at barna skapte et ideal av hva en farsfigur bør være.

Den urbane kontekst har ført til fragmentering av storfamilien i den patrilokale husholdningen. Leilighetskompleks med kjernefamilier i leiligheter i hver etasje har ført til at ektefeller i dag er fysisk avgrenset fra sine svigerforeldre/foreldre. For *gelin* innebar det at hun var friere i sitt eget hjem enn *gelin* var tidligere, selv om det fortsatt var varierende grad av frihet og autonomi. Relasjonen mellom *gelin* og svigermor var fremdeles som oftest konfliktfylt og anstrengt, og *gelin* var fremdeles underordnet sin svigermor. Det er vanskelig å avgjøre hvorvidt de patriarkalske strukturene er svekket eller forsterket på dette området – det ser snarere ut til at nye former for sosial kontroll har oppstått. Selv om patriarkalske strukturer fortsatt var tydelig framtrædende, var det flere i den yngre generasjonen alevi-kvinner som satte spørsmålsteget ved patriarki, noe som tyder på redusert internalisering.

Den fysiske avgrensningen leilighetene tilbyr ser ut til å ha en positiv effekt for relasjonen mellom ektefeller, der kvinnen i større grad enn tidligere opplever medbestemmelse, samarbeid og gjensidighet i sin relasjon til mannen. Selv om patriarkiet består, ser det ut til at utviklingen går i retning av en mer egalitær familiestruktur (for kjernefamilien).

Forholdet mellom foreldre og barn ser ut til å være det området hvor størst endring har inntruffet. Det at mange av dagens fedre og mødre vokste opp uten tilstedeværende fedre har ført til mer enn å skape et nytt ideal av hva en farsfigur bør være, det har også ført til en bevisstgjøring av fars rolle i sønnes liv. Som følge av dette deltar fedre i oppdragelsen av sine barn i langt større grad enn tidligere. Foreldre har også gått fra en autoritær til en autoritativ oppdragelsesstil, noe som innebærer endring i vektlegging fra ytre styrt/eksterne til internaliserte normer. De overnevnte endringene kan på sikt føre til at menn endrer holdning, fordi barna – og da spesielt guttene – vil ha en annen opplevelse av menns rolle i hjemmet. Dette er avgjørende fordi uten menns holdningsendringer vil ikke kvinners posisjon i familien og i samfunnet kunne forandres og patriarkalske strukturer endres.

KAPITTEL 7: EKTESKAPSMØNSTER BLANT ULIKE GENERASJONER ALEVIMIGRANTER: IDEAL OG PRAKSIS

*”Tidligere ble ekteskap arrangert, og familiene våre bestemte hvem vi skulle gifte oss med. Vi ga ikke jenter til andre utenfor landsbyen, men i dag er det i endring. Datteren min er forlovet med en mann fra en annen by; en sunnimuslimsk mann”
Yasemin (45 år).*

Endringer i ekteskapsmønster har vært analysert av en rekke forskere, men alevi-familien som forskningsfelt har blitt oversett. Samtidig foreligger det blant forskere representasjoner av alevier som liberale og demokratiske, og hvor alevier karakteriseres av sin religiøst endogame struktur. Benoit Fliche (2005) påpeker at manglende forskning på alevi-familien har gitt inntrykk av at det ikke har skjedd endringer i ekteskapsmønster til tross for migrasjon og urbanisering, noe Yasemins uttalelse bryter med. Hun viser at det har skjedd endringer i dagens samfunn.

Fliche er en av få forskere som har undersøkt endringer i ekteskapsmønster blant alevier, som følge av urbanisering og migrasjon. Han undersøker hvordan sosiale endringer og urbanisering har påvirket aleviers endogame struktur, men han sier lite om betydningen av dem på sikt. Han kommer heller ikke inn på *hvordan* alevi-kvinner argumenterer i forhold til endringene som har funnet sted. Dessuten er tidsrommet fra Fliche utførte sine intervjuer i år 2000 og fram til i dag en lang nok periode til at flere endringer har kunnet finne sted. I dette kapitlet vil jeg derfor ta utgangspunkt i ideologiske endringer som følge av alevi-revitalisering utdypet i tidligere kapitler og forsøke å besvare to spørsmål:

1. Hvordan har ideologiske endringer påvirket endogami og ekteskapsmønster blant alevi-migranter?
2. Hvilken betydning har endringer i ekteskapsmønster for patriarkalske strukturer?

Betydningen av endogame ekteskap

Ekteskapet i Tyrkia (og Midtøsten forøvrig) er først og fremst å betrakte som en union mellom to familier, og ikke to individer, og således har ekteskapet en funksjon hvor det kan styrke familieband, eller skape nye allianser mellom familier som tidligere ikke har hatt det (Bates, et.al. 2001: 223). Endogame ekteskap er et symbolsk uttrykk for agnatiske⁴²

⁴² Slektsrelasjoner på farssiden.

relasjoner, men også en anerkjennelse av disse. Siden agnatisk solidaritet er det kulturelle uttrykket for en gruppes makt, blir ekteskapsstrategier et viktig element som produserer nettopp den makten den er et uttrykk for (Holy 1989: 93-94). Å gifte seg innad i gruppen understreker verdien av gruppens solidaritet, mens å gifte seg ut av gruppen understreker verdien av å skape relasjoner til forskjellige grupper. Både det å gifte seg innad og det å gifte seg ut av gruppen kan sees som strategier for å overkomme problemer og utfordringer i møte med samfunnet (Holy 1989: 118).

I følge Holy er det ofte gjennom navnesystem, hvor en kvinne tar mannens navn ved ekteskapsinngåelse, at den symbolske overføring av kontroll fra hennes far og brødre, til hennes mann, uttrykkes (1989: 121). Mannens genealogiske relasjon til sin kone er derfor irrelevant i slike ekteskap, for det er gjennom ekteskapsbåndet hans ære berøres, og ikke gjennom den agnatiske solidariteten. Ekteskap hvor kvinnen går over til å komme under mannens kontroll, samsvarer derfor positivt med fravær av endogami, eller at endogame ekteskap ikke bifalles (ibid). Dette henger sammen med at båndet mellom kvinnen og hennes familie reduseres som følge av ekteskap.

Blant alevier har endogame ekteskap vært foretrukket og vanlig praksis, fordi dette har bidratt til å sikre alevienes overlevelse som gruppe (Sökefeld 2004, Fliche 2005, Olsson, et.al. 1998). Fliche kaller det overordnede prinsippet for ekteskapsinngåelsene ”religiøs endogami”. Ettersom landsbyen mine informanter kom fra er den eneste alevi-landsbyen i området har den religiøse endogamien i deres tilfelle også vært begrenset til landsbyen, og grensene mellom ”oss” og ”de andre” dreier seg derfor også i hovedsak om de som tilhører landsbyen og de som ikke tilhører landsbyen, uavhengig om det er alevier eller sunnimuslimer. For aleviene i min studie har altså religiøs endogami, og landsby-endogami vært utbredt praksis, og den endogame ekteskapstradisjonen har derfor en snevrere definisjon for dem enn for alevier generelt i Tyrkia.

Endringer i ekteskapstradisjoner

Bryllupsfeiringen i landsbyen startet før i tiden tirsdag og varte vanligvis i syv dager. Kvinnene giftet seg i tradisjonell landsbydrakt med røde *şalvar* (gjerne i fløyelsstoff), håret ble flettet og de bandt et rødt slør rundt hodet. På toppen av dette ble det plassert en *fez* og *kısti*, en slags lenke med (gull/sølv) mynter og perler på. Kvinnene født på 1930-tallet fortalte at da de giftet seg red de frem til sin manns hus på hest, mens bruden senere ble geleidet til fots. I begge tilfellene ble de akkompagnert av et stort brudedefølge av landsbyfolk. Fram til og

med bryllupsdagen, som ble kalt *gelin çıktığı gün*, (dvs. dagen da bruden forlater sin fars hjem (implisitt: for å bo med sin mann (og hans familie))), hadde de dessuten en rekke aktiviteter i landsbyen hvor alle landsbyboerne deltok.

Migrasjon har ført til endring av landsbytradisjonene, og i Izmir har nye tradisjoner utviklet seg i tråd med det som er vanlig praksis i byen. I Izmir i dag er det derfor vanlig at bryllupene varer i to dager, og denne tradisjonen har landsbyboerne brakt med seg tilbake landsbyen slik at bryllupene som feires der også varer i to dager. Jeg ble fortalt at alderen for ekteskapsinngåelse har økt (20 år +), og at den tradisjonelle landsbydrakten er byttet ut med *gelinlik*, hvit brudekjole. Landsbydrakten blir imidlertid fremdeles brukt, men nå på henna-aftenen⁴³, *kına gecesi*, i stedet.

Det er ingen tvil om at det har skjedd store endringer i ekteskapstradisjoner. Mens landsbydrakten kan forstås som et symbol på det tradisjonelle landsbylivet, kan den hvite brudekjolen sees som et symbol på den urbane livsførsel. Å bruke den hvite brudekjolen i bryllupsseremonien, men samtidig å beholde den tradisjonelle landsbydrakten, kan derfor tolkes som en måte å modifisere tradisjoner og gjøre dem tilpassningsdyktige. Endringene i klesvalg, viser på den ene siden at migrantene ikke forkaster gamle tradisjoner fullstendig, men skaper rom for tradisjoner i byen. På den andre siden viser dette at det ikke trenger å være et fullstendig brudd med – eller motsetningsforhold – mellom det urbane og det rurale levesettet. Connerton forklarer at endring i klesvalg kan symbolisere brudd med en sosial organisering eller levesett som kan føre til en reformering av den sosiale organiseringen basert på det gamle levesettet snarere enn en forkastning av det: ”The attempt to break definitively with a social order encounters a kind of historical deposit and threatens to founder upon it” (1989: 12). Et nytt klesvalg kan markere grensene mellom nåtid og fortid, fordi gjennom å ta i bruk en ny måte å kle seg på:

[w]e see people trying to mark out the boundaries of a radical beginning; and in neither case is that beginning, that new image of society’s continuity, even thinkable without its element of recollection – of recollection both explicit and implicit. The attempt to establish a beginning refers back inexorably to a pattern of social memories (Connerton 1989: 13)

Migrantenes endrede klesvalg knyttet til ekteskapsantrekk symboliserer på mange måter overgangsfasen de er i, og som gjenspeiler seg også på andre områder, noe det innledende sitatet viser. Jeg vil nå presentere ekteskapstradisjoner i landsbyen tidligere, etterfulgt av

⁴³ En festkveld hvor kvinner samles for å feire bruden med musikk og dans i forkant av selve bryllupsdagen. Henna smøres på hendene (og føttene) til bruden, derav navnet henna-aften (Delaney 1994: 161).

ekteskapsinngåelse hos tre ulike generasjoner alevi-kvinner: a) ”bestemor-generasjonen” b) migranter i første generasjon og c) migranter i andre generasjon.

Ekteskapsinngåelse blant ulike generasjoner alevi-kvinner – ideal og praksis

Endogami var utbredt i landsbyen, og ekteskap mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn ble tidligere i landsbyen ansett som uakseptabelt. Det finnes egne ordspråk som advarer kvinner mot slike ekteskap: ”Ikke gift deg med en *Yezid*⁴⁴, for da trenger hans lukt inn i ditt kjøtt; forbannet være Yezids ansikt/sjel!”⁴⁵, eller som omtalte ekteskap mellom alevier og sunnimuslimer som *günah*, religiøs synd: ”Den som åpner sitt belte⁴⁶ til en Yezid, vil ikke finne trøst/botemiddel for sin smerte/problemer”⁴⁷.

Det var spesielt ekteskap mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn som ble oppfattet som et så alvorlig brudd på den endogame tradisjonen at det kunne føre til sosial eksklusjon og straff, slik Betül (35 år) fortalte:

”En gang før landsbyboerne begynte å migrere til Izmir, Norge og Tyskland, var det en familie i landsbyen som lot datteren sin gifte seg med en sunnimuslimsk mann. Denne familien ble ekskludert fra cem og fra samfunnet. Det var fordi dette var det første tilfellet, og familien ble straffet [...] ved at de barføtt måtte gå over en steke-takke med glødende kull. Dette var en vanlig avstraffelsesform i fortiden.” Betül.

Betüls uttalelse står i kontrast til Yasemins innledende sitat hvor det fremkommer at jenter i dag kan gifte seg med sunnimuslimske menn og at dette er akseptert. Årsaken til at det tidligere ikke var akseptert for en alevi-kvinne å gifte seg med en sunnimuslimsk mann, men at det motsatte var mer akseptert (dvs. for en alevi-mann å gifte seg med en sunnimuslimsk kvinne), kan ifølge Fliche (2005) knyttes til Delaneys (1991) teorier om kroppen. Tanken er at kroppslig overføring og identitet nedarves fra far, som har den skapende kapasitet. Dette er gyldig også for alevier:

Aleviness is transferred by blood; only the descendant of Alevi can be an Alevi and conversion is impossible. This biological representation of Aleviness is linked to the representations of soy (lineage): the father passes on identity to the child; the mother is only the feeder receptacle. Thus, exogamic practices are accepted when the husband is Alevi because the cultural, religious and physiological identities of the children are believed to be inherited from the father’s side. An Alevi father will therefore transmit Aleviness to his children even if

⁴⁴ I ordspråket har Yezid betydning ”sunnimuslim” eller ”forræder”. “Yezid was the son of Muaviye, the founder of the Umayyad dynasty. This caliph supposedly killed Hüseyin [] in Kerbela in 680 [...] he symbolises treachery” (Fliche 2005: 33).

⁴⁵ ”Varma Yezid’in yanına kokusu siner tenine, lûnet olsun Yezid’in yüzüne”

⁴⁶ I dette uttrykket foreligger implisitt tanken om en seksuell relasjon/handling.

⁴⁷ ”Yezid’e kuşak çözen, derdine derman bulunmaz”.

his wife is not Alevi. The opposite situation is considered a scandal (Fliche 2005: 33). (Min utheving).

Slik argumenterer Fliche for at den religiøse endogamien holdes stabil. Fliche og flere andre alevi-forskere⁴⁸ hevder at det er umulig å konvertere til *alevilik*. En av mine informanter fortalte derimot følgende: ”Våre besteforeldre trodde at hvis du var mann og giftet deg med en sunnimuslimsk kvinne og fikk henne til å skifte religion til alevilik, var det *sevap*⁴⁹.” Hvorvidt dette er sunnimuslimsk påvirkning som egentlig ikke har fotfeste i *alevilik* kan diskuteres, men det er i alle fall et utsagn som bryter med den allmenne forestillingen om at konvertering til *alevilik* er umulig.

Det er ingen tvil om at migrasjon har medført store endringer for alevienes livsførsel noe som også gjenspeiler seg i endrede ekteskapsmønster. Omfanget av disse endringene kommer enda tydeligere frem gjennom å undersøke hvordan ulike generasjoner alevi-kvinner forholder seg, eller har forholdt seg, til ekteskap – både når det gjelder ideal og praksis.

a) ”Bestemor-generasjonen”: tvunget til ekteskap – tradisjon som ideal

”Jeg vet ikke helt når jeg giftet meg, kanskje jeg var rundt 20 år gammel. Det var foreldrene våre som bestemte. I fortiden hadde man ikke rett til å velge selv. Jeg var brud på hest og red til min manns hus. Jeg hadde ingen tanker, jeg visste ingen ting om ekteskap. Det bare skjedde.” Şenay (76 år).

Slik Şenay viser hadde ”bestemor-generasjonen” ingen kontroll over ekteskapsinngåelsen; de ble ikke rådspurt om ekteskap, og det fantes ingen valgfrihet. Familiene bestemte, og de rettet seg etter landsbyens tradisjoner. På lignende måte fortalte Ceren (73 år) følgende:

”Jeg giftet meg da jeg var femten år gammel. Jeg vet ikke hvordan jeg ble gift. Jeg begynte plutselig å bo sammen med mannen min. Det hele var som et spill eller en lek, jeg var ikke klar over at jeg skulle gifte meg. Jeg har aldri tenkt på dette... Det offisielle ekteskapet skjedde fem år senere.” Ceren.

Med unntak av Şenay, fortalte Ceren og de tre andre kvinnene i denne generasjonen at de giftet seg tidlig, og at det var vanlig at kvinnene i landsbyen giftet seg fra tolv-årsalderen. At jenter i landsbysamfunn giftes bort i tidlig alder er utbredt og vanlig i tyrkiske landsbyer og som tidligere beskrevet et trekk ved det klassiske patriarkiet. Flere av kvinnene i denne generasjonen fortalte også at deres ekteskap hadde blitt registrert flere år etter at de hadde giftet seg. Likevel påpekte de at de anså ekteskapet før den offisielle registreringen som like gyldig.

⁴⁸ Se f. eks. Shankland (2003), Olsson (et.al)(eds.) (1999).

⁴⁹ En ikke-obligatorisk handling i islam, som fører til belønning fra Allah.

Å vente med å registrere ekteskapet har mest sannsynlig sammenheng med artikkel 88 i Turkish Civil Code fra 1926 hvor den laveste alder for ekteskapsinngåelse var femten år for kvinner og sytten år for menn. Denne loven ble endret i 2002 og i dag er laveste alder for ekteskapsinngåelse atten år for begge kjønn (http://www.wvhr.org/turkish_civilcode.php). Unntaksvis kan alderen for ekteskapsinngåelse senkes til seksten år dersom spesielle omstendigheter foreligger (http://fidakenya.org/wp-content/uploads/2011/03/GG_Part-VII_Marriage-Rights.pdf).

Den eldste generasjonen kvinner bruker (fremdeles) slør, og fremhevet verdien av tradisjoner. Da jeg spurte Şenay (76 år) hva hun tenkte om at alevier giftet seg med ikke-alevier svarte hun bestemt: ”*Olmaz!*”⁵⁰ (”Umulig!”). Hun var sterkt imot ekteskap mellom landsbyboerne og alevier fra andre steder i landet: ”Jeg vil at barnebarna mine skal gifte seg med de fra samme landsby. Det er viktig på grunn av religiøse årsaker (*din konusunda*). Religionen må være den samme.” (Şenay). ”Bestemor-generasjonen” var i langt større grad enn første- og andregenerasjonsmigranter opptatt av å holde på landsbyens tradisjoner og var svært skeptiske til ekteskapsinngåelse med *yabancı*⁵¹ (her: en som ikke er fra landsbyen), om det nå dreide seg om alevier, sunnimuslimer eller andre.

b) Migranter i første generasjon: Fra tvungne til arrangerte ekteskap

I motsetning til ”bestemor-generasjonen” fortalte alevi-kvinnene som var førstegenerasjonsmigranter for det meste om arrangerte, og ikke tvungne ekteskap som var praksis tidligere. Enkelte ekteskap kunne likevel inneholde elementer av tvang. Under intervjuet med Gizem (56 år) og hennes mann fortalte hun følgende om sitt ekteskap:

”Det var familiene våre som bestemte at vi skulle gifte oss, og mannen min aksepterte det. Han jobbet på daværende tidspunkt i Izmir og var ikke til stede under sin egen forlovelse. Jeg ville overhodet ikke gifte meg med ham, for jeg elsket ham ikke. Men takk Gud for at jeg giftet meg med ham! [ler] Vi har vært gift i 36 år og krangler nesten aldri. Jeg ble igjen i landsbyen mens mannen min jobbet i Izmir i fem år etter at vi giftet oss. Han kom årlig på besøk til landsbyen, og ble i en måned.” Gizem.

Gamze (47 år) fortalte følgende historie:

”Mannen min og jeg ble forlovet da jeg var rundt ett år gammel (beşik kertmesi⁵²), og vi giftet oss da jeg var seksten år gammel. Våre fedre var venner og fjerne slektninger, og de bestemte at mannen min og jeg skulle gifte oss på den tiden da jeg begynte å gå.

⁵⁰ ”Umulig!”, ”det er umulig!”, eller ”det kan ikke gjøres!”

⁵¹ Fremmed, utlending. Av mine informanter ble begrepet systematisk brukt for å omtale ”de andre”, dvs. mennesker som ikke var fra samme landsby, hvorvidt det var alevier, sunnimuslimer, kurdere eller mennesker fra andre land.

⁵² Forlovelse fra fødselen av, eller mens man er barn.

Min svigerfar så meg løpe omkring i åkrene/hagene, og han syntes jeg var veldig aktiv og likte meg. Dermed hadde han sagt til pappa at han ville ha meg som svigerdatter (gelin). Jeg forstod at jeg var forlovet da jeg var tolv-tretten år gammel. Det var våre foreldre som bestemte det, og vi godtok det. Vi stilte ikke spørsmålstegn, jeg hadde ingen spesielle tanker rundt bryllupet, vi fulgte bare ordre. Jeg tenkte ikke noe personlig, jeg fulgte kun tradisjonen. Bryllupet varte i syv dager, og på bryllupsdagen brukte jeg landsbyens tradisjonelle bryllupsdrakt med fløyels-şalvar og foran ansiktet rødt slør med kistı med perler. I begynnelsen hadde ikke (ordet) ekteskap noen mening for meg, for vi bodde ikke alene. Jeg gjorde kun som jeg ble bedt. Det var veldig folksomt (kalabalık) og husholdningen bestod av ni personer. Vi bodde sammen i åtte år.” Gamze.

Gizem og Gamze er på samme måte som Ceren og Şenay gift uten egen medbestemmelse. Heller ikke deres ektefeller hadde noe valg, det var familiene som avgjorde hvem de skulle gifte seg med og de adlød foreldrene. Å bli forlovet fra barndommen eller fra fødselen av (*beşik kertmesi*), slik Gamze ble, var vanlig i landsbyen. Det betyr imidlertid ikke at forlovelsen var ”låst”, og til tross for tilsynelatende rigide normer, forholdt landsbyboerne seg fleksibelt og pragmatisk til disse, noe Yasemins (45 år) historie illustrerer godt:

*”Jeg giftet meg da jeg var seksten år gammel med min tantes sønn (teyzenin ođlu⁵³). Før bryllupet hadde jeg en del drømmer, og jeg pleide å snakke med venninnene mine om disse drømmene. Jeg og mannen min så hverandre for første gang da vi ble forlovet, og for andre gang da vi giftet oss. Jeg var forlovet med en annen mann før jeg ble forlovet med mannen min. Denne mannen var sønn av den rikeste mannen i landsbyen, og mannens far hadde bestemt at vi skulle gifte oss da jeg var liten (*beşik kertmesi*). Senere oppstod sladder om forholdet mellom oss, og derfor ble forlovelsen opphevet av min forlovedes familie. Min nåværende mann var på det tidspunktet i Izmir, og da han fikk høre at jeg ikke lenger var forlovet, skrev han brev til oss i landsbyen om at han ønsket å gifte seg med sin tantes (teyze) datter. Familiene våre bestemte så at vi skulle gifte oss.” Yasemin.*

Det var ikke uvanlig at forlovelser ble opphevet dersom familiene ikke kom overens, eller som i Yasemins tilfelle, dersom æren ble kompromittert.

Etter hvert ble de tvungne ekteskapene avløst av arrangerte ekteskap hvor kvinnen fikk økt grad medbestemmelse, slik Firuze (41 år) forteller om:

”Jeg giftet meg da jeg var sytten år gammel. Mannen min er i slekt med meg, hans fars tante (hala), er min farmor. Mannen min og jeg kjente hverandre fra vi var barn av. Da min manns søster skulle gifte seg hadde jeg på meg en fin kjole henna-aftenen. Han så meg der og likte meg. Han fortalte sin familie at han syntes jeg var kvikk og flittig, og at han likte meg og ville gifte seg med meg. Det resulterte i at familiene våre diskuterte ekteskap, og deretter fikk mannen min og jeg sitte alene i et rom og diskutere fritt hva vi tenkte om det. Han spurte om jeg ville gifte meg med ham, og jeg sa at jeg hadde noen krav dersom vi skulle gifte oss. Det viktigste var at vi måtte elske hverandre livet ut, at han ikke skulle diskutere våre problemer med sine slektninger,

⁵³ *Teyze* betyr tante, og referer til mors søster. På tyrkisk finnes seksten slektsnavn som brukes for å plassere slektninger i posisjon til en selv. Dette viser relasjonens nær/fjernhet, inngifte og hierarkisk posisjon.

og at han måtte respektere min familie like mye som han respekterte sin egen. Dette var betingelsene, og vi bestemte oss for å gifte oss.” Firuze.

Firuzes fremsetting av krav skiller seg ut, og hennes ekteskapsinngåelse representerer på mange måter en overgang til den neste generasjonens måte å inngå ekteskap på. Selv om det i denne generasjonen finnes en overvekt kvinner som ikke hadde autonomi og frihet til å velge i ekteskapssammenheng, finnes det i langt større grad enn i ”bestemor-generasjonen”, kvinner som var aktive deltagere i ekteskapsprosessen. Kvinnene i kategorien første generasjonsmigranter skiller seg også fra ”bestemor-generasjonen” i måten de forholder seg til ekteskap mellom landsbyboere og *yabancı*. Aylin (38 år) uttrykte følgende om ekteskap mellom landsbyboerne og andre: ”Du kan ikke motsette deg hvis paret elsker hverandre. En har en skjebne som er skrevet før du blir født. Selv om det er ditt eget barn kan du ikke si nei.” Aysel (41 år) forteller på liknende måte: ”Nå er det normalt at alevier gifter seg med ikke-alevier, og når to mennesker elsker hverandre kan man ikke si noe.” Måten Aylin og Aysel forholder seg til ekteskapsinngåelse med *yabancı* tyder mer på en erkjennelse av dagens situasjon snarere enn genuin aksept, og de foretrakk ekteskap mellom folk fra landsbyen. Erkjennelsen av at endringer har funnet sted, samtidig som de ser at de ikke kan forhindre slike ekteskap resulterer derfor i resignasjon/resignert aksept. Deres døtre, som jeg skal presentere under, har tatt et skritt videre.

c) Migranter i andre generasjon: Kjærlighetsekteskap og eksogami – i ferd med å få fotfeste?

I følge Erman (2001) har den økende vektlegging av ”romantisk kjærlighet” i samfunnet påvirket spesielt andregenerasjonsmigranter, som i større grad har begynt å inngå kjærlighetsekteskap. Dette skyldes trolig at kvinnene i andre generasjon har høyere forventninger og krever et ”bedre” liv enn sine mødre. Dette innebar blant annet innebærer å ha en ektefelle man er forelsket i, selv om dette kan ha negative konsekvenser for videre skolegang (Erman 2001: 126-127). Hülya (22 år) kan se ut til å ha valgt en middelvei hvor forloveden er fra samme landsby, men hvor hun gifter seg av kjærlighet:

”Jeg skal gifte meg i juli i år (2010). Vi er fra samme landsby og er fjerne slektninger; fordi alle i landsbyen er i slekt [ler]. Min forlovede og jeg visste om hverandre, men hadde aldri snakket sammen. Det andre året på videregående (lise⁵⁴) begynte vi å tilbringe tid sammen, og så bestemte vi oss for å gifte oss. Kanskje mitt valg var påvirket av mine foreldres tanker, for jeg var veldig ung da jeg ble forlovet. Og kanskje det ville være vanskelig for mine foreldre dersom han var yabancı (fremmed, dvs. ikke fra landsbyen). Jeg har vært forlovet siden jeg var seksten år gammel. I

⁵⁴ Forenklet kan *lise* oversettes med videregående skole. Grunnskolen i Tyrkia er åtte-årig, deretter kommer lise som varer i fire år (fra 14 til 18 år).

begynnelsen var vi kjærester, og det var vanskelig å fortelle om dette til mine foreldre. Jeg fortalte det til dem etter seks-syv måneder. Grunnen til at jeg ønsket å fortelle det var at jeg ikke ønsket at mamma skulle få høre det av noen andre, for andre (fra landsbyen) hadde begynt å se at vi tilbrakte tid sammen. Mamma visste det allerede, for hun hadde allerede hørt det og spurte meg rett ut om jeg var sammen med min forlovede, og da svarte jeg: "selvfølgelig!" Hülya.

Hülyas tilfelle er ikke unikt og flere andre kvinner i denne generasjonen fortalte lignende historier om selvvalgt forlovelse ut fra kjærlighet.

I følge Erman er det å kunne være hjemme og ha tid til sine barn en del av ideen om et "bedre" liv, selv om dette betyr at jakten på kjærligheten fører til at kvinner slutter å studere eller jobbe (2001: 126). I motsetning til det Erman beskriver, var alle mine informanter opptatt av at de skulle fortsette å studere og/eller jobbe etter å ha giftet seg. Imidlertid ble dette vektlagt mer fordi én lønning ikke strakk til, framfor et genuint ønske eller ideal om å være arbeidende kvinner, og ektefellene hadde krav om hva slags arbeidssted som var "godt nok". Dette ble av mange oppfattet som omsorg snarere enn tegn på mannens makt.

Når det gjelder mødrene i første generasjon uttrykte de på den ene siden glede over at døtrene skulle gifte seg med en slektning, mens de på den andre siden misbilliget kjæresteforhold og kunne være skeptiske til ideen om kjærlighetsekteskap. Det ser likevel ut til at det faktum at døtrene skulle gifte seg med en fra samme landsby oppveide det potensielt problematiske i døtrenes kjæresteforhold. Jakten på kjærligheten har også ført til at alevi-kvinner i andre generasjon har valgt å bryte med den endogame praksisen og valgt ektefelle ikke bare utenfor landsbyen, men også utenfor det religiøse fellesskapet. Şengül (36 år) fortalte følgende:

"Jeg giftet meg første gangen da jeg var atten år gammel. Da stakk jeg av og giftet seg med en sunnimuslimsk mann ("komple yabancı") uten å ha fått tillatelse av familien. Derfor hadde vi ingen bryllupsseremoni, kun resmi nikâh⁵⁵. Ekteskapet varte i to og en halv måned, og jeg har et barn fra dette ekteskapet. Det første ekteskapet og skilsmissen har vært en stor belastning for familien min, og mamma fikk et nervøst sammenbrudd som følge av dette. Selv slet jeg også med depresjoner som følge av ekteskapet og skilsmissen. Jeg ble ekskludert fra landsby-miljøet, men i dag er det bedre og jeg har kontakt med landsbyfolk igjen. Pappa og mamma har alltid støttet meg, og det er jeg er veldig takknemlig for. De [foreldrene] ekskluderte meg aldri, men samfunnet reagerte. Jeg følte meg veldig trist og veldig ekskludert. Jeg kunne ikke delta på sosiale samlinger med folk fra landsbyen, og jeg isolerte meg selv og kuttet kommunikasjonen med andre. Jeg bodde hos mine foreldre og tok meg jobb utenfor huset. Da jeg giftet meg på nytt trakk jeg ikke engang fra gardenene i mitt nye hjem de fire første årene. Min nåværende mann er også yabancı. Hans far er alevi og moren er sunni. Da vi giftet oss ønsket vi ikke å ha noen bryllupsfeiring, men jeg bar hvit brudekjole (gelinlik)." Şengül.

⁵⁵ Den offisielle statlige undertegnelsen av ekteskapspapirer.

Konsekvensene av å bryte landsbyens ekteskapsnormer førte til at Şengül ble ekskludert, den vanlige avstraffelsesformen brukt i landsbyen som jeg tidligere har nevnt. I Şengüls tilfelle har straffen mest sannsynlig sammenheng med tidsperioden hendelsene inntraff, for hun var en av de første kvinnene som giftet seg med en sunnimuslimsk mann etter at migrasjonen til Izmir startet, og er et av de første skilsmissetilfellene i landsby-miljøet. Dette kan tyde på at eksogami og skilsmisse representerte noe nytt og truende for den endogame tradisjonen på daværende tidspunkt (for omtrent 20 år siden).

Şengüls ekteskap står også i skarp kontrast til Betüls og Zehras påstand om at: "[...] ingen landsbyjente har giftet seg uten tillatelse fra foreldrene", og "vi (alevier) gifter oss ikke to ganger i løpet av livet." Slike normer viser ikke bare til et ideal, men også at normbrudd oppfattes som avvik, eller unntak fra regelen, og dermed ikke representerer en del av det som inngår i landsby-miljøets gruppe-identitet ("oss"). Samtidig er det viktig å merke seg at Şengül i dag igjen har kontakt med landsby-miljøet, noe som kan innebære at alevi-migrantene befinner seg i en periode hvor normer redefineres og ikke lenger praktiseres på samme rigide måte som tidligere.

Mens Şengül for 20 år siden stakk av for å kunne gifte seg med en sunnimuslimsk mann, har Buse (24 år) gått fram på en annen måte for å kunne inngå ekteskap med Ahmet, som også er sunnimuslim:

"Jeg er forlovet med Ahmet, en sunnimuslimsk mann og gifter meg i juli. Vi møttes på min arbeidsplass for åtte år siden, og ble kjærester etter å ha kjent hverandre i et par år. Familien min ville absolutt ikke at jeg skulle gifte meg med Ahmet, og jeg har hatt mange diskusjoner med familien min fordi jeg ønsker å gifte meg med en sunnimuslimsk mann. Men vi var stae og nektet å gi opp forholdet og gå fra hverandre, og etter å ha forsøkt å overtale mamma og pappa i fire år, måtte de til slutt gi opp og la oss få gifte oss." Buse

Å bryte med landsbyens ekteskapstradisjoner er en måte å utfordre de patriarkalske strukturene i samfunnet, og selv om det fremdeles er utfordringer knyttet til ekteskap på tvers av religiøs tilhørighet, regnes ikke lenger ekteskap mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn, slik Fliche (2005) hevder, som like "skandaløse". Buse var blant flere kvinner i andre generasjon som i år (2010) skulle gifte seg med sunnimuslimske menn, og jeg ble fortalt at ekteskap mellom alevier og sunnimuslimer generelt hadde blitt mer utbredt de siste årene. Jeg observerte også flere ekteskap mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn utenfor landsbymiljøet. Disse "blandingsekteskapene" ble tatt ulikt i mot og ble spesielt negativt

ansett av førstegenerasjonsmigrantene. Det så også ut til at å gifte seg på tvers av religion var lettere å akseptere dersom begge parter tilhørte samme etniske gruppe:

"Jeg er gift med en kurdisk sunnimuslimsk mann. Vi var sammen i fire år. Da han kom hjem til oss på friebesøk sammen med sin familie, nektet pappa å la ham få gifte seg med meg. Men min manns familie sa: "Hvis du ikke gir henne, vet vi hva vi skal gjøre." Og så stakk vi av (og giftet oss)." Kutsal (30 år).

Kutsals far, som i ettertid var glad for datterens ekteskap, forklarte at dette ikke dreide seg om alevi-sunni konflikter, men var åpen om at dette skyldtes fordommer mot kurdere, og redselen for at datteren skulle bli undertrykt. Fordommer og negative fremstillinger av kurdere er ikke uvanlig, og Fliche påpeker at: "Kurds still have a bad reputation of being brutal with their wives, uncivilized and wild" (2005: 33).

Betydningen av den etniske faktoren kan også henge igjen fra eldre tider hvor religiøs lydighet også handlet om at ekteskapsallianser ble strukturert ut fra etnisk tilhørighet (Fliche 2005: 33). Hülya (22 år) er et eksempel på den yngre generasjonen som ikke lenger er så opptatt av religiøs og/eller etnisk tilhørighet, men hun bekrefter at dette fremdeles er et viktig moment i samfunnet:

"For meg er det ingen forskjell mellom alevi-alevi- og alevi-sunni-ekteskap, for i ethvert ekteskap oppstår problemer, og det vil oppstå problemer i et ekteskap uavhengig av om det er et alevi-alevi- eller alevi-sunni-ekteskap. Kun nylig har landsbyfolk begynt å gifte seg med kurdiske alevier, og dette blir ikke ansett som så bra." Hülya.

Mens Hülya tydelig argumenterer for at religiøs tilhørighet ikke er en avgjørende problematisk faktor i et ekteskap, kommer hun litt senere i intervjuet med følgende utsagn:

"Vi ønsker ikke ekteskapene mellom kurdiske og tyrkiske alevier velkommen. Når det gjelder ekteskap mellom tyrkiske alevier og andre alevier er det helt ok. Det vanlige er at vi gifter oss med folk fra samme landsby." Hülya.

Det synes paradoksalt at mens Hülya argumenterer for ekteskap mellom alevier og sunnier, gjennom å si at religiøs tilhørighet i slike tilfeller er uvesentlig for ekteskapsuksess, trekkes etnisk tilhørighet frem som et argument mot ekteskap med kurdiske alevier. Dette tyder på etnisk tilhørighet fremdeles er av betydning, og at aleviene, på lik linje med befolkningen for øvrig, fremdeles orienterer seg rundt etniske grupperinger, selv om disse alliansemønstrene, i følge Fliche, har mindre påvirkning enn tidligere (2005: 33). Makbule (46 år) forklarer følgende om sitt syn på ekteskap mellom ulike grupper:

”Vi har slektninger som er gift med yabancı, [...] men vi kjenner ingen som er gift med tahtacı⁵⁶ eller kurdiske alevier. Vi bytter ikke jenter med kurdiske alevier. [...] (Men) det er bedre at alevier gifter seg med andre alevier om så tyrkiske eller kurdiske, enn at de gifter seg med sunnier. Problemet er at sunnier ekskluderer oss, det fornærmer oss. Men i prinsippet er det ok at alevier gifter seg med hvem som helst så lenge de er tolerante mot dem.” Makbule.

Makbules utsagn kan synes noe kaotisk, men det følger en egen logikk hvor etnisk tilhørighet er viktig, men at religiøs tilhørighet er overordnet og viktigere enn etnisk tilhørighet.

Imidlertid er det verdt å merke seg at hun til sist tilsidesetter betydningen av både etnisk og religiøs tilhørighet som viktige prinsipper for ekteskapsinngåelse dersom *alevilik* ivaretas og respekteres. I realiteten er frykten for at *alevilik* ikke skal bli ivaretatt så stor at den etniske og religiøse tilhørigheten er det som vektlegges. Makbule hevder det motsatte av Hülya, og selv om min studie er for liten til å kunne si noe om generelle tendenser, vekker det likevel spørsmålet om hvorvidt første- og andregenerasjonsmigranter i dag vektlegger religiøs og etnisk tilhørighet ulikt hva angår ekteskapsinngåelser.

Gamze (47 år) og Yasemin (45 år) forklarte skepsisen til ekteskap mellom alevier og ikke-alevier på ulike måter:

”I dag har det blitt vanligere at alevier gifter seg med ikke-alevier, men jeg støtter det ikke. Det er ikke problem for oss alevier, men sunniene respekterer oss ikke. Min onkels svigerdatter er sunni. Min onkels familie ekskluderer henne ikke, og de kommer godt overens.” Gamze.

”Ære er trofasthet og ærlighet. Det er viktig at man ikke er utro mot hverandre i et ekteskap. (I landsbyen giftet man seg én gang da kunne man ikke skilles.) I landsbyen var de i mot ekteskap med sunnier, for sunnier skilte seg med letthet og de var utro mot hverandre.” Yasemin.

De to sitatene viser at ekteskap mellom alevier og sunnimuslimer ble negativt ansett fordi sunnimuslimer ikke respekterte *alevilik*, men også fordi sunnimuslimer ble regnet for å ha mindre ære enn aleviene (dvs. moralsk underlegne). På den andre siden ble det påpekt at blandingsekteskap egentlig ikke er et problem for alevier så lenge deres livssyn blir respektert. Det at alevier og sunnimuslimer tilhører ”forskjellig kultur” ble også brukt som argument. Migrantenes døtre har imidlertid et annet syn enn deres mødres, og Alev (20 år) og İnci (30 år) fortalte følgende:

”Vi, den unge generasjonen, tenker at insanlık (humanisme) er det viktigste – det å være (et godt) menneske (insan). Hvis en mann er god og oppfører seg respektfullt er det greit (å gifte seg med ham). Mødrene våre er redde og mistenksomme.” Alev.

⁵⁶ Tahtacı er en gruppe tyrkiske alevier som tidligere var kjent for å leve av skogbruk og tømmerhogst.

”Det er veldig naturlig at alevier gifter seg med ikke-alevier, men det er viktig at de forstår hverandre. Min manns kusine giftet seg med en ikke-alevi i fjor, og hun har det veldig fint sammen med mannen sin. [...] Det viktigste er mennesket (insan); og at man har forståelse for hverandre og toleranse. Det kan være en muslim, en kristen, eller hva som helst. Kjærlighet, respekt, toleranse; alt dette er deler av det å være menneske.” İnci.

Selv om migrasjon og urbanisering kan sees på som utløsende faktorer for døtrenes endrede syn, tyder argumentene andregenerasjonsmigrantene bruker også på at alevi-revitaliseringen har betydning for de endringene som har skjedd i ideal og praksis. Alevi-kvinnene i andre generasjon brukte begrepet *insanlık* på en måte som inkluderte flere aspekter enn hos kvinnene i første generasjon. *Insanlık* og menneskets verdi fikk derfor konsekvenser for migrant-døtrenes syn på ekteskapsinngåelse mellom landsbyboerne og *yabancı*, og som et argument som fremmer inngåelse av kjærlighetsekteskap og dermed også eksogami.

Konklusjon

Mens Fliche observerer at det har skjedd en endring i ekteskapsinngåelse fra tvunget til arrangert ekteskap, har alevi-kvinner i min studie tatt enda et skritt videre og velger nå selv partner. Foreldrene har ofte ikke annet valg enn å godkjenne døtrenes avgjørelser. Det ser ut til å være mer sosialt akseptert at alevi-kvinner i dag har kjærester, gitt at det leder til forlovelse. Dette forutsetter imidlertid at døtrene holder seg til den endogame tradisjonen. Til tross for mange av mødrenes ambivalente forhold til kjærlighetsekteskap, eksogami og skilsmisse, tillates de i større grad enn tidligere. Migrantenes døtre velger ektefelle i større grad enn sine mødre og bestemødre gjorde, og selv om endogame ekteskap fremdeles er dominerende praksis, er det liten tvil om at eksogame ekteskap, og da spesielt mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn, inngås i økende grad. Selv om disse ekteskapene fremdeles ikke alltid ønskes helhjertet velkommen av landsbyens førstegenerasjonsmigranter, innser mødrene (ofte snarere med resignasjon enn genuin aksept) at de i dag må forholde seg til et nytt levesett med andre verdier.

Mine funn står i kontrast til Fliches observasjoner hvor de fleste unge alevier var skeptiske til å krysse den religiøse grensen og at ekteskap mellom alevi-kvinner og sunnimuslimske menn var uhørt. Dette tyder på at det bare i løpet av et tiår har skjedd store endringer i alevi-samfunnet, og at migrantenes døtre i større grad enn tidligere er villige til å bryte med de tradisjonelle ekteskapsmønstrene og den endogame praksis. Dermed utfordrer de også patriarkalske strukturene både i alevi-familien, men også i samfunnet. Det ser ut til at alevi-revitaliseringen som har forsterket og endret alevi-identiteten også har påvirket idealer for

ekteskap blant alevi-kvinnene som har vokst opp i byen. Disse alevi-kvinnene argumenterer med *insan* og *insanlık*, og at det er både naturlig og selvfølgelig at alevier kan gifte seg med ikke-alevier.

KAPITTEL 8: KONKLUSJON

Alevi-kvinnene i min studie fremhevet de samme verdiene vi finner i den generelle alevi-diskursen. De fremstilte seg som frie og likestilte mannen og var også opptatt av å fremheve at de var liberale, demokratiske og humanistiske. Disse verdiene er de samme som utgjør verdigrunnet vi finner i urbane samfunn i dagens moderne Tyrkia. I realiteten levde imidlertid de fleste under de samme patriarkalske strukturer vi finner i Tyrkia for øvrig og hvor de var underordnet menn. Funnene i min studie viser med andre ord at alevi-kvinnenes selvrepresentasjon som humanistiske, liberale og åpne forblir selvrepresentasjoner, og at selv om det har skjedd endringer, lever alevi-kvinnene i dag fremdeles under patriarkalske strukturer. Motsetningsforholdet som umiddelbart kommer til syne ser likevel ut til å kunne forklares.

Alevi-diskursen har bidratt til å tegne et bilde av alevier som en motsats til sunnimuslimer. For alevi-kvinnen innebærer dette at mens den sunnimuslimske kvinnen anses som undertrykt og underlagt mannens kontroll, anser alevi-kvinnen seg derimot som fri og likestilt alevi-mannen. Dette bidrar til særlig to forhold. For det første ser det ut til at dette fører til at de patriarkalske strukturene i alevienes egen kultur blir oversett, usynliggjort eller ansett som tilstede i langt mindre og mildere grad enn de finnes hos sunnimuslimer. For det andre kan det se ut til at alevi-kvinnenes forståelse av seg selv som frie og likestilte fører til at de bruker argumenter som kan bidra til å utfordre patriarkalske strukturer. Disse argumentene finnes i alevi-kvinnenes tolkning av *alevilik* som *insanlik*, og den medfølgende økte vektleggingen av *insan* og *insanlik*. Denne vektleggingen og argumentasjonen er beskrevet i de forskjellige empiriske kapitlene og spesielt i kapitlet om endringer i ekteskapsmønster hvor ideologiske endringer og økt fokus på *insan* og *insanlik* synes å ha bidratt til å bryte med den endogame ekteskapstradisjonen.

Samtidig som den økte vektleggingen av *insan* og *insanlik* kan sees i sammenheng med alevidiskursen og skillet mellom ”oss” og ”de andre”, kan den også forstås som et forsøk på å viske vekk det samme skillet. Det er fordi en slik vektlegging innebærer at mennesket settes i sentrum og anses som viktigst. *Insan* settes foran religion, kultur og/eller etnisk bakgrunn. Dette ble av de yngre alevi-kvinnene brukt som argumenter for ekteskapsinngåelse med ”de andre”, dvs. ikke-alevier og/eller alevier som ikke var fra samme landsby. Selv om den eldre generasjonen alevi-kvinner ikke alltid var enige i en slik praksis blir den i økende grad akseptert. Det at kvinner i dag ikke bare gifter seg med alevier som ikke tilhører landsbyen,

men at de også er villige til å krysse religiøse og etniske skillelinjer kan derfor tolkes som en måte å utfordre patriarkalske strukturer og som et skritt på veien mot likestilling. Dette kan tyde på at alevi-revitaliseringen og den økte betydningen av *insanlık* har hatt en positiv utilsiktet konsekvens for alevi-kvinner.

Et annet område hvor den endrede forståelsen av *alevilik* spiller inn er æreskodeks og forståelsen av *namus*. Til å begynne med så det ut til å være et motsetningsforhold mellom *alevilik* og æreskodeks. Ved første øyekast var det vanskelig å forstå hvordan verdier i begrep som *insan*, *insanlık*, liberal, likestilling og frihet kunne være i samsvar med en æreskodeks som representerer verdier i motsatte ytterpunkt; underordning av kvinnen, sosial kontroll og det å følge tradisjoner. Alevi-kvinnene i min studie så ut til å løse motsetningsforholdet mellom *alevilik* og æreskodeks gjennom å forstå *namus* som religiøst tilknyttet. *Namus* ble forstått som del av alevi-betingelsene og på den måten som del av *alevilik*. For de eldre kvinnene som hadde en mer tradisjonell forståelse av *namus* og æreskodeks i samsvar med den vi finner i landsbysamfunn før øvrig i Tyrkia, førte denne forståelsen til at de kunne legitimere sin æreskodeks, og at de samtidig oppfattet sin æreskodeks som annerledes enn sunnimuslimers.

For den yngre generasjonen alevi-kvinner innvirket derimot forståelsen av *alevilik* som *insanlık* i større grad på forståelsen av *namus*. *Namus* ble forstått som de tre delene av alevi-betingelsene i sin helhet, og disse ble igjen knyttet til *insan*, det å være et fullkomment menneske. Dette fikk den konsekvens at *namus* ble koblet til mer enn ære tilknyttet seksualitet; den gikk over til å omslutte alle deler av det å være et fullkomment, religiøst menneske, *insan-ı kâmil*. En slik forståelse av *namus* innebar at *namus* gikk fra å være noe som kun omfattet kvinnen, til å omfatte også mannen. Dermed likestilles kjønnene og det stilles like krav til menn som til kvinner. Med andre ord åpner en slik forståelse av *namus* for argumenter som kan være med på å utfordre patriarkalske strukturer i direkte eller indirekte former.

***Namus* og endringer i ekteskapsmønster**

Det har skjedd store endringer av ekteskapsmønster blant migrantene i min studie. Disse endringene kan sees i sammenheng med endringer i forståelsen av *namus*, fordi forståelsen av *namus* blir ensbetydende med å være et godt menneske. Å være et godt menneske setter mennesket i sentrum og er av større betydning enn religiøs tilhørighet og etnisk bakgrunn og blir dermed et argument for å bryte med den endogame tradisjonen som tidligere var normen

blant landsbyboerne. Dette åpner for at alevi-kvinner og ikke kun alevi-menn kan gifte seg med ikke-alevier.

Benoit Fliche (2005) beskriver den religiøse endogamien blant alevier som stabil, og de fleste av hans yngre informanter var ikke villige til å bryte med prinsippet om religiøs endogami. Han viser også til at enkelte alevi-menn har giftet seg med sunnimuslimske kvinner, men hevder at det motsatte ville være skandaløst. På dette området ser det ut til å ha skjedd mange endringer i løpet av en forholdsvis kort tidsperiode (ti år).

Både i alevi-miljøet mine informanter tilhørte, men også i andre alevi-miljøer, fantes det alevi-kvinner som var gift med sunnimuslimske menn. Det fantes også ekteskap på tvers av både religiøse og etniske skillelinjer. Slike ekteskap ble ikke fordømt, men den eldre generasjonen alevi-kvinner var ofte skeptiske til slike ekteskapsinngåelser. I min studie finner jeg i motsetning til Fliche at den yngre generasjonen alevi-kvinner ikke bare argumenterer for ekteskap mellom alevier og ikke-alevier, men de forankrer argumentasjonen nettopp i *alevilik* gjennom forståelsen av *alevilik* som *insanlik*. En slik forståelse setter mennesket i sentrum, og ideen om det gode mennesket kommer derfor også foran menneskets religiøse eller etniske tilhørighet, som et prinsipp som er viktig på alle områder, inklusive valg av make.

Alevi-revitalisering og patriarkalske strukturer

Hamit Bozarslan påpeker at det foreligger store mangler når det gjelder sosiologiske og antropologiske analyser rundt *alevilik* (2000, i Fliche 2005: 30). Blant annet skyldes dette mentale representasjoner av alevier blant forskere, fordi alevier generelt blir regnet som liberale og demokratiske (ibid). Dette innebærer altså en forutinntatthet eller forforståelse av hvordan alevier er. Min studie bryter på mange områder med denne forståelsen av alevier som liberale og demokratiske, fordi den viser at de patriarkalske strukturene alevi-kvinnene lever under ikke i nevneverdig grad skiller seg fra den underordningen andre kvinner i tilsvarende migrasjonskontekst opplever i Tyrkia. Det er en viktig utfordring i all forskning at forskere i økt grad bevisstgjøres slike sammenhenger, fordi det kan få uheldige konsekvenser. Når det gjelder forholdet til alevier kan forskere for det første være med på å understreke eller skape en større distanse mellom alevi-befolkningen og den sunnimuslimske befolkningen enn nødvendig og dermed bidra til økt polarisering. For det andre kan det å overse alevi-kvinnens manglende likestilling bidra til at patriarkalske strukturer opprettholdes eller at fremskritt på området tar lenger tid.

I motsetning til Erman (1998a, 1998b, 2001) som hevder *alevilik*'s mer liberale holdninger mot kvinner er en årsak til at alevi-kvinner har fått en bedre posisjon i sine familier etter migrasjon, vil jeg hevde at min studie viser at *alevilik* i seg selv *ikke* er ensbetydende med mer liberale holdninger mot kvinner. En slik forståelse kan innebære en forutinntatthet og en forenkling av en svært sammensatt og kompleks virkelighet. I min studie ble for eksempel *alevilik* spesielt av de eldre informantene tolket i retning av å holde på tradisjoner samt underordning av kvinnen. Samtidig viser studien at alevi-diskursen og gjenoppdagelsen av *alevilik* i den urbane sfæren har ført til at alevi-kvinner kan *velge* å vektlegge ulike aspekter av *alevilik* for å balansere mellom, mestre og å overkomme utfordringer i sine familier, det lokale alevi-samfunnet og den sunnimuslimske majoritetsbefolkningen for øvrig.

Å være alevi i migrasjonssammenheng – positivt for tilpasning og integrering i samfunnet?

Mens studier av andre interne migranter i Tyrkia ofte har konkludert med et dystert bilde hvor patriarkalske strukturer og kvinnens underordning forsterkes i møte med bylivet, gjelder ikke dette for migrantene i min studie. Det vanlige mønsteret man ser er at migrasjon kan føre til at den maskuline identitet skades og at mange opplever identitetskriser i møtet med byen. Marginalisering, utestengning fra storsamfunnet og engstelse i et nytt miljø kan føre til at mange migranter blir enda mer tradisjonelle, og kan være en årsak til menns økte kontrollbehov ved migrasjon. Dette vil som oftest også berøre æreskulturen, som blir en enda viktigere kilde til identitet enn tidligere⁵⁷.

Alevi-migrantene i min studie ser ut til å inngå i et annet utviklingsløp. Selv om alevi-kvinnene levde under patriarkalske strukturer og på mange områder var underordnet menn, så det ikke ut til at menns kontrollbehov hadde økt og at patriarkalske strukturer hadde blitt forsterket som følge av migrasjon. Tvert i mot viser alevi-kvinnenes ideal og praksis at det har skjedd endringer i positiv retning. Det kan se ut til at alevi-revitaliseringen og den kollektive identitetsdannelsen som har skjedd i storbyene er en del av årsaken. Et eksempel på dette er hvordan alevi-kvinnene i min studie tidligere definerte kjønnsrelasjoner og idealer ut fra tradisjoner, normer og verdier i det patriarkalske systemet. I dag ser det derimot ut til at kjønnsrelasjoner og idealer defineres ut fra alevi-identiteten og verdier hentet fra teologiske verdier i *alevilik* som trossystem. En mulig forklaring på dette kan være at fokus på alevi-

⁵⁷ Se for eksempel Ølnes (2009), Wikan (2008), Onal (2007), Kardam (2005) og Mojab (et.al 2004).

identiteten i migrasjonskontekst bidrar til at aleviene kan vektlegge andre aspekter ved sin identitet enn kun æreskulturen.

”Det viktigste er insan!”

Alevienes fremstilling av seg selv som demokratiske, liberale og humanistiske bidrar til at de kan se seg selv som del av det moderne storsamfunnet. Dermed vil de ikke falle utenfor samfunnet slik som andre migrantgrupper ofte gjør. Disse verdiene står ikke i et motsetningsforhold til storsamfunnets og bysamfunnets verdier, men er tvert i mot i overensstemmelse med de urbane verdier. For aleviene vil dette kunne være en styrke for deres tilpasning i den urbane kontekst.

”Det viktigste er *insan!*” ble gjentatt uttallige ganger av alevi-kvinnene i min studie. På mange måter synes studiens tittel å være en dekkende beskrivelse for hvordan alevi-kvinnene forholdt seg til utfordringer i møte med alevi-miljøet de tilhørte, til storsamfunnet rundt seg og til de sosiale endringene som har skjedd i løpet av de siste tiårene med alevi-revitalisering og økt bevissthet rundt egen alevi-identitet. Forståelsen av *alevilik* som *insanlık* innebærer ideen om at *insan-ı kâmil*, det fullkomne religiøse mennesket, er viktigst. Å være et godt menneske er derfor viktigere enn menneskets religiøse eller etniske tilhørighet på alle områder. Dermed kunne de vektlegge verdier knyttet til *alevilik* på områder hvor de ønsket å fremheve sin egenart som alevi, som et forsøk på å viske vekk forskjeller mellom alevier og sunnimuslimer, eller som argument mot patriarkalske strukturer innad i alevi-miljøet eller det tyrkiske samfunn. Det viktigste er derfor *insan*.

LITTERATURLISTE

Bøker og artikler:

Altinyelkin, Hulya Kosar (2009) "Migration and Self-Esteem: A Qualitative Study Among Internal Migrant Girls In Turkey", i *Adolescence*; Spring 2009; 44, 173; ProQuest Medical Library, ss. 149-163

Aksel, Şeyda; Zübeyit Gün, Türkan Yılmaz Irmak og Banu Çengeli (2007) "Migration And Psychological Status Of Adolescents In Turkey", i *Adolescence*, Høst 2007; 42, 167; ProQuest Medical Library, ss.589-602

Andrews, Peter Alford (1989) *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.

Aukrust, Knut (2005) "Det informerte samtykke og andre kategoriske imperativ", i Anders Gustavsson (red.) *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Høyskoleforlaget AS (2005).

Barth, Fredrik (ed.) (1969) *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Universitetsforlaget, George Allen & Unwin: Bergen – Oslo, London.

Bates, Daniel G; Amal Rassam (2001)[1983] *Peoples and Cultures of the Middle East*. New Jersey: Prentice Hall.

Borchgrevink, Axel (2003) "Silencing language of anthropologists and interpreters", i *Ethnography* .Vol. 4 (1), ss. 95-121

Bozkurt, Reha (1998) "State-Community Relations in the Restructuring of Alevism", i *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga and Catharina Raudvere (1998). Swedish Research Institute in Istanbul.

Brendemoen, Bernt; Even Hovdhaugen (2004)[1992] *Tyrkisk Grammatikk*. Universitetsforlaget.

Çamuroğlu, Reha (1998) "Alevi Revivalism in Turkey", i *Alevi Identity. Cultural, Religious and Social Perspectives*, ed. Tord Olsson, Elisabeth Özdalga and Catharina Raudvere (1998) ss. 79-84. Swedish Research Institute in Istanbul.

Çarkoğlu, Ali; Binnaz Toprak for TESEV (2007) *Religion, Society and Politics in a Changing Turkey*. TESEV PUBLICATIONS.

Connerton, Paul (1989) *How Societies Remember*. Cambridge University Press: United Kingdom.

Delaney, Carol (1991) *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. University of California Press: Berkeley, Los Angeles, Oxford.

---- (1994) "Untangling the Meanings of Hair in Turkish Society", i *Anthropological Quarterly*, Vol. 67, No. 4. Ss. 159-172

Erman, Tahire (1998a) "The Impact of Migration on Turkish Rural Women: Four Emergent Patterns", i *Gender and Society*, Vol. 12 No. 2, ss. 146-167

--- (1998b) "Becoming "Urban" or Remaining "Rural": The View of Turkish Rural-to-Urban Migrants on the "Integration" Question", i *Int. J. Middle East Stud.* 30. Cambridge University Press: USA, ss. 541-561

--- (2001) "Rural Migrants and Patriarchy in Turkish Cities", i *International Journal of Urban and Regional Research*. Vol. 25.1, March 2001, ss. 118-133

Fliche, Benoit (2005) "Blood, *Gelin* and Love: changes in patterns of alliance in an Alevi group", i Markussen, Hege Irene (ed.) (2005) *Alevi And Alevism. Transformed Identities*. The Isis Press Istanbul.

Graves, Nancy B.; Theodore D. Graves (1974) "Adaptive Strategies in Urban Migration". Department of Anthropology, The University of Auckland, New Zealand.

Hale, William; Ergun Özbudun (2010) *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey – The Case of the AKP*. Routledge: London.

Hemmasi, Mohammad; Carolyn V. Prorok (2002) "Women's migration and quality of life in Turkey", i *Geoforum* 33 ss. 399-411

Holy, Ladislav (1989) *Kinship, Honour and Solidarity. Cousin Marriage in the Middle East*, ss. 93-128. Manchester University Press.

Kağıtbaşı, Çiğdem (2002) "Cross-cultural Perspectives in Family Change", i *Autonomy and Dependence in the Family. Turkey and Sweden in Critical Perspective*, ed. Rita Liljeström og Elisabeth Özdalga (2002), ss. 19-38. Swedish Research Institute in Istanbul.

Kandiyoti, Deniz (1977) "Sex Roles and Social Change: A Comparative Appraisal of Turkey's Women", i *Signs*, Vol. 3, No. 1, Women and National Development: The Complexities of Change, ss. 57-73. The University of Chicago Press.

--- (1988) "Bargaining with Patriarchy", i *Gender and Society*, Vol. 2, No. 3 ss. 274-290.

Kardam, Filiz (2005) *The Dynamics of Honor Killings in Turkey. Prospects for Action*. UNDP

Karlsson, Ingmar (2007), "Kemalismen- moderniseringsideologien som blev en tvångströja", i *Europa og turken. Betraktelser kring en kompliserat relation*, ss. 57-80

Kokot, Waltraud; Khachig Tölölyan; Carolin Alfonso (ed.) (2004) *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*. Routledge Research in Transnationalism: USA, Canada.

Kvale, Steinar; Svend Brinkmann (2009) *Det kvalitative forskningsintervju*. Gyldendal Akademisk.

Mango, Andrew (2004) *The Turks Today*. John Murray (Publishers): London

Mojab, Shahrzad; Nahla Abdo (ed.) (2004) *Violence In The Name Of Honour. Theoretical And Political Challenges*. Istanbul Bilgi University Press: Istanbul

Markussen, Hege Irene (2005) "ALEVI THEOLOGY: FROM SHAMANISM TO HUMANISM", i *ALEVIS AND ALEVISM. TRANSFORMED IDENTITIES*. Hege Irene Markussen (Ed.) The Isis Press: Istanbul (2005)

---- (2006a) "Ensidig om Alevier i Tyrkia. Recensjon av Tina Hamrin-Dahls *Aleviter i Turkiet*". Uppsala: Swedish Science Press, 2006. Publisert 19.02.2007

---- (2006b) "Feltarbeid som metodisk strategi i møte med masseproduserte religiøse bilder", i Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig (red.) (2006) *Metode i religionsvitenskap*. Pax Forlag A/S, Oslo, ss. 162-180

Melikoff, Irene (1998) "Bektashi / *Kızılbaş*: Historical Bipartition and Its Consequences" i *Alevi Identity*, Olsson, Tord; Elisabeth Özdalga (eds.) (1998)

Mernissi, Fatima (1975) "Ch. 1: The Muslim Concept of Active Female Sexuality", i *Beyond the Veil. Male-Female Dynamics in Muslim Society* (1975) ss. 27-45. Al Saqi Books.

Myhr, Ingebjørg (1995) Hovedfagsoppgave: "Identitet i endring hos arabisktalende alevi i sør-Tyrkia". Institutt og Museum for Sosialantropologi, Universitetet i Oslo

Nielsen, Finn Sievert (1996) *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.

Olsson, Tord; Elisabeth Özdalga og Catharina Raudvere (Ed.) (1998) *Alevi Identity*. RoutledgeCurzon, London, England: Istanbul

Onal, Ayse (2008) *Honour Killing: Stories of Men Who Killed*. Saqi: London, San Francisco og Beirut

Pekşen, Gani (2007) *Küll*. Ege Üniversitesi Basımevi: Izmir.

Rosmer, Tilde (2005) "Bedre fore var... om det å forberede seg til feltarbeid", i Anders Gustavsson (red.) *Kulturvitenskap i felt. Metodiske og pedagogiske erfaringer*. Høyskoleforlaget AS (2005).

Sever, Aysan; Gökçeçiçek Yurdakul (2001) "Culture of Honor, Culture of Change: A Feminist Analysis of Honor Killings in Rural Turkey", i *Violence Against Women* 7: 964

Shankland, David (1998) "Anthropology and Ethnicity: The Place of Ethnography in the New Alevi Movement", i *Alevi Identity*, Olsson, Tord; Elisabeth Özdalga (eds.) (1998)

---- (2003) *The Alevis in Turkey. The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. RoutledgeCurzon: London.

Singerman, Diane (1995) *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*. Princeton University Press: New Jersey.

Sirman, Nükhet (2004) "Kinship, Politics and Love: Honour in Post-Colonial Contexts – The Case of Turkey", i *Violence in the Name of Honour: Theoretical and Political Challenges*. Ed. Shahrzad Mojab og Nahla Abdo. Bilgi University Press: Istanbul

Soileau, Mark (2005) "Festivals and the Formation of Alevi Identity", i *Alevis and Alevism. Transformed Identities*. Ed. Hege Irene Markussen. The Isis Press: Istanbul (2005)

Sökefeld, Martin (2004) "Religion or culture? Concepts of identity in the Alevi diaspora", in *Diaspora, Identity and Religion. New directions in theory and research*. Ed. Waltraud Kokot, Khachig Tölölyan and Carolin Alfonso (2004)

---- (2008) *Struggling for Recognition: the Alevi Movement in Germany and in transnational Space*. Berghahn Books.

Stewart, Frank Henderson (1994) *Honor*. University of Chicago Press: Chicago, London

Ølnes, Marianne (2009) Et spørsmål om ære? En studie av drap på kvinnelige familiemedlemmer i Tyrkia. Masteroppgave i Midtøsten og Nord-Afrikakunnskap, Universitetet i Oslo.

Özdalga, Elisabeth (2008) "The Alevis – a "New" Religious Minority? Identity Politics in Turkey and Its Relation to the EU Integration Process", i *Religion, Politics and Turkey's EU Accession*. (Ed.) Dietrich Jung and Catharina Raudvere. New York: Palgrave macmillan (2008)

Thagaard, Tove (2009)[1998] *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Fagbokforlaget Vigmostad og Bjørke AS.

TurkStat Turkish Statistical Institute (TurkStat), No:221, Desember 2009 10:00

Vogt, Kari (2000), *ISLAM PÅ NORSK. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. J.W. Cappelens Forlag A.S.

Walby, Sylvia (1990) *Theorizing Patriarchy*. Basil Blackwell: Oxford.

Wedel, Heidi (2001) "Leftist Political Mobilization, Gender and Identity: A Case Study of Kurdish Alevi Migrants in Istanbul", i *The Journal of Kurdish Studies*, Vol. IV, ss. 57-66

Wikan, Unni (2008) *Om Ære*. Pax Forlag: Oslo

Yavuz, M. Hakan (ed.) (2006), *The Emergence of a New Turkey. Democracy and the AK Parti*. The University of Utah Press

Internettkilder:

ACEV <<http://www.acev.org/education.php?id=12&lang=en>> [oppsøkt 16.10.2010.]

Kaya, Asiye (27.06.2008) *Migration, Migrant Policies and Changing Cultures of Belongings: Alevi from Turkey in Germany and the United States*, [online], American Institute for Contemporary German Studies. Tilgjengelig fra:

<<http://www.aicgs.org/documents/advisor/kaya.daad0608.pdf>> [oppsøkt 23.11.2009].

“Meet the Turkish think tank: TESEV”, i *Turkish Review*. Tilgjengelig fra:

<http://www.turkishreview.org/tr/newsDetail_getNewsById.action?sectionId=360&newsId=223086> [oppsøkt 16.05.12]

Nefes. Tilgjengelig fra: <<http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>> [Oppsøkt 7.06.12]

Rettigheter i ekteskap. Tilgjengelig fra: <http://fidakenya.org/wp-content/uploads/2011/03/GG_Part-VII_Marriage-Rights.pdf> [oppsøkt 06.06.12]

Turkish Civil Code. Tilgjengelig fra: <http://www.wwhr.org/turkish_civilcode.php> [oppsøkt 25.11.10]

Zeidan, David (1999) The Alevi Of Anatolia, i *MERIA Journal*, Volume 3, No. 4 – desember 1999. Tilgjengelig fra: <<http://meria.idc.ac.il/journal/1999/issue4/jv3n4a5.html>> [oppsøkt 06.06.12]

Samtaler:

Kumbaroğlu, Aykut. Samtale 10.03.2010, Oslo.

Pekşen, Gani. Samtale 03.05.2010, Izmir.

Özdalga, Elisabeth. Samtale 18.02.2010 og 19.02.2010, Istanbul.

Foreningsleder. Samtale 02.04.2010 og 30.05.2010, Izmir.

Appendix I: Forklaring av tyrkiske bokstaver⁵⁸

- c uttales som 'dj' i engelske 'June'.
- ç uttales 'tsj' i Tsjetsjenia.
- ı dersom en lager lyden for 'o', men har munnen formet slik man har når man skal lage en 'i' får man lyden i denne bokstaven.
- ğ stum g som forlenger vokalen foran.
- j som i fransk 'je' (jeg).
- ş uttales som 'skj' i 'skje'.
- u uttales som o i 'god'.
- ü uttales u, men mer som i den tyske varianten.
- o uttales å som i 'ål'.
- ö uttales ø, men er plassert lenger frem i munnen.

⁵⁸ For mer nøyaktig beskrivelse, se Brendemoens og Hovdhaugens bok 'Tyrkisk grammatikk' fra 2004.

Appendix II: Tyrkiske ord og uttrykk

ACEV	Forkortelse for <i>Anne Çocuk Eğitim Vakfı</i> , en stiftelse for utdanning av mødre og barn. Stiftelsen har i samarbeid med staten opprettet mor-barn-kurs, som holdes av ulike instanser på lokalt nivå.
AKP	Forkortelse for <i>Adalet ve Kalkınma Partisi</i> , Rettferdighets- og Utviklingspartiet. Partiet kom til makten i 2002 og sitter nå med regjeringmakten i tredje periode. AKP er et populistisk parti og omtales ofte som islamistisk, selv om partiet selv omtaler seg som konservativt-demokratisk og sekulært.
Alevi	En muslimsk minoritet i Tyrkia, hvis opphav går tilbake til sentralasiatiske turkmenske stammer som immigrerte til Anatolia på 1200-tallet. Alevi betyr "Alis tilhengere", og er et navn aleviene har fått i nyere tid.
Alevilik	Grovt oversatt: alevisme. Religiøst, ideologisk og/eller sosiologisk livssyn. Se side 9.
Ali	Profeten Mohammeds svigersønn, som har en spesiell posisjon hos aleviene. Aleviene betrakter Ali som den første imamen, slik som i sjiaislam.
Anne-çocuk eğitim kursu	Mor-barn-kurs. På slike kurs kan mødre lære om barns kognitive og sosiale utvikling, samt strategier i oppdragelsen av sine barn (f.eks. konsekvens, disiplin, kommunikasjon).
Aşure	Søt rispudding med gryn av forskjellige slag, nøtter, rosiner og tørket frukt som lages under Aşure-høytiden. Finnes også i salte varianter.
Ayıp	Skam. Refererer til en handling man ikke gjør, eller grense som ikke skal overskrides.
Bağlama	Også kalt <i>saz</i> . Et tyrkisk strengeinstrument, som for øvrig er et hellig instrument for alevier. Instrumentet brukes under de rituelle <i>cem</i> -seremoniene.
Beşik kertmesi	Forlovelse fra fødselen av, eller mens man er barn. Blir også kalt <i>beşik kertme nişanlı</i> .
Beyim	"Mannen min". Direkte oversatt: Min herre. Gammeldags eller provinsiell måte å betegne ens ektefelle på.
Bizim namus farklıdır	Vår <i>namus</i> , ære, er annerledes/forskjellig (implisitt: fra sunnimuslimers)
Cem	Rituell seremoni som utføres i cemevi.
Cemevi	Aleviers samlingssted for rituelle cem-seremonier. Disse seremoniene

	er ikke offisielt anerkjent av staten.
CHP	Forkortelse for <i>Cumhuriyet Halk Partisi</i> , det Republikanske Folkepartiet. CHP er et venstrepolitisk parti som ble grunnlagt av Atatürk.
Dayak cennetten çıkmıştır	”Juling er nøkkelen til (god) fostring/oppdragelse”. Direkte oversatt: Juling kommer fra himmelen.
Dede	Egentlig ”bestefar”, men i denne sammenheng er betydningen den øverste religiøse lederen i alevi-samfunnet.
Din konusunda	Religiøs årsak, eller i religiøse emner/anliggende.
Diyanet	Forkortelse for <i>Diyanet İşleri Başkanlığı</i> (DİB), Direktoratet for Religiøse Affærer.
Dürüst olmak	Å være ærlig, rettskaffen. Se side 54.
Dürüstlük	Ærlighet, rettskaffenhet. Se side 53.
Eğitim	Oppdragelse, utdanning, pedagogikk.
Eline, beline, diline sahip olmak	Et viktig alevi-uttrykk som kan oversettes med: ”Ha kontroll over dine hender, dine lemmer og din tunge.” Kan forstås som en filosofi eller som en betingelse.
Eline, diline, beline sahip ol!	Imperativsform av uttrykket over: ”Ha kontroll over dine hender, din tunge og dine lemmer!”
Elinin kiri	Skitten på hans(/hennes) hender.
Eşim	Min ektefelle. <i>Eş</i> betyr ektefelle, motstykke eller en i et par. Kan brukes om mann og kvinne. Ordet innebærer altså en halvdel av en enhet hvor hver del har like stor verdi.
Felsefe	Filosofi.
Fez	Sylinderformet hodeplagg/hatt som tidligere ble brukt i Tyrkia
Flört yapmak	Å flørte, å ha useriøst kjæresteforhold som ikke leder til ekteskap.
Gâvur	Kjettersk, vantro, ikke-troende.
Gelin	Brud, svigerdatter, kona til et yngre familiemedlem.
Gelin çıktığı gün	”Dagen da bruden forlater sin fars hjem (implisitt: for å bo hos sin mann (og hans familie))”.
Gelinlik	(Moderne) hvit brudekjole.
Günah	Religiøs synd.

Hala	Tante, fars søster.
Halay	En populær dans i Midtøsten. Halay-dansere former en sirkel eller en linje, mens de holder hverandre i lillefingeren, eller skulder til skulder. Den første og den siste i linjen holder vanligvis et (lomme)tørkle, <i>mendil</i> , i hånden som viftes med.
İnsan	Fra arabisk menneske, menneskeheten, et anstendig menneske, et rettskaffent menneske. Referer til menneskets essens, det rene og det gode.
İnsan-ı kâmil	Det fullkomne, eller perfekte mennesket. Se side 33 for mer utfyllende beskrivelse.
İnsanlık	Humanisme, humanitet. Har for alevier en egen betydning. Se side 33 for mer utfyllende beskrivelse.
Kadın-erkek eşitliği	Likestilling mellom kjønnene, ”gender equality”.
Kalabalık	Folksomt, mange mennesker, (sted) overfylt av mennesker.
Kına gecesi	Henna-aften. En festkveld hvor kvinner samles for å feire bruden med musikk og dans i forkant av selve bryllupsdagen. Henna smøres på hendene (og føttene) til bruden, derav navnet henna-aften.
Kıstı	En slags lenke med gull- eller sølvmynter og perler som ble bundet til hodet på bruden i landsbyen.
Kızılbaş	”Rødhode”. Det opprinnelige navnet på aleviene, og som kommer av de røde hattene de brukte.
Kızına dövme-yen dızına döver	Ordtak: ”Den som ikke slår sin datter slår sine knær (implisitt: i anger).”
Laiklik	Sekularisme.
Lise	Forenklet kan det oversettes med videregående skole. Grunnskolen i Tyrkia er åtte-årig, deretter kommer <i>lise</i> som varer i fire år (fra 14 til 18 år).
Masum	Uskyldig. Se fotnote side 53.
Mehdi	Den skjulte imam i sjiaislam.
Mum söndürmek	Å blåse ut lys(ene). Har blitt et eget uttrykk på tyrkisk som viser til fordommer mot alevier og spekulasjoner om orgier etter at lys blåses ut under cem-seremoniene.
Namus	Ære. Æreskode som påvirkes av kvinnens oppførsel og rykte, og er tett tilknyttet kvinnens seksualitet. Denne typen ære avhenger av kvinnens

	handlinger og reflekterer mannens ære.
Ne mutlu türküm diyene	Ordtak: ”Hvor lykkelig er ikke den som kan kalle seg tyrker!”
Nefes	Liturgiske hymner som omhandler mystisisme og religiøse erfaringer.
Olmaz!	(Det er) umulig! Det kan ikke gjøres!
Rakı	Tradisjonelt tyrkisk aniskrydret brennevin, noe tilsvarende den greske ouzo i smak. Drikkes bar eller iblandet vann og isbiter.
Resmi nikâh	Den offisielle statlige undertegnelsen av ekteskapspapirer.
Saz	Se <i>bağlama</i> .
Semah	Religiøse dans, en tilbedelsesform, som utføres under <i>cem</i> .
Şalvar	Provinsielle ”posebukser” som varierer noe i utseende fra region til region. Brukes over hele Midtøsten.
Şart	Betingelse. Se side 44 for mer detaljert beskrivelse.
Şeriat	<i>Şeriat</i> symboliserer for aleviene veien til Gud gjennom verdslig selvoppofrelse. Fra arabiske <i>shari’ah</i> som betyr ”veien til vanningsstedet” og refererer til den islamske loven.
Sevap	En ikke-obligatorisk handling i islam, og som fører til belønning fra Allah.
Tahtacı	Er en gruppe tyrkiske alevier som tidligere var kjent for å leve av skogbruk og tømmerhogst.
Takiya	Et juridisk begrep i sjiaislam som innebærer at det er tillatt å skjule eller lyve om sin religion dersom islam med dette kan beskyttes og overleve.
Tarikat	Et sosialt og spirituelt hierarkisk system. Fra arabiske <i>tariqah</i> , som betyr ”vei”, ”metode”, sufibrorskap/sufiorden
TESEV	Forkortelse for <i>Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı</i> . En tyrkisk stiftelse for økonomiske og sosiale studier, med fokus på programområdene demokratisering, velegnet styresett og utenrikspolitikk
Teyze	Tante, mors søster.
Teyze’nin oğlu	Tantes sønn (dvs. mors søsters sønn).
Türkü evi	En slags type bar eller lokale hvor <i>türkü</i> ’er, tyrkiske folkesanger av ulike etniske opphav spilles live. Denne type musikk er særegen og kan være melankolsk eller livlig, og akkompagneres av <i>saz</i> .

Varma Yezid'in yanına kokusu siner tenine, lânet olsun Yezid'in yüzüne	Ordtak: "Ikke gift deg med en Yezid, for da trenger hans lukt inn i ditt kjøtt; forbannet være Yezids ansikt/sjel." Ordtaket advarer mot å gifte seg med sunnimuslimer.
Yabancı	Fremmed, utlending. Av mine informanter ble begrepet systematisk brukt for å omtale "de andre", dvs. mennesker som ikke var fra samme landsby, hvorvidt det var alevier, sunnimuslimer, kurdere eller mennesker fra andre land.
Yer sofrası	En slags gulvduk man sitter rundt og inntar måltider ved. Vanlig i landsbyer i Tyrkia, og for øvrig i Midtøsten.
Yezid	Yezid var sønnen til grunnleggeren av Umajjadedynastiet og skal ha vært den som drepte Hussein i slaget ved Karbala i år 680. Navnet innebærer negative undertoner for alevier, og kan ha betydningen forræder eller sunnimuslim.
Yezid'e kuşak çözen, derdine derman bulunmaz	Den som åpner sitt belte til en Yezid, vil ikke finne trøst/botemiddel for sin smerte. "Å åpne sitt belte" betyr i denne sammenheng det å ha en seksuell relasjon.
Zülfikâr	Zülfikâr var Alis sverd, et symbol på sjiaislam, og dermed også et viktig symbol for aleviene.

Appendix III: Hovedinformanter

Alev, 20 år:

Alev er datteren til Firuze. Hun er født i Izmir og studerer på universitetet. Hun er forlovet med en fjern slektning fra samme landsby. Hun og forloveden var kjærester i ett år før de bestemte seg for å forlove seg. Alev og forloveden vil flytte inn i egen leilighet i etasjen over svigerforeldrene når de gifter seg. Alev vil også fortsette å jobbe etter å ha giftet seg.

Aylin, 38 år:

Aylin er født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun er en av til sammen seks søsken. Da Aylin var baby ble hun forlovet med sin mann (*beşik kertmesi*). Hun giftet seg da hun var atten år gammel og bodde i landsbyen fram til for seks år siden. Aylin har ingen barn.

Aysel, 41 år:

Aysel er født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun vokste opp i landsbyen uten sin far siden han jobbet i utlandet. Aysels store drøm i livet var å bli lærer eller lege, men som følge av at farens fravær fikk hun ikke mulighet til å gå videre på skolen. Da hun var sytten år gammel giftet hun seg med sin fetter gjennom et arrangert ekteskap. Mannen er ti år eldre enn henne, og de har til sammen fire barn. Tre år etter at de giftet seg reiste mannen til utlandet for å jobbe, og først for fem år siden kom han tilbake for godt. Et år senere, dvs. for fire år siden, flyttet hun til Izmir sammen med mannen sin. Mens mannen jobbet i utlandet bodde hun i sine svigerforeldres husholdning i landsbyen.

Betül, 35 år:

Født i landsbyen. Har elleve års skolegang og ønsket å gå på universitetet, men klarte ikke inntakseksamen. Hun ga endelig opp dette ønsket da hun forlovet seg og også mannen motsatte seg tanken på at hun skulle studere videre. Mannen er hennes fetter og de giftet seg da hun var 20 år gammel. Betül kom til Izmir etter å ha giftet seg, og bodde i begynnelsen sammen med svigerfamilien. De har to barn sammen. Hun foretrekker at barna skal gifte seg med alevier når den tid kommer, men tenker samtidig at det er greit at de gifter seg med ikke-alevier. Mannen er strengere på dette punktet og ønsker at barna skal gifte seg med alevier.

Buse, 24 år:

Buse er datteren til Yasemin. Hun ble født i Izmir og har fullført sin universitetsutdannelse. Det var spesielt viktig for Buses mor at hun skulle utdanne seg, for moren ønsket ikke at Buse skulle bli husmor som henne selv. Buse er glad hun har vokst opp i Izmir og har gode venner

som er både alevier og sunnimuslimere. Buse er forlovet med en sunnimuslimsk mann og gifter seg til sommeren. Selv om foreldrene i dag aksepterer forlovelsen, har hun hatt mange diskusjoner med dem angående sitt valg av forlovede, men hun har stått på sitt. Hun vil fortsette å jobbe etter å ha giftet seg og har ingen planer om å bli husmor som moren.

Ceren, 73 år:

Ceren er mor til Makbule. Ceren er født i landsbyen. Da hun var liten fantes det ingen skole i landsbyen og derfor har hun ingen skolegang; hun kan verken lese eller skrive. Da Ceren var liten døde moren hennes og faren giftet seg etter hvert på nytt. Hun var femten år gammel da hun giftet seg med en mann fra samme landsby, og han var ikke en slektning. Etter å ha giftet seg bodde hun og mannen sammen med Cerens svigerforeldre i åtte år. Så flyttet de inn i et eget hus i landsbyen som svigerforeldrene hadde fått bygget til dem. De var veldig fattige på denne tiden, men hadde det godt sammen. Så dro mannen hennes til utlandet og jobbet der i 30 år. Hun måtte bli igjen i landsbyen hvor hun oppdro barna alene. Hun kom til Izmir for femten år siden.

Firuze, 41 år:

Firuze er moren til Alev, som er den eneste datteren hennes. Firuze er født i landsbyen og giftet seg da hun var seksten år. Ekteskapet var arrangert, men hun hadde mulighet til å si sin mening om det i forkant. Bryllupet hennes varte i syv dager og hun giftet seg i den tradisjonelle landsbydrakten. Hun har fem års skolegang fra landsbyen. Hun flyttet til Izmir rett etter å ha giftet seg og har siden vært husmor. Leiligheten de bor i er delvis sponset av hennes svigerfar som jobbet i utlandet i mange år for å skaffe nok penger til tomt og leilighet. Firuze mistrikket veldig i Izmir i begynnelsen og ønsket å reise tilbake til landsbyen. Hun syntes det var vanskelig å tilvenne seg å bo med sin nye familie, som hun bodde med de syv første årene etter at hun kom til Izmir.

Gamze, 47 år:

Gamze er født i landsbyen og vokste opp der. Hun har fem års skolegang fra landsbyen. Barndommen var en vanskelig tid for henne fordi faren hennes jobbet i utlandet i over 20 år. Gamze ble forlovet da hun var barn (*beşik kertmesi*). Hun var tolv år gammel da hun forstod at hun var forlovet og seksten år giftet hun seg. Mannen var en fjern slektning. De har to barn sammen, og en av dem er Hülya. De første åtte årene av ekteskapet bodde hun sammen med svigerforeldrene. Så flyttet hun med mann og barn til Izmir. Der har de nå bodd i tyve år.

Gizem, 56 år:

Gizem er mor til Şengül. Hun ble født i landsbyen og har ingen skolegang. Hun vokste opp sammen med sin mor og seks andre søsken. Faren jobbet i utlandet. Hun giftet seg da hun var 21 år gammel med en mann fra landsbyen, men han var ikke i slekt med henne. Ekteskapet var arrangert. Allerede før de giftet seg jobbet mannen i Izmir. Etter at de giftet seg kom han de fem første årene årlig på besøk til landsbyen. Deretter flyttet Gizem etter og har i dag bodd i Izmir i over 30 år.

Hülya, 22 år:

Hülya er datteren til Gamze. Hun var to år gammel da familien flyttet til Izmir. Hun er i ferd med å avslutte sin universitetsutdannelse. Hun forlovet seg seksten år gammel med en fjern slektning, og de skal snart gifte seg. De ble sammen da hun gikk på videregående skole (*lise*), og etter ett år bestemte de seg for å gifte seg. Hun har planer om å jobbe etter at hun gifter seg, noe mannen tillater, men med visse krav til arbeidssted. Hun er åpen om å være alevi og diskuterer gjerne *alevilik* med andre.

Hüseyin, 52 år:

Hüseyin er far til Kutsal. Han er født i landsbyen, og vokste opp sammen med sin mor og sine søsken. Faren jobbet i Izmir, og kom tilbake til landsbyen for godt da Hüseyin nærmet seg tenårene. Han var sytten år gammel da han giftet seg. Kona er ikke i slekt med ham. På tidspunktet han giftet seg, jobbet han allerede i Izmir.

İnci, 30 år:

İnci ble født i Izmir. Hun er glad hun vokste opp i Izmir fordi de har fått mulighet til å studere og leve mer åpent enn de kunne i landsbyen. Hun har gått ferdig grunnskolen og *lise* (ca. videregående skole) og begynte på nettstudier på universitetet, men sluttet etter et par år. Situasjonen hjemme gjorde det vanskelig å studere. Da İnci var 21 år giftet hun seg med en slektning, og de har tre barn sammen. Bryllupet varte i to dager. Etter å ha giftet seg flyttet İnci inn i leilighetskompleks i etasjen over sine svigerforeldre. İnci er åpen om og stolt over å være alevi. Hun synes det er naturlig at alevier gifter seg med ikke-alevier og synes det er helt i orden at barna gifter seg med ikke-alevier når den tid kommer.

Kutsal, 30 år:

Kutsal er Hüseyins datter. Hun er født i Izmir og har gått ferdig grunnskolen. Mannen hennes er kurder og sunnimuslim, og de stakk av og giftet seg da de ikke fikk tillatelse til å gifte seg av Kutsals far. Kutsal har tre barn. Faren er i dag glad for ekteskapet mellom dem.

Makbule, 46 år:

Makbule er Cerens datter. Makbule ble født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun vokste opp uten sin far da han jobbet i utlandet. Da hun var femten år gammel giftet hun seg med sin tantes sønn. De har to barn sammen. Hun flyttet sammen med sin mann til Izmir for snart 30 år siden.

Reyhan, 45 år:

Reyhan ble født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun vokste opp sammen med sin mor, mormor og sine søsken. Faren jobbet i utlandet. Hun giftet seg da hun var femten år gammel med en mann fra landsbyen, men han var ikke i slekt med henne. De fikk tre barn sammen. Etter at hun giftet seg ble hun igjen i landsbyen, mens mannen jobbet i Izmir. Hun flyttet etter til Izmir for snart 20 år siden.

Şengül, 36 år:

Şengül er datteren til Gizem. Hun ble født i landsbyen, men flyttet til Izmir da hun var fem år gammel. Hun har fem års skolegang. Hennes store drøm var å bli politi eller lege, men hun fikk ikke mulighet til å studere. Hun stakk av og giftet seg for første gang da hun var atten år gammel med en sunnimuslimsk mann. I dag er hun gift for annen gang med en mann hvis far er alevi og hvis mor er sunnimuslim, og han er ikke fra landsbyen. Som følge av skilsmissen fra sitt første ekteskap opplevde Sengül å bli ekskludert fra landsbysamfunnet. I dag har hun imidlertid igjen kontakt med folk fra landsbysamfunnet.

Yasemin, 45 år:

Yasemin er Buses mor. Hun ble født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun ønsket å fortsette på skolen, men da måtte hun ha gått på skole utenfor landsbyen, og på den tiden var det ikke vanlig å sende jenter ut av landsbyen for å fortsette å gå på skolen. Hadde hun hatt mulighet til å ta en utdanning ville hun ha ønsket å jobbe. Yasemin syntes det var vanskelig å vokse opp i landsbyen pga. dårlig økonomiske forhold. Hennes far jobbet dessuten i utlandet hvor han er bosatt den dag i dag. Hun giftet seg med sin fetter da hun var seksten år gammel. Ekteskapet var arrangert, og hun så sin ektemann for første gang da de forlovet seg og for andre gang da de giftet seg. Hun har bodd i Izmir i snart 30 år. I begynnelsen bodde hun sammen med sine svigerforeldre i Izmir. Yasemin er stolt av å være alevi og diskuterer gjerne *alevilik* både med sine sunnimuslimske- og alevi-venner.

Zehra, 54 år:

Zehra er født i landsbyen og har fem års skolegang derfra. Hun ble forlovet ved fødselen og giftet seg da hun var seksten år gammel. Hun reiste til Izmir med sine fire barn tolv år etter at hun giftet seg. Mannen jobbet på daværende tidspunkt i Izmir, men jobbet en del år i utlandet før han vendte endelig hjem til Izmir for å bo sammen med sin kone og sine barn. I Izmir har Zehra vært hjemmeværende hele tiden. Med pengene mannen sendte fikk de kjøpt tomten og bygget et leilighetskompleks med tre leiligheter. Hun og mannen bor i den ene leiligheten og to av sønnene bor i de to andre. Døtrene bor i leilighetskompleks i etasjene over sine respektive svigerforeldre. Zehra er bekymret for blandingsekteskapene som i økende grad blir inngått i dag, og hun mener de ikke er som ekteskapene i landsbyen, for de nye ekteskapene ender i skilsmisse.

Zeliha, 35 år:

Zeliha ble født i landsbyen, men flyttet til Izmir da hun var tre år gammel. Hun har fullført videregående skole. Hun giftet seg da hun var 25 år gammel med en mann fra landsbyen. Han er ikke i slekt med henne. De har to barn sammen. Zeliha jobber ikke, men er husmor. Egentlig skulle hun bodd i egen leilighet sammen med mannen og barna, men ettersom svigerforeldrene er syke bor hun sammen med dem slik at hun kan ta seg av dem. Zeliha forteller at mannen er veldig engasjert i barna. Han hjelper dem med lekser, passer på dem og bruker mye mer tid sammen med barna sine enn det Zeliha kan huske at hennes egen far gjorde med henne. Hun beskriver sin mann som sin aller nærmeste venn.

Zeynep, 37 år:

Zeynep ble født i landsbyen og har fem års skolegang. Hun skulle ønske hun kunne ha studert mer, men tidligere var det ikke vanlig at foreldrene lot døtrene studere videre ettersom det innebar at hun måtte reist utenfor landsbyen. Zeyneps drøm var å verve seg til militæret, eller å bli sykepleier. Hun vokste opp uten sin far, for han jobbet først i utlandet og deretter jobbet han i en annen by i Tyrkia, og han hadde ikke mulighet til å komme hjem ofte. Zeynep vokste opp sammen med sin mor og søsken i farfarens husholdning. Hun giftet seg da hun var 22 år gammel med en mann fra samme landsby, men som ikke er i slekt med henne. Ekteskapet var arrangert. De har to barn sammen. De to første årene etter at hun giftet seg bodde hun sammen med sine svigerforeldre. Hun har bodd i Izmir i femten år.