

# Komplekse handlingsrom

*En studie av norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jenters valg av høyere utdanning og studiehverdag i Oslo.*

**Vibeke Hoem**



**Masteroppgave i sosialantropologi**

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2007



**CULCOM**

Kulturell kompleksitet  
i det nye Norge

## Sammendrag

Denne oppgaven handler om norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jenters valg av høyere utdanning og studiehverdag i Oslo. Temaet er hvordan de, som alle er i aldersgruppen mellom 18 og 30 år, forholder seg til handlingsrommet mellom foreldregenerasjonens kollektive tradisjoner og individuelle ønsker. Oppgaven baserer seg på et seks måneders feltarbeid med utgangspunkt i tre organisasjoner: Pakistansk Studentersamfunn (PSS), Muslimsk Studentsamfunn (MSS) og Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD). For å få frem kompleksiteten i valgene har jeg sammenlignet både mellom og innad i organisasjonene.

I denne oppgaven argumenterer jeg for at informantenes handlingsrom både kan utvides og begrenses gjennom sosial praksis (Ortner 1996). Foreldrenes bakgrunn og deres migrasjonshistorie er viktig for informantenes valg av høyere utdanning. For å vise dette har jeg benyttet meg av Bourdieus (1986, 1995) kapitalformer. Siden den sosiale kapitalen vektlegges fremfor den kulturelle kapitalen, viser det en mobilitet mellom generasjonene. Denne mobiliteten samt status er med på å opprettholde et emisk skille mellom *tradisjonelle* og *utradisjonelle* studievalg som jeg har relatert til Bourdieus begrep om sosialt felt. Mens foreldrene anser dette som et enten-eller-valg, utfordrer informantene dette skillet ved forhandling.

For å forstå Ortners spillteori ytterligere har jeg sett på hvilke spill som foregår samtidig. At jenter i større grad enn gutter oppmuntres til høyere utdanning har jeg relatert til kjønnsroller i oppveksten. Høyere utdanning er ett av spillene som er med på å utfordre og utvide grensene for *gender games*. Dette kommer til syne ved at utdanning kan fungere som en utsettelse for ekteskapsinngåelse. Samtidig oppfattes ikke mine informanter som voksne og selvstendige før de er gift, noe som påvirker deres handlingsrom i studiehverdagen. Dette kommer frem ved hvordan rykter og status virker regulerende på deres individuelle handlinger. Ved å forholde seg aktivt til disse strukturene kan deres handlingsrom både utvides og begrenses. Dette viser hvordan intensiteten og innsatsen er stor i spillene og kan føre til at informantenes valg får ulike konsekvenser. Sist, men ikke minst, kan informantenes strategiske valg føre til en endring. Dette tar jeg opp i avslutningskapittelet under tittelen "Fremtidens stjerner?".

---

## Forord

Først ønsker jeg å takke alle jentene som har gjort denne oppgaven mulig. Takk for deres tid, for alt dere har lært meg, og ikke minst for måten dere tok meg i mot på. Takk til tidligere leder i PSS, Mohammed Usman Rana, som gav meg tilgang i organisasjonen. Og takk til deg, Dilek Ayhan, for at du skaffet meg tilgang i NTGD, for alt du har lært meg, din smittende entusiasme og ditt engasjement.

En stor takk til mine to veiledere Anne Waldrop og Therese Sandrup som har motivert og bistått meg på ulike måter. Til deg Anne for god støtte, motivasjon og lange samtaler gjennom hele prosessen. Og til deg, Therese, for din måte å inspirere meg på, og for at du hele tiden spurte meg gode spørsmål som fikk meg til å se sammenhenger i materialet mitt. Takk også til Unni Wikan som støttet meg til å skrive denne oppgaven.

Takk til Hedvig Lie Nygård og Nirmala Eidsgård (MiFA-prosjektet) for god hjelp i begynnelsen av feltarbeidet. Takk også til Bjørg Moen (Nova) for nyttige tips i begynnelsen av oppgaven, og til Sissel Østberg for at du satt meg i kontakt med Mikkel Rytter (AMID) som gav meg gode litteraturtips.

Takk til mine kollokvievenninner, Elisabeth, Anita og Jannika for motivasjon, faglig støtte, råd og diskusjoner gjennom hele prosessen. Men ikke minst for alle hyggelige kvelder vi har delt. Takk også til masterstipendiatene i Culcom-prosjektet for lesing og kommentarer på tekst og for nyttige samtaler og diskusjoner rundt felles temaer.

Så til mine venner, takk for deres tålmodighet gjennom hele denne perioden, og for å ha respektert og støttet meg i det jeg har hatt lyst til å gjøre. Takk spesielt til Elisabeth, Marie, Mette, Cathrine og Linn for lesing og kommentarer av tekst.

Til mamma og pappa for at dere alltid har hatt tro på meg, og for deres støtte og oppmuntring selv der veien virket lang å gå. Til Janne, for at du hele tiden lærer meg å se ting med nye øyne og for din uvurderlige støtte under hele prosessen.

Og til deg, Erik, som har stått meg nærmest i denne perioden. Takk for lange samtaler, lesing og kommentarer på oppgaven, din oppmuntring i hverdagen, og for å hele tiden ha motivert meg til å tørre å satse på det jeg har hatt mest lyst til å gjøre. Uten deg ville denne veien vært mye lengre.

Vibeke Hoem, Oslo, mai 2007

---

# Innhold

<b>SAMMENDRAG</b>	<b>2</b>
<b>FORORD</b>	<b>3</b>
<b>INNHold</b>	<b>5</b>
<b>1. INTRODUKSJON: TIDLIG VOKSEN ALDER</b>	<b>8</b>
<b>”HUSK AT DU ER JENTE, AZRA”</b>	<b>8</b>
<b>TEMA OG PROBLEMSTILLING</b>	<b>9</b>
<b>ØKT KOMPLEKSITET I NORGE</b>	<b>12</b>
<i>Migrasjon fra Tyrkia og Pakistan</i>	<i>12</i>
<b>TIDLIGERE FORSKNING OG BEGREPSAVKLARING</b>	<b>13</b>
<i>”Jeg har jo aldri innvandret noe sted”</i>	<i>13</i>
<i>Ambivalens mellom individ og kollektiv</i>	<i>14</i>
<b>TEORETISKE INNFALLSVINKLER</b>	<b>16</b>
<i>Handlingsrom og praksis</i>	<i>17</i>
<i>Felt, kapital og habitus</i>	<i>19</i>
<i>Ærbarhet, moral og seksualitet</i>	<i>20</i>
<b>OPPGAVERS VIDERE OPPBYGNING</b>	<b>22</b>
<b>2. FELTARBEID I EN KOMPLEKS BY</b>	<b>24</b>
<b>”NESTEN SOM Å BO I PAKISTAN”</b>	<b>24</b>
<b>UTVALG OG PRESENTASJON AV INFORMANTENE</b>	<b>26</b>
<b>DELTAGELSE I ORGANISASJONER</b>	<b>27</b>
<i>Pakistansk Studentersamfunn (PSS)</i>	<i>28</i>
<i>Muslimsk Studentsamfunn (MSS)</i>	<i>29</i>
<i>Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD)</i>	<i>30</i>
<b>ROLLER OG POSISJONERING</b>	<b>31</b>
<b>KOMBINASJON AV METODISKE GREP</b>	<b>32</b>
<i>Deltagende observasjon</i>	<i>33</i>
<i>Dybdeintervjuer og samtaler</i>	<i>34</i>
<b>ETISKE BETRAKTNINGER</b>	<b>35</b>
<i>Anonymisering</i>	<i>36</i>
<i>”Jeg forteller deg dette som en venn...”</i>	<i>37</i>
<b>3. FAMILIE, OPPVEKST OG STED</b>	<b>38</b>
<b>MØTE MED EN NY VERDEN</b>	<b>38</b>

<b>TILHØRIGHET TIL DEN PATRIARKALSKE STORFAMILIEN</b>	<b>40</b>
<i>Den relasjonelle familien</i>	42
<b>KJØNN, ETNISITET OG OPPVEKST</b>	<b>44</b>
<i>En bevissthet om en annerledeshet</i>	46
<i>"Türkiye`nin bir baska kokusu var"</i>	48
<i>"Det er Norge som er mitt hjemland"</i>	50
<b>OPPSUMMERING</b>	<b>52</b>
<b>4. MED FOKUS PÅ FREMTIDEN</b>	<b>53</b>
<b>FORELDRE OG MOTIVASJON</b>	<b>53</b>
<i>Et ønske om en bedre fremtid</i>	54
<b>KJØNN, MOBILITET OG UTDANNELSE</b>	<b>57</b>
<i>Når familien ikke motiverer</i>	58
<b>STUDIEVALG, TRADISJON OG STATUS</b>	<b>60</b>
<i>"Hva skal vi si når vi kommer til hjemlandet?"</i>	61
<i>Valget som en forhandlingsprosess</i>	63
<i>Tidsperspektivet: "utdannelse først, men ikke for lang"</i>	65
<b>OPPSUMMERING</b>	<b>67</b>
<b>5. KJØNN OG HANDLINGSROM</b>	<b>68</b>
<b>BEVEGELSESFRIHET OG SOSIAL KONTROLL</b>	<b>68</b>
<i>Indre og ytre hijab</i>	70
<i>Organisasjoner – et ukontrollert felt</i>	72
<i>Mellom selvstendighet og trygghet</i>	73
<b>RYKTER OG STATUS SOM REGULERENDE FAKTORER</b>	<b>77</b>
<i>Jenter og det offentlige</i>	78
<i>"Jenter snakker vet du"</i>	80
<b>OPPSUMMERING</b>	<b>82</b>
<b>6. ISLAM, MORAL OG EKTESKAP</b>	<b>84</b>
<b>ALKOHOL OG RELIGION</b>	<b>84</b>
<b>"MELLOM MODERNE OG TRADISJONELL"</b>	<b>85</b>
<i>Atskillelse og møte mellom kjønn</i>	87
<i>Å føle seg annerledes blant sine egne</i>	89
<b>ARRANGERT EKTESKAP</b>	<b>92</b>
<i>Mellom arrangert og "å velge selv"</i>	93
<i>"Like barn leker best"</i>	96
<b>OPPSUMMERING</b>	<b>97</b>
<b>7. AVSLUTNING</b>	<b>98</b>

---

<b>VEIEN VIDERE – ”FREMTIDENS STJERNER?”</b>	<b>101</b>
<b>APPENDIKS</b>	<b>104</b>
<b>VEDLEGG 1: INFORMANTOVERSIKT</b>	<b>104</b>
<b>VEDLEGG 2: INFORMASJONSBREV / SAMTYKKEERKLÆRING</b>	<b>106</b>
<b>VEDLEGG 3: INTERVJUGUIDE INFORMANTER</b>	<b>108</b>
<b>VEDLEGG 4: INTERVJUGUIDE INFORMANTERS FORELDRE</b>	<b>110</b>
<b>VEDLEGG 5: SPØRRESKJEMA TIL INFORMANTENES FORELDRE</b>	<b>112</b>
<b>KILDELISTE</b>	<b>115</b>

## 1. Introduksjon: Tidlig voksen alder

### ”Husk at du er jente, Azra”

Norsk-pakistanske Azra (e) er en av de første jentene jeg møter under feltarbeidet. Hun er i slutten av tyveårene og studerer journalistikk på Høgskolen i Oslo. Før jeg møter henne, får jeg en *sms* om at hun har på seg en turkis hijab<sup>1</sup> slik at jeg skal kjenne henne igjen. Da jeg kommer opp trappen i høgskolebygget der hun studerer, ser jeg henne stå lent inntil en vegg med mobilen i hånden. Hun smiler når hun ser meg og jeg legger merke til at hun har på seg en turkis tunika i samme farge som hijaben. Under denne har hun løssittende bukser.

Vi setter oss ned ved noen små bord og begynner å prate. At hun er engasjert får jeg raskt bekreftet. Etter å ha lest informasjonsbrevet om oppgaven min, forteller hun at hun akkurat har lest en bok av Fatima Mernissi som handler om noe av det samme temaet. Bakgrunnen er at hun neste år ønsker å fortsette med en masterutdanning. Foreløpig ønsker hun å skrive om muslimer og deres rettigheter. Etter vi har pratet litt spør jeg om bakgrunnen for valget av utdannelsen hennes. Hun forteller at hun leste om journalistikk og syntes dette virket interessant. Jeg spør hva foreldrene synes om studievalget og at hun nå ønsker å fortsette videre med en master. ”Moren min sier hele tiden, ’Azra nå må du slutte å utdanne deg og begynne å jobbe i stedet og gifte deg’,” sier hun mens hun ler. Siden hun ler spør jeg om det er alvorlig ment fra morens side, og da nikker hun bekræftende. Like etterpå legger hun til at moren alltid har støttet hennes valg om å ta høyere utdanning. ”Dette er fordi hun ikke hadde muligheten selv,” sier hun og legger til at moren på en måte lever livet sitt gjennom henne. Faren hennes ville egentlig at hun skulle slutte på skolen etter videregående og begynne å jobbe i stedet. Men hvorfor vet hun ikke. Siden Azra er skribent i en avis, ønsker moren at hun skal begynne å skrive mer der. I tillegg er hun også styremedlem og medlem i fem religiøse organisasjoner, hvorav en er

---

<sup>1</sup> Hijab omtales også som skaut og er en islamsk kvinnedrakt som skjuler håret (Østberg 2003:212).



---

Muslimsk Studentsamfunn. Hun forteller at hun drar tidlig om morgenen og kommer hjem sent på kvelden. Foreldrene hennes synes hun aldri er hjemme for å ta seg av familien. ”Mamma sier ofte ’husk at du er jente, Azra’”, sier hun før hun forteller at det i det siste har vært spesielt mye. Dette har å gjøre med ”kaoset rundt karikaturtegningene av Muhammed.”<sup>2</sup> Hun mener det er mye som ligger bak denne striden. Selv mener hun at media i Vesten lenge har vist et skjevt og negativt bilde av muslimer og Midtøsten.

Det skjer mye i Azras liv for tiden. I slutten av uken reiser hun på et utvekslingsopphold til utlandet. Men siden hun er styreleder i en muslimsk organisasjon, må hun mest sannsynlig komme tilbake noe noen måneder før oppholder er ferdig. Jeg spør hva foreldrene synes om utvekslingsoppholdet. Hun rister på hodet og sier at ”det er ikke greit. Mamma skjønner meg, men vil egentlig ikke at jeg skal dra. Broren min syntes det er helt greit, men faren min vet det ikke enda. Han er i Pakistan.” Hun forteller videre at moren skal ringe faren på kvelden den samme dagen som vi møtes. Da jeg spør henne om hun er nervøs svarer hun at ”nei, jeg reiser uansett, men jeg vil at de skal velsigne meg slik at jeg ikke får dårlig samvittighet der nede. I tilfelle at jeg får hjemlengsel og ikke kan ringe dem”.

## **Tema og problemstilling**

Når det gjelder valget av høyere utdanning og i studiehverdagen påvirkes Azras handlingsrom av at hun er jente. Dette er et sentralt aspekt i denne oppgaven. Selv om foreldrenes forventninger til henne som jente går i mot hennes egne individuelle ønsker, prøver Azra likevel å finne en balansegang. Forhandlingen rundt utvekslingsoppholdet viser dette i praksis. Hun beveger seg her i spenningsfeltet mellom familiens tradisjoner og sitt eget ønske. Gjennom å studere dette feltet ønsker jeg å se hvordan handlingsrommet til de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene både kan utvides og begrenses gjennom sosial praksis.

---

<sup>2</sup> Karikaturtegninger av profeten Muhammed ble trykket i den danske avisen Jyllands-Posten 30. september, 2005 og ble gjengitt i Magazinet, som første norske avis, 10.januar, 2006. Dette vakte reaksjoner i deler av den

Problemstillingen er derfor hvordan forholder de norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jentene seg til handlingsrommet mellom foreldregenerasjonens kollektive tradisjoner og individuelle ønsker ved valget av høyere utdanning? Andre underspørsmål er: Hvordan kommer dette spenningsfeltet til syne i studiehverdagen? Hvordan kombinerer de ekteskap og utdanning?

Oppgaven baserer seg på et feltarbeid med utgangspunkt i tre organisasjoner, Pakistansk Studentersamfunn (PSS), Muslimske Studentsamfunn (MSS) og Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD). Bakgrunnen for mitt valg av tema kom etter et emne i sosialantropologi kalt "Ære" høsten 2003 og et emne i sosiologi "Flukt, migrasjon og flerkulturelle problemstillinger" våren 2004. Gjennom disse emnene ble jeg interessert i hvordan spenningsfeltet mellom det individuelle og det kollektive utspant seg i praksis for etterkommere av foreldre som hadde migrert. Tidligere forskning har vist at spesielt innvandrerdøtre opplever andre utfordringer og begrensninger enn gutter når de vokser opp (Jacobsen 2002, Mørck 1998, Prieur 2004, Østberg 2003). Derfor ønsket jeg å finne ut mer om hvordan norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske døtre i aldersgruppen 18 til 30 år forholdt seg til ulike valg i denne perioden.

I likhet med Sissel Østberg (2003), som har gjort feltarbeid blant norsk-pakistanere i Oslo, ønsker jeg å kalle denne perioden i mine informanternes liv for *tidlig voksen alder*. Hun skriver hvordan "det som tidligere fløt i ungdomstiden nå må finne sin form" (Østberg 2003:167). Dette kan være alt i fra valget av høyere utdanning til valg av ekteskapspartner. Jentene er videre preget av ulike forventninger gjennom båndene til foreldrenes opprinnelsesland og den kollektivistiske familieforståelsen, men også til sekundærsosialiseringen gjennom skole og utdanning. At deres valg kan få ulike utfall har jeg har prøvd å fange i tittelen "komplekse handlingsrom".

Ungdom med minoritetsbakgrunn og deres deltagelse i utdanningssystemet er blitt viet mye oppmerksomhet i media og forskning (Støren 2005:70). Lik deltagelse i utdanning og arbeidsliv uansett etnisk bakgrunn er en sentral målsetting i norsk innvandringspolitikk (NOU 1995:12, St. meld. nr. 17, 1996-1997). Denne målsettingen forutsetter at flere minoritetsungdommer rekrutteres til høyere utdanning (Opheim og Støren 2001). Jeg fikk selv erfaring med rekruttering og inkludering da jeg gjennom hele feltarbeidet hadde kontakt med MiFA (Minoriteter i Fokus i Akademia). MiFA er et prosjekt ved Universitetet i Oslo

---

---

som henholdsvis arbeider med rekrutterings- og oppfølgingsarbeid av minoriteter til høyere utdanning, men også videre til arbeidslivet. På slutten av mitt feltarbeid, juni 2006, begynte jeg også å jobbe ved dette prosjektet som mentor.<sup>3</sup> Gjennom arbeidet, som var rettet mot rekruttering og informasjonsarbeid mot videregående skoler, fikk jeg innblikk i hvilke tanker og meninger elevene hadde for valget av høyere utdanning, samt hvilke utfordringer de ulike minoritetsgruppene møtte.

Det er stor forskjell mellom de ulike minoritetsgruppenes deltagelse i høyere utdanning i Norge (Fekjær 2006:79). Mens minoriteter fra Kina, Sri Lanka og Vietnam gjør det bra, er de tyrkiske og pakistanske minoritetsgruppene lavest representert i høyere utdanning. I 2005 var det i gruppen 19 til 24 år 596 etterkommere fra Pakistan i høyere utdanning mot kun 77 tyrkiske etterkommere.<sup>4</sup> I gruppen fra 24 til 30 år finnes det imidlertid lite data på hvor mange som er i høyere utdanning i begge minoritetsgruppene. For de tyrkiske etterkommerne kan dette ha sammenheng med at tre fjerdedeler av etterkommerne er under 16 år, og 80 prosent av etterkommerne i denne gruppen er representert i videregående skole (Tronstad / SSB 2007). I begge disse gruppene finnes det imidlertid klare forskjeller mellom førstegenerasjon og etterkommere. Dette gjelder henholdsvis 15 prosent for tyrkiske etterkommerne mot 7 prosent av førstegenerasjonen, og 30 prosent av pakistanske etterkommere mot 16 prosent av førstegenerasjonen. Samtidig har kvinnelige etterkommere fra både Tyrkia og Pakistan dobbel så stor studietilbøyelighet som gutter med samme bakgrunn.

Flere kvantitative studier på temaet om minoriteter og høyere utdanning har blitt gjort (Støren 2005, Fekjær 2006, Opheim og Støren 2001). Derimot er det gjort lite kvalitativ forskning på hvordan unge norsk-pakistanere og norsk-tyrkiske jenter opplever valget av høyere utdanning og studiehverdag i Oslo. Derfor ønsker jeg å vise hvordan de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene forholder seg til ulike verdiforankringer når det kommer til valget av høyere utdanning og i studiehverdagen. Før jeg kommer så langt, ønsker jeg i den videre delen av introduksjonen å sette oppgavens tema og problemstilling inn i en større kontekst. For å gjøre dette ønsker jeg først å redegjøre for migrasjonen fra Tyrkia og Pakistan.

---

<sup>3</sup> En mentor i MiFA-prosjektet jobber med rekruttering av elever til høyere utdanning. Mentorene er fordelt på fem prosjektskoler hvor de sammen med rådgiver på skolen har ansvaret for MiFA som valgfag.

<sup>4</sup> Tall mottatt fra Kristian Tronstad ved SSB på e-post 2. april, 2007

## Økt kompleksitet i Norge

### Migrasjon fra Tyrkia og Pakistan

Norge mottok ikke mange ikke-vestlige innvandrere før på begynnelsen av 1970-tallet sammenlignet med resten av Europa (Andersson 2000).<sup>5</sup> Den nye innvandringen, som den kalles, begynte på slutten av 1960-tallet. Den ble kjennetegnet ved at immigrantene kom fra langt flere og fjernere land enn tidligere – særlig ikke-vestlige land som Pakistan, Vietnam og Tyrkia (Wikan 2005:33). I likhet med migrasjonen til resten av Europa kom også mesteparten av mine informanternes foreldre til Norge på 1970-tallet. Migrasjon kan defineres som å krysse grensene til en politisk eller administrative enhet for en viss minimumsperiode (Castles 2000:269). Innvandringen fra Pakistan var riktignok litt annerledes enn den var fra Tyrkia. Derfor ønsker jeg å presentere dem hver for seg.

De første pakistannerne som kom til Norge i 1967 tilhørte den lavere middelklasse. Mange av de som kom kjente hverandre fra før og hadde slektninger i Storbritannia eller Danmark. I Norge i 1967 var det registrert ti enslige menn fra Punjab-provinsen i Pakistan, mens det i 1970 økte til 170 pakistannere (Østberg 2003:20). De fleste pakistannere som kom til Norge, kom fra landsbyer i Punjab-området, fra middels velstående jordeierfamilier. De hadde nok ressurser til å sende en sønn av sted, men ikke nok til å sikre velstand for hele neste generasjon uten nye inntekstkilder (Prieur 2004:32). For å forstå konteksten til den pakistanske migrasjonen er det viktig å tilføye at migrasjon ikke er noe nytt fenomen i Pakistan. Siden det 19. århundre har det eksistert en intern migrasjon fra det nordlige til det sentrale og sydlige Punjab (Aase 1991:36, Moldenhawer 2001:114). De som kom til Norge rundt 1970-tallet hadde skolegang over gjennomsnittet i Pakistan, og i 1973 ble det i tillegg innført en engelsk prøve før man fikk visum. Med dette må man anta at utdanningsnivået steg betraktelig blant de som reiste ut. Innvandrerne fra Pakistan kom fra både den rurale og urbane middelklassen, og er derfor ingen ensartet gruppe. I 2006 bestod den pakistanske befolkningen i Norge av 27 700 førstegenerasjonsinnvandrere, hvorav 40 prosent er

---

<sup>5</sup> Ikke-vestlige innvandrere vil ifølge SSB (<http://www.ssb.no/innvandring/>) si personer fra land som Asia med Tyrkia, Afrika, Sør og mellom Amerika. Innvandrerbefolkningen innebærer også personer med to utenlandskfødte foreldre, førstegenerasjon som har innvandret til Norge, og personer som er født i Norge med to utenlandske foreldre. Lesedato: 11. mai, 2007.

---

etterkommere (SSB 2006:21), og utgjør med dette den største etniske gruppen innvandrere i Norge (Jacobsen 2002:13, Gullestad 2002:27).

I sammenligning med studier av den pakistanske minoriteten i Norge er det gjort lite forskning på den tyrkiske. Men det er likevel mulig å trekke frem noen fakta om hvem som kom og når. Migrasjonen fra Tyrkia skiller seg fra migrasjonen fra Pakistan ved at de fleste arbeidsmigrantene kom til Norge på 1980-tallet som en følge av rasjonaliseringen av jordbruket i etterkrigstiden. Mange flyttet fra landsbygda og inn til byene i Tyrkia, men noen dro videre til utlandet. Det var som regel ikke de fattigste som reiste, men svært få hadde utdanning utover grunnskolen (Priour 2004:34). I 2006 var det 14 084 førstegenerasjonsinnvandrere og etterkommere med tyrkisk bakgrunn i Norge. Av disse er 4747 etterkommere (Tronstad / SSB 2007).

Siden både den tyrkiske og den pakistanske migrasjonen til Norge var preget av arbeidsmigrasjon, hadde ingen av gruppene planer om å bli i Norge. De ønsket begge å tjene seg opp penger for så å vende tilbake til hjemlandet (Eriksen og Sørheim 1994:26). Familieliv og en prosess med tilpasning i det norske samfunnet gjorde at det ikke ble slik. Samtidig innførte Norge i 1975 en ”innvandringsstopp” som fortsatt vedvarer (Brochmann 2003:3). Fra 1971 til 1980 økte antallet innvandrere i Norge, hovedsakelig som følge av familiegjenforening. Det at menn fikk konene sine til Norge og etter hvert sine barn som fikk sin oppvekst her, gjorde at første skritt i retning av å bli var tatt. Blant mine norsk-tyrkiske informanter kommer alle foreldrene fra det sentrale eller østlige Tyrkia, bortsett fra en av mine informanters foreldre som kommer fra en landsby utenfor Istanbul. De norsk-pakistanske foreldrene kommer hovedsakelig fra landsbyområder i Punjab-provinsen

## **Tidligere forskning og begrepsavklaring**

### **”Jeg har jo aldri innvandret noe sted”**

Språket er et sentralt aspekt ved vår representasjon og objektivering av ”de andre” (Jacobsen 2002:19). Under en debatt arrangert av MiFA, med temaet ”Hvilken rolle har Norge som

flerkulturell nasjon i forhold til resten av Europa”, deltok Dilek Ayhan, en av grunnleggerne av NTGD, i debattpanelet. Debatten ble etter hvert ført inn på en diskusjon om hvordan majoritetsbefolkningen i Norge skal forholde seg til og omtale etterkommere av innvandrere. Dilek fortalte at hun var lei av at personer som er oppvokst i Norge ble kalt andre- eller tredjegerasjonsinnvandrere. ”Jeg har jo aldri innvandret noe sted” sa hun. Ved en senere anledning fortalte hun at hun heller foretrakk å bli kalt førstegerasjonsnordmann.

Dette eksempelet belyser hvordan begrepene annengenerasjons- eller tredjegerasjonsinnvandrere kan være vanskelige og omstridte. Christine Jacobsen (2002:20), som har gjort feltarbeid blant muslimer i Oslo, mener at begreper som annengenerasjonsinnvandrere reduserer mennesker med komplekse identiteter til en kategori som først og fremst er basert på det ”vi nordmenn” oppfatter ”dem” som. Førstegerasjonsnordmann, som Dilek foretrekker, kan gi en mer positiv signaleffekt.

Hvordan jeg skulle omtale informantene mine var et spørsmål som dukket opp tidlig i skrivefasen av denne oppgaven. For å bevege meg bort fra de omstridte måtene å kategorisere de andre på, gikk jeg gjennom feltnotatene mine og så hvordan jentene omtalte seg selv. Samtidig spurte jeg også flere av mine informanter om dette. Svarene jeg fikk varierte fra *utenlandsk*, *tyrker*, *norsk-pakistaner* og *etnisk norsk*. Derfor er mitt valg å omtale mine informanter slik de selv omtaler seg i teksten der dette gir mening, ellers har jeg valgt å omtale de som norsk-pakistanere eller norsk-tyrkere. Denne begrepsbruken er det nærmeste jeg kommer i hvordan de selv omtaler seg selv. Samtidig fanger det noe av den kompleksiteten jeg mener de omgir seg med. For øvrig kommer jeg til å bruke etterkommer som omfatter personer født i Norge med to utenlandske foreldre, som et samlebegrep der jeg mangler et bedre begrep.

### **Ambivalens mellom individ og kollektiv**

Antropologiske studier av migrasjon og innvandrere har blant annet vært opptatt av forholdet mellom det *moderne* og det *tradisjonelle*. Det moderne har ofte blitt satt i sammenheng med det vestlige, mens det tradisjonelle ofte har blitt forbundet til ikke-vestlige og førmoderne samfunn. Dikotomien moderne versus tradisjonell er konstruksjonene av forskjellen mellom oss og de andre, slik at det oppstår et skille mellom oss nordmenn versus innvandrerne. Dette er lite konstruktivt for denne oppgaven. Forholdet mellom kategoriene moderne /

---

tradisjonelle, slik de fremstilles som utgangspunkt i en lineær historisk oppfatning, må derfor settes i et kritisk lys.

Yvonne Mørck (1998), som har studert unge etterkommere i Danmark, diskuterer ambivalensen mellom individ og fellesskap som en brytning mellom tradisjon og modernitet. Mørck setter disse begrepene opp mot Inger Lise Liens (2002:5) skille mellom lojalitetsmoral og rettferdighetsmoral. I samfunn hvor lojalitetsmoral dominerer, hevder hun det forventes mer grunnleggende hensyn til familiens følelser og vilje enn til egne følelser og vilje. Rettferdighetsmoral forstås derimot som et moralsystem hvor empati og lojalitet utvikles uansett kjønn, etnisitet og klasse, og baseres på individuelle rettigheter. Disse begrepene kan være problematiske siden de reiser skiller mellom ulike moraltyper som blir stående mellom ulike samfunnstyper. Mørck går imidlertid videre med å tolke de unges ambivalens som en forhandlingsprosess. Forhandlingen dannes gjennom å få en lojalitetsmoral med et klart kjønns- og aldershierarki til å henge sammen med en individualistisk menneskeoppfattelse, som verdsetter blant annet en rettferdighetsmoral, selvstendighet og likestilling mellom kjønnene på den andre (Mørck 1998, Jacobsen 2002:153).

Marianne Gullestad (1996) viser at en endring mellom generasjonene og kjønnene også har funnet sted blant etniske nordmenn i de senere årene. Familiemodellen har gått fra å være opptatt av lydighet til et økt fokus på forhandling og ”å være seg selv”. Økt vekt på individualisme og forhandling er former for endringsprosesser som utspiller seg både i etnisk norske og i ”innvandrerfamilier” i senmoderne tid (Østberg 2003:167). I samsvar med Jacobsen (2002:153-54) mener jeg det blir vanskelig å knytte skillene mellom tradisjon / modernitet, individ / kollektiv til et skille mellom innvandrere og nordmenn på en entydig måte. Man kan sågar si at alle samfunn i varierende grad er preget av både tradisjonelle og moderne verdier og tenkemåter (Eriksen og Sørheim 1994:183).

I dag benytter samfunnsforskning derfor gjerne en hybrid innfallsvinkel for å forstå de unge etterkommernes liv. Dette har åpnet for å se individer som sammensatte personer med komplekse identiteter, som konstitueres i relasjon til de ulike kollektive strømmingene man til daglig er en del av. Man har også fokusert på den kreativitet som ligger i hybriditet, diaspora, kulturell kreolisering og kulturpendling (Hannerz 1992, Eriksen og Sørheim 1994, Woon 1992). Woon (1992:108) skriver at ”en kulturpendler er en som pendler mellom ulike kultursfærer med hver sine koder, personsammensetninger, verdier og livstemaer.”

Begrepene ovenfor tar et oppgjør med et statisk og tingliggjort kulturbegrep der forståelsen av kultur er en avgrenset størrelse med et bestemt innholdt (Østberg 2003:103). Østberg (2003:103) mener likevel disse begrepene ikke er dekkende for sine informanter. Dermed benytter hun seg av ”integreerte plurale identiteter” (Østberg 2003:103). I sin doktorgradsavhandling (2001) viser hun at norsk-pakistanske barn har en kulturell kompetanse og evne til å skifte mellom kulturelle koder, uten nødvendigvis å oppleve det som personlige verdikonflikter. Selv om noen av mine informanter omtalte sin oppvekst som konfliktfull og delt mellom to ulike verdener fremstår de ikke som enten-eller (for eksempel enten norske *eller* pakistanske), men som preget av en mer komplekst sammensatt kulturkompetanse.

Denne kulturkompetansen gjør at en typisk generasjonskløft kanskje blir vanskeligere og får større konsekvenser for etterkommere. Grunnen er at den ofte går sammen med en kulturell kløft (Solberg 1992). Også Østberg (2003:167) er opptatt av at generasjonskløften kan bli større og innebære andre sanksjoner hos unge norsk-pakistanere enn hos etnisk norske. Generasjonskonfliktene blir tydeliggjort spesielt ved konflikter knyttet til ulike forståelser og praksiser av kjønn, i spenningsfeltet mellom foreldregenerasjonen og de unges påvirkning fra storsamfunnets ulike verdier. Studier av etterkommere (Mørck 1998, Prieur 2004, Jacobsen 2002, Dahl og Jakobsen 2005) viser at det er på familiens og kjønnets område at de unge også skiller seg mest fra etnisk norske. Kjønn har en sentral posisjon og betydning i valg ved utdanning, foreningsliv og arbeidsliv (Prieur 2004:9, Dahl og Jakobsen 2005:79). For unge pakistanske og tyrkiske jenter kan dermed balansen mellom kontinuitet og lojalitet til gruppen og familien på den ene siden, og innovasjon og endring på den andre, medføre at man må foreta vanskelige valg.

## **Teoretiske innfallsvinkler**

På bakgrunn av mitt feltarbeid og problemstillingen i denne oppgaven har jeg for det første valgt å benytte meg av Ortners teori om *serious games* som er utledet fra praksisteori. Denne teorien er hensiktsmessig for å forstå hvordan jeg anser mine informanter som strategiske aktører som både utvider og strekker handlingsrommet ved at de tar aktive valg. Samtidig foregår disse valgene innenfor en ramme hvor strukturer og meningssystemer påvirker deres



---

handlinger og valg. For å se nærmere på denne vekselvirkningen, skal jeg først presentere utviklingen av praksisteorien med dens bidragsyttere, før jeg tar for meg Ortners utledning av denne teorien. For det andre er Pierre Bourdieus teorier om felt, kapital og habitus sentrale teoretiske innfallsvinkler i denne oppgaven. En tredje teoretisk innfallsvinkel er hvordan praksiser om ærbarhet, moral og seksualitet kan være regulerende for informantenes handlingsrom.

## **Handlingsrom og praksis**

Praksisteori ble etablert på 1970- og 80-tallet i sosialantropologien som en utvikling mot det stadig mer individualiserte og komplekse. Sherry B. Ortner skriver (1984:149) hvordan praksisteorien forsøker å forklare skapelse, reproduksjon og forandring av form og mening av et gitt sosialt eller kulturelt hele. Ortner (1984:144) viser hvordan det tidlig på 1970-tallet ble mer fokus på aktørene, subjektet og erfaring i samfunnsvitenskapen, og noen av disse innfallsvinklene ble utarbeidet som en direkte kritikk av strukturalismen (Ortner 1984:144). I antropologien var det flere bidragsyttere til en mer aktørorientert retning. I motsetning til strukturalismens vekt på strukturer over handling, hevdet mer aktørorienterte retninger, som for eksempel Clifford Geertz, at analysene i for høy grad ble løsrevet fra enkeltmenneskets erfaring og atferd (Giddens 1979:50, Sørnum 2000:36). I stedet var han opptatt av å se menneskelig atferd som symbolsk handling (Ortner 1984:144).

Et annet sentralt bidrag kommer fra Fredrik Barth (1959, 1961). Han utviklet et teoretisk og metodisk perspektiv som har fått navnet generativ prosessanalyse. Her er de sosiale aktørers handlinger og samhandling og sosial endring systematisk knyttet opp mot hverandre (Sørnum 2000:28). Ortner (1984) trekker frem denne vekselvirkningen mellom handling og system som Barths viktigste bidrag til fokuset på praksis. Ortner viser (1984:148) hvordan moderne praksisteori forsøker å forklare forholdet som opprettholdes mellom menneskelig handling og en global enhet. Spørsmål angående disse går begge veier, både hvordan systemet påvirker praksis og hvordan praksis påvirker systemet. En annen teoretiker som regnes som en av de viktigste bidragsyterne til praksisteori er Pierre Bourdieu. Ortner (1984:144) viser at han med *Outline of a Theory of Practice* (1977) prøver å forene et aktør- og struktur perspektiv ved å koble dette til habitus. Habitusbegrepet kommer jeg tilbake til under avsnittet om felt, kapital og habitus. Anthony Giddens (1979)

blir også regnet som en viktig praksisteoretiker (Ortner 1996:4), siden han mener at *agency* (handlingsrom) både er et produkt og produsent av samfunnet.

Ortner argumenterer for at man må gå bort fra konvensjonell praksisteori i den forstand at man er opptatt av praksis som en rolle i reproduksjonen heller enn endring. Dette er en løsere og mer splittende utgave av praksisteori, og har til hensikt å oppklare problemer innenfor en større teori av praksis som kommer til syne ved feministiske, minoritets og postkoloniale teoretiseringer (Ortner 1996:19). Her beholdes det aktive subjektet uten at det er fare for *the free agency* eller voluntarisme. For å gjøre dette bruker hun begrepet *serious games*, en teori som inneholder begrepet handlingsrom (Ortner 1996:12). *Serious games* henviser til at aktører og strukturer er gjensidig avhengig ved at aktørene påvirker spillet når de handler i det, mens strukturene påvirker handlingen. Ortner skriver at

We can never lose sight of the mutual determination(s) of agents and structures: Of the fact that players are “agents,” skilled and intense strategizers who constantly stretch the game even as they enact it, and the simultaneous fact that players are defined and constructed (though never wholly contained) by the game (1996:20).

Denne dobbeltheten som Ortner trekker frem ovenfor, ved at aktørene hele tiden er aktive og påvirker systemet samtidig som de er påvirket av det, er også min innfallsvinkel i denne oppgaven. Ortner omtaler aktører som strategiske spillere som hele tiden utvider spillet mens de deltar i det. Siden mine informanter hele tiden tar aktive valg, ser jeg på dem som strategiske aktører. Samtidig påvirkes de av strukturer som er med på å begrense deres valgmuligheter. Mine informanter har i mine øyne en rekke ulike valgmuligheter hvor deres handlingsrom hele tiden kan utvides og strekkes, samtidig som det kan møte motstand fra miljøer og fra familien.

Ortner (1996:12) mener videre at det aldri bare er ett spill som foregår av gangen. Valget av høyere utdanning kan være et spill som er med på å utvide og påvirke strukturene i *gender game*. At Ortner velger å bruke *serious* (seriøst) forklarer hun med at hun ønsker å inkludere et maktaspekt som kommer til uttrykk i hvordan makt og ulikhet gjennomsyrr spillene på ulike måter. Hun vektlegger også at spillet er *serious* fordi innsatsen i livets spill kan være høy og få alvorlige utfall.

---

## Felt, kapital og habitus

I boken *Reproduction in Education, Society and Culture* viser Bourdieu og Passeron (1977) hvordan utdannelsessystemet bidrar til ulikhet og opprettholdelse av maktsystemer avhengig av hvilke ressurser som tillegges verdi. Ressurser kan her forstås som kapital. For å vise hvordan foreldrenes bakgrunn påvirker informantenes handlingsrom og mobilitet i utdannelsessystemet, er det nødvendig å presentere Bourdieus begrep om kapital og felt. Men først ønsker jeg å presentere Bourdieus begrep om habitus. Dette begrepet vil jeg bruke til å beskrive hvordan mine informanter opplever og handler i verden.

Bourdieu definerer habitus som kroppsliggjorte disposisjoner som setter det enkelte individ i stand til å handle, oppfatte og vurdere verden på bestemte måter (Bourdieu 1977:83, Bugge 2002:238). Habitus blir feltet til vår forståelse av verden (Calhoun, Gerteis, Moody, Pfaff og Virk 2002:261). Kultur ligger ikke i hodet, men i kroppen som vaner, forventninger og oppfatninger av hva som er vanlig. Slik kan habitus omtales som kroppsliggjort kultur som både setter grenser for og muliggjør handling og valg hos mine informanter. Habitusen er kompleks og preges av hvor man kommer fra, ”mengden” med kulturell og økonomisk kapital, og stedet man er oppvokst. Dermed gir det ikke noen mening å snakke om en ”tyrkisk” eller ”pakistansk” habitus. Siden unge etterkommere deltar i ulike kontekster, får det frem kompliserte habitusformer som kan skape utfordringer i spenningsfeltet mellom foreldrenes ønsker og deres individuelle valg.

For å vise hvordan ulike ressurser skaper likhet og ulikhet i samfunnet vil jeg å presentere Bourdieus teori om felt og kapital. Han definerer felt som en sosial arena der kamper utspiller seg om spesifikke ressurser og tilgangen til dem. Grensene for feltet ligger der hvor feltets effekt opphører (Bourdieu og Wacquant 1996:88). Utdannelsessystemet kan være et eksempel på et slikt felt. Bourdieus tre kapitalformer ses alle på som ressurser som skaper likhet og ulikhet i det sosiale rom. Dette henger sammen med hvordan Bourdieu definerer makt som de styrkeforholdene i et samfunn, eller i et felt, som den fordeling av kapital som gjør seg gjeldende der (jfr. Bugge 2002:224-25). Kapitalen kan bare fungere som et maktmiddel i sosiale praksiser dersom den erkjennes og verdsettes.

Den første formen er kulturell kapital. Denne kapitalformen kan i vid forstand forstås som kunnskap, men innbefatter også alt i fra manerer, språklige ferdigheter til utdanning. Den kulturelle kapitalen fremstår i tre former; kroppslig, objektivert og instituert form

(Bourdieu 1986:243). I den første formen eksisterer kulturell kapital som kroppsliggjorte disposisjoner, *habitus*. Dette er den kulturelle kapitalens grunnleggende eksistensform i den forstand at de to andre formene har en rekke egenskaper som bare eksisterer ved å vise til individets kroppsliggjorte disposisjoner (Bugge 2002:238). I den andre formen består kapitalen i kulturelle varer som bilder, bøker og instrumenter. Den tredje eksistensformen er for eksempel kunnskapskvalifikasjoner, som en utdanningstittel. Denne er objektivert samtidig som den er kroppsliggjort og har de samme biologiske grensene som dens bærer (Bourdieu 1986:243-248).

Den andre kapitalformen er sosial kapital. Denne eksisterer gjennom sosiale relasjoner som familie, slekten, venner, nettverk eller andre grupperinger som frivillige organisasjoner. Disse sosiale relasjonene må ha en viss varighet, og aktørene som inngår i dem må oppvise en hvis forpliktelse overfor dem (Bugge 2002:242). I motsetning til både den kulturelle og den sosiale kapitalen er økonomisk kapital ressurser eller goder som er konvertible til penger eller eiendom, og som kan eksistere i en fullt ut i objektivert form (Bugge 2002:243, Bourdieu 1986:243). I tillegg til disse tre hovedformene for kapital opererer også Bourdieu med et begrep om symbolsk kapital. Dette er ingen egen form for ressurs eller kapital med objektiv eksistens, men fremtrer eller blir oppfattet under spesielle betingelser som for eksempel gjennom prestisje, talent eller ære (Bugge 2002:225). Symbolsk kapital er makt som miserkjennes som makt og heller fremstår som et legitimt forhold av de som domineres. Teoretiske innfallsvinkler for å opprettholde denne formen for symbolsk kapital skal jeg redegjøre for nedenfor.

### **Ærbarhet, moral og seksualitet**

I antropologien har begrepene ære og skam blitt relatert til Middelhavsregionen og til rurale områder der begrepene har gitt status av å være ”gate-keeping concepts” (Melhuus 2001:154). Begrepene har også vært sentrale i Midtøsten der de står sentralt i forholdet mellom kjønnene (Wikan 1984:637, Khader 2002:141). Melhuus (2001:145) skriver at studier av ære og skam alltid er koblet til kjønn eller kjønnsrelasjon ved at den foreskriver ulik oppførsel for kvinner og menn. Dette viser studier fra både Tyrkia og Pakistan hvor ære og skam har blitt forbundet med seksualitet og kjønnsatskillelse (Papanek 1973, Delaney 1987, 1991, Shaw 2000). Carol Delaney (1987:36), som har gjort feltarbeid i en landsby i

---

Tyrkia, viser hvordan det engelske begrepet *honor*, i likhet med det norske æresbegrepet, har to betydninger på tyrkisk ved ordene *seref* og *namus*, der den sistnevnte viser til den seksuelle æren.

Til tross for betydningen av ære i studier av Tyrkia og Pakistan var det kun en av mine informanter som brukte begrepet ære. Derimot ble ordet skam og skyld nevnt i forbindelse med kjønn og seksualitet. Jeg finner tre årsaker til dette. For det første har ære blitt relatert til menn og skam til kvinner. Å ha skam er å være ærbar og viser til en positiv egenskap kvinner kan ha (Melhuus 2001:147, Wikan 2003:70-71). For det andre mener Wikan (1984:638) at begrepene opererer på ulike nivåer. Der skam er et erfaringsnært begrep, er ære et erfaringsfjernt begrep. Derfor mener hun det sistnevnte finnes ”mainly in ’theory discourse’.” Selv om ære og skam har blitt satt sammen som begrepspar, viser Wikan (1984, 2003:70) at skam ikke fungerer som det motsatte av ære. Mens ære er et spørsmål om enten-eller, så kommer skam i grader. Vanære forstås i denne sammenhengen som mer enn skam og kan heller bli satt som motsatsen til ære. For det tredje avhenger kollektivets ære av kvinnens ære og det er mannen som er ansvarlig for å opprettholde denne gjennom å kontrollere kvinners seksualitet (Khader 2002:149).

For å forstå begrepene slik de kommer til uttrykk i vestlig samfunnskontekst har Stewart (1994) med boken *Honor* lansert et æresbegrep som har vist seg å være nyttig redskap for å forstå en del ikke-vestlige samfunn (Wikan 2003:78). Han forutsetter at det finnes en såkalt æreskodeks hvor et sett av regler spesifiserer hva som gir og ikke gir ære. I denne betydningen kan ære både vinnes og tapes. Denne formen for æresbegrep vektlegger en sterk lojalitet til familien eller slekten. Wikan (2003:69-70) skriver at i et samfunn med en æreskodeks handler det om omverdenes vurderinger av en person, heller enn om personens egne moralske standarder. Ære blir da sett på som et objektive, ytre fenomen (Wikan 2003:77). I motsetning til denne forståelsen av ære lanserte Julian Pitt-Rivers (1965) en definisjon av æresbegrepet hvor ære er personens verdi i egne, men også i andres øyne. Melhuus (2001:146) viser hvordan Pitt-Rivers versjon av æresbegrepet handler om dyd og kommer til uttrykk i spenningsfeltet mellom kollektive og individuelle interesser. Det er dermed et offentlig anliggende, og fokus mot æren rettes til sosiale relasjoner. Ryktet er sentralt for en persons omdømme. I mitt materiale kom dette til uttrykk gjennom hvordan rykter og sladder virket regulerende for mine informanters oppførsel og bevegelsesfrihet.

## Oppgavens videre oppbygning

I dette kapitlet har jeg redegjort for oppgavens tema og problemstilling, migrasjonen fra Tyrkia og Pakistan, begrepsavklaringer, tidligere forskning og teoretisk rammeverk.

I neste kapittel presenterer jeg feltarbeidet, sted og utvalg. Deretter diskuterer jeg min rolle og posisjonering i feltet, før jeg redegjør for ulike metodiske grep jeg har benyttet meg av. Til slutt tar jeg for meg ulike etiske betraktninger rundt feltarbeidet med spesiell vekt på anonymisering.

I kapittel 3 plasserer jeg de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene i en historisk og sosial kontekst ved å redegjøre for deres foreldres bakgrunn, familierelasjoner og oppvekst. Praksiser relatert til kjønn og etnisitet diskuteres i sammenheng med overgangen fra barn til voksen. Videre ser jeg på hvordan de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene skiller seg fra hverandre, og hvilken betydning de transnasjonale båndene til foreldrenes opprinnelsesland har for deres oppvekst og forståelse av sin identitet.

I kapittel 4 blir foreldrenes migrasjon og deres bakgrunn viktig i forståelsen av informantenes valg av høyere utdanning og studievalg. Deretter drøfter jeg hvordan kjønnsroller både kan utvide og begrense informantenes handlingsrom ved valget av høyere utdanning. Videre presenterer jeg det emiske skillet mellom *tradisjonelle* og *utradisjonelle* studievalg. Hvordan mine informanter forholder seg mellom foreldregenerasjonens og sine egne ønsker, kommer frem i informantenes begrunnelser for sine studievalg. Her er status og ekteskap viktige påvirkningsforhold.

I kapittel 5 diskuterer jeg hvordan informantenes handlingsrom påvirkes av foreldregenerasjonens oppfattelser relatert til kjønn og opprettholdelsen av informantenes seksualitet i studiehverdagen. Videre i dette kapitlet diskuterer jeg hvordan informantene forholder seg til spenningsfeltet mellom selvstendighet og trygghet. Andre innfallsvinkler er hvordan rykter og status kan regulere jentenes bevegelsesfrihet.

I kapittel 6 diskuterer jeg hvordan informantene skiller seg fra hverandre og innad i de etniske gruppene. Avhengig av hvordan de forholder seg til ulike praksiser som atskillelse og møte mellom kjønn, klesdrakt, fester og alkohol, diskuterer jeg hvordan de skiller mellom *konservative / liberale* og *moderne / tradisjonelle* miljøer. Disse skillene, samt skillet mellom religion og kultur, blir viktige for å forstå hvordan mine informanter skiller seg fra foreldrenes tradisjoner ved valg av ekteskapspartner.

---

I kapittel 7 oppsummerer jeg hvordan mine informanter har forholdt seg mellom foreldregenerasjonens tradisjoner og individuelle ønsker ved valget av høyere utdanning. Deretter diskuterer jeg jentenes fremtidsutsikter og utfordringer ved overgangen til arbeidslivet.

## 2. Feltarbeid i en kompleks by

Denne oppgaven baserer seg på et seks måneders feltarbeid i Oslo. Jeg har tatt utgangspunkt i tre organisasjoner – Pakistansk Studentersamfunn (PSS), Muslimske Studentersamfunn (MSS) og Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD) – for å komme i kontakt med norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jenter som har tatt valget om høyere utdanning. Feltarbeidet begynte 9. januar 2006 og ble avsluttet 1. juli samme år. I denne perioden gjennomførte jeg deltagende observasjon, observasjon, uformelle samtaler og dybdeintervjuer. I tillegg møtte jeg flere av jentene og deltok på arrangementer i organisasjonene etter dette.

Da jeg begynte feltarbeidet var mitt opprinnelige utgangspunkt å fokusere kun på norsk-pakistanske jenter gjennom studentorganisasjonene PSS og MSS. Disse organisasjonene arrangerte imidlertid få samlinger de første månedene av feltarbeidet. Derfor tilnærmet jeg meg de norsk-pakistanske jentene gjennom intervjuer som legitimerende for førstehåndskontakt. Tidlig i feltarbeidet kom jeg gjennom en bekjent i kontakt med norsk-tyrkiske Melek (a) (se vedlegg 1), som lot meg følge henne på flere arenaer i hennes liv. Da jeg samtidig kom i kontakt med Dilek Ayhan, en av grunnleggerne og nå generalsekretær i NTGD, åpnet jeg opp for å inkludere norsk-tyrkiske jenter i problemstillingen. Dilek ble min ”portvakt”, noe Fangen (2004:63) omtaler som en person som kan formidle kontakt med andre medlemmer i miljøet. I mitt tilfelle var dette en mulighet til å få innpass blant medlemmene gjennom deltagelse på organisasjonens arrangementer.

### ”Nesten som å bo i Pakistan”

Studier av komplekse samfunn og bystudier ble synlig i antropologien i etterkrigstiden da antropologer vendte blikket bort fra småskalafellesskap. I særdeleshet bidro Ulf Hannerz med bøkene *Exploring the City* (1980) og *Cultural Complexity* (1992) til å sette urbane og komplekse studier på dagsorden for antropologer. Ordet ”kompleksitet” har imidlertid ingen enhetlig betydning. I artikkelen ”Some analytical dimensions of cultural complexity”, skriver for eksempel Eriksen (2005) at i studier av kulturell kompleksitet har det sistnevnte



---

blitt stående udefinert. Han viser videre til Hannerz (1992:6), som skriver at ”it is about as intellectually attractive as the word messy.” Derfor bruker Hannerz kompleksitet som en måte å snakke om kultur på som noe som ikke kan bli karakterisert som noe ensartet. Denne måten å forstå kompleksitet på blir også min innfallsvinkel for å presentere Oslo ytterligere som en kompleks by.

Studier av blant annet Wikan (2002) og Brochmann (2003) viser at Oslo de siste tretti årene har utviklet seg til en kompleks by. 1. januar 2006 hadde den 538 411 innbyggere,<sup>6</sup> befolkningen består av minst 158 ulike nasjonaliteter, det snakkes over hundre ulike språk, og en av tre barn på barneskolen har et annet språk enn norsk som morsmål (Wikan 2002:32). En tredjedel av alle innvandrere i Norge er bosatt i Oslo, og 41 prosent av disse er ikke-vestlige innvandrere (Jacobsen 2002:13, Gullestad 2002:27).

For å vise hvordan Oslo skiller seg fra andre byer i Norge ønsker jeg å vise til en samtale med norsk-pakistanske Amina (r). Hun flyttet til Oslo i begynnelsen av tyveårene etter å ha bodd på et lite sted i Sør-Norge. Hun omtaler dette som en stor overgang. Fra å være oppvokst med etniske norske rundt seg og ingen *pakistanere* i nabolaget sier hun at ”på østkanten er det nesten som å bo i Pakistan”. Hva hun mener med dette, får jeg vite da hun lener seg mot meg mens hun sier at:

”Det var så mange pakistanere på et sted. Det første jeg så var en mann med store klær, og jeg tenkte ’oh, my god nå er vi i Pakistan’. Den hele første uka så jeg ingen nordmenn.” Hun forteller videre at det var så mye nytt for henne med så mange pakistanere at hun ble syk den første uka. Hun ler litt etter hun har fortalt dette, og jeg tolker det som en spøk med noe alvor i. Litt senere i samtalen sier hun at ”det er ganske mange pakistanere her i Oslo i forhold til hva jeg er vant med der jeg er oppvokst, og jeg tror ikke de har hatt så mye kontakt med norsk kultur som jeg har hatt. Hun stopper opp før hun sier at ”jeg opplever det som en forskjell og det gjør andre som har vært på ferie i Oslo også.”

Amina omtaler her Oslo som en annerledes by på grunn av den store andelen av pakistanere som bor her. Mer presist gjelder dette 85 prosent, og det er den største gruppen ikke-vestlige innvandrere som er bosatt i fylkene Oslo / Akershus (Jacobsen 2002:13). Av innvandrerne

med tyrkisk bakgrunn er 40 prosent av denne gruppen bosatt i Oslo (Tronstad/SSB 2007). Bokkonsentrasjonen av innvandrere er dermed stor i Oslo. Blom (2001:69) viser at mens det før var områdene som kalles indre øst i hovedstaden som hadde den største innvandrерandelen, er dette tallet i ferd med å gå ned og kompenseres av en oppgang i drabantbyene.

Det har de siste årene pågått en fagdebatt i sosialantropologi om det å gjøre feltarbeid i ”eget” samfunn. I en artikkel om akkurat dette har Howell (2001) satt ord på metodiske utfordringer hun mener feltarbeid i eget samfunn medfører. Hun nevner blant annet at antropologen sjelden får anledning til å følge informantene på tvers av gjøremål, at man sjelden får adgang til folks hjemmesfære utover avtalte besøk, og at man sjelden opplever den sterke kulturelle annerledesheten som fremhever observasjon og analyse ved eksotiske feltarbeid. Før jeg redegjør videre for mine metodiske betraktninger, ønsker jeg først å konkretisere hva feltarbeid i eget samfunn viser til. Her har stedet en sentral betydning. I likhet med Frøystad (2003:45) mener jeg derfor at utfordringene ovenfor kan relateres til det å gjøre feltarbeid i en kompleks by snarere enn til kulturell nærhet. Slike feltarbeid stiller antropologen overfor andre utfordringer enn i små lokaliteter. For å vise hvordan jeg har møtt slike utfordringer skal jeg fortelle ytterligere om mitt feltarbeid.

## Utvalg og presentasjon av informantene

Feltarbeid i komplekse samfunn krever et mer bevisst forhold til hva og hvor stor feltuniverset skal være. Feltunivers viser til tre ulike prinsipper for hvordan slike valg kan tas ut i fra. Det første er *temadefinert univers* som peker ut informanter etter en bestemt egenskap. Det andre er *nettverksdefinert univers* som viser til hvordan informantene er relatert til hverandre. Til slutt har vi *geografisk definerte univers*, hvor informantene velges ut etter hvor de bor eller befinner seg (Frøystad 2003: 45).

Mine informanter ble hovedsakelig valgt ut i temadefinert og nettverksdefinert univers. Egenskaper de er valgt ut i fra er deres status som etterkommere i aldersgruppen 18-

---

<sup>6</sup> URL: <http://www.ssb.no/kommuner/0301>. Lesedato: 11. mai, 2007.

---

30 som har tatt eller snart var i gang med å ta valget om høyere utdanning i Oslo. En av de norsk-tyrkiske informantene skiller seg ut ved at hun kom til Norge i begynnelsen av tyveårene. Dette har likevel gitt meg gode data om hennes opplevelser fra sin oppvekst i Tyrkia. På samme tid er jentene valgt ut etter nettverksdefinerte univers gjennom deltagelse i de tre organisasjonene som er presentert ovenfor. Å følge nettverk kan også kalles snøballmetoden, hvor en relasjon fører en til den neste.

Selve datamaterialet mitt består hovedsakelig av en informantgruppe på tyve jenter som jeg har dybdeintervjuet. Mens jeg møtte noen av jentene bare en eller to ganger, hadde jeg kontinuerlig kontakt med ti av informantene (seks norsk-tyrkiske og fire norsk-pakistanske) gjennom feltarbeidsperioden. Dessuten hadde jeg faste nettverk i alle de tre organisasjonene. Alle mine informanter omtaler seg selv som sunni-muslimer, selv om to av de tyrkiske foreldrene kalte seg *alevi*-muslimer,<sup>7</sup> som er en tyrkisk shia-inspirert trosretning (Vogt 2000:254). Informantene er ikke noen homogen gruppe. Deres foreldre har ulik sosial og økonomisk bakgrunn, ved at noen har høyere utdanning mens andre ikke har fullført grunnskolen.

Videre er informantene fordelt på studiesteder som Handelshøyskolen BI, Høgskolen i Oslo (HiO) og Universitetet i Oslo (UiO). De norsk-pakistanske jentene er fordelt på studier på bachelornivå i markedsføring, eiendomsmegler, kriminologi, helseledelse og helseøkonomi, pedagogikk og dataingeniør. På profesjonsnivå er de fordelt på medisin (to stykker), juss og psykologi. En har hovedfag i biologi og en studerer allmennlærerutdanning. De norsk-tyrkiske jenter er fordelt på studier på bachelornivå i kultur og kommunikasjon, kultur- og samfunnsfag med fordypning i sosialantropologi, økonomi og administrasjon, pedagogikk, psykologi og entreprenørstudier.

## **Deltagelse i organisasjoner**

De norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jentenes studiehverdag består av komplekse nettverk og relasjoner. Derfor ble organisasjoner en god måte å tilnærme meg informantene på. Migrasjon fører til at nye institusjoner og sammenslutninger må etableres for å videreføre

tradisjoner og fellesskap rundt etnisk og religiøs identitet (Jacobsen 2002:209).

Organisasjoner er en arena der unge etterkommere kan delta i et fellesskap og føle tilhørighet.

Gjennom deltagelse på arrangementer og samlinger i de tre organisasjonene fikk jeg erfart hvordan informantene forholdt seg til foreldregenerasjonens tradisjoner og religiøse praksiser. Dette fikk jeg erfare gjennom eksempelvis deltagelse på tyrkiske fester, semesterfest med MSS, studiesirkler, grillkveld, tyrkisk restaurantbesøk, kinotreff, motivasjonsseminaret til PSS og andre seminarer. Ved å bygge nettverk i disse organisasjonene ble det også mulig for meg å delta på større del av jentenes liv som deltagelse på feiring i Den Tyrkiske Islamske Union, kafébesøk, shopping, koranundervisning i en kvinnegruppe i Islamic Culture Center, forelesninger, hjemmebesøk og feiring av *iftari* under ramadan.<sup>8</sup>

I likhet med hvordan Barth (1999:84) argumenterer for at sammenligning likeså mye kan gjøres innen (*within*) som mellom (*between*) kulturer, ønsker jeg å både sammenligne mellom organisasjonene og internt i de norsk-pakistanske og de norsk-tyrkiske miljøene jentene befinner seg i. Selv om organisasjonene skiller seg fra hverandre, har de til felles at de jobber aktivt for eller med studenter i høyere utdanning. Samtidig er jeg klar over at de tre organisasjonene har ulikt utgangspunkt og derfor tiltrekker seg ulike personer. En presentasjon av organisasjonene vil gjøre disse aspektene tydeligere.

### **Pakistansk Studentersamfunn (PSS)**

Pakistansk Studentersamfunn (PSS) ble stiftet i 1993, og er en partipolitisk uavhengig studentdrevet organisasjon<sup>9</sup> som jobber spesifikt for pakistanske studenter. Styret består av ni medlemmer som er valgt av en generalforsamling, og de utvalgte har sine respektive stillinger for et akademisk år. Bakgrunnen for denne organisasjonen går tilbake til 1992, hvor det var kun 50-100 norsk-pakistanske studenter på universitet eller høyskolenivå. En

---

<sup>7</sup> Alevi betyr ”Alis tilhengere”

<sup>8</sup> Fasten under ramadan brytes hver dag ved solnedgang med et måltid som kalles *iftari*.

<sup>9</sup> Vedtektene for PSS ble forandret 29. mai, 2006. Organisasjonen gikk fra å være politisk og religiøst uavhengig til å være politisk uavhengig.

---

gruppe studenter tok initiativ til å gjøre utdanningsnivået bedre og dannet organisasjonen PSAl, som ble inspirasjonen til PSS.<sup>10</sup>

At PSS ble opprettet med det formål å skape en positiv holdning til utdanning blant norsk-pakistanere viser deres årlige motivasjonsseminar. Dette har blitt arrangert siden 1993. På årsmøtet, som er organisasjonenes øverste organ, velges styremedlemmer og aktiviteter for resten av året. Under mitt feltarbeid var deres satsingsområde motivasjonsseminaret. Selv om det for det meste var styremedlemmene som tok del i arbeidet med arrangementet ble all informasjon sendt til medlemmer av PSS gjennom en felles e-postliste. Våren 2006 bestod listen av ca 4-500 medlemmer. PSS samarbeider også med medlemmer i MSS om blant annet feiring av ramadan. Det var også noe overlapping mellom de to organisasjonene. Dette var ved forberedelser til motivasjonsseminaret og ved deltagelse på MSS sine studiesirkler.

### **Muslimsk Studentsamfunn (MSS)**

Muslimsk Studentsamfunn (MSS) ble grunnlagt i 1995 av muslimske studenter ved Universitet i Oslo, og er partipolitisk nøytral og uavhengig av andre organisasjoner. Målet var å skape kontakt mellom muslimske studenter så vel som å arbeide for å skape forståelse og kunnskap om islam.<sup>11</sup> Siden MSS er åpen for alle muslimske studenter i Norge uansett etnisk bakgrunn, skiller den seg fra PSS. Likevel ble jeg under mitt feltarbeid fortalt at over halvparten av medlemmene i MSS var norsk-pakistanere. Dette stemte også godt med min erfaring.

Hvert semester arrangerer MSS en generalforsamling som er organisasjonens høyeste organ. Her finner de sammen ut hvilke aktiviteter de skal arrangere i løpet av semesteret og som de syv styremedlemmene som velges står ansvarlig for. Aktivitetene drives for det meste i studiesirkler, men også ved større seminarer. Under mitt feltarbeid var temaene blant annet, ”sjelens renselse” og ”ytringsfrihet, religion og dialog.” Alle aktivitetene foregår på UiO. Informasjon om aktivitetene blir sendt rundt på en felles e-postliste, som våren 2006 bestod av ca 2-300 medlemmer. Men under mitt feltarbeid kunne aktiv deltagelse variere fra tyve personer til en nesten fullsatt forelesningssal. MSS gir også ut tidsskriftet *Salam* to

---

<sup>10</sup> URL: <http://foreninger.uio.no/pss/>. Lesedato: 15. mai, 2007

ganger i året. Bladet drives på frivillig basis av studenter ved universitetet og høyskoler i Oslo. MSS samarbeider også med UiO om bønnenrommet *mosalla*, som ble opprettet i 2006.

### **Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD)**

Norges Tyrkiske Ungdomsforening (NTGD) ble grunnlagt 15. januar 2001. Bakgrunnen for organisasjonen går tilbake til 1998 da Dilek Ayhan (27) og hennes bror, Köksal Ayhan, ble invitert på et møte med Turkiska Ungdomsförbundet (TUF) i Stockholm, hvor de ble spurt om de kunne ta initiativ til å danne en lokalforening i Norge. Tre år etter møter Dilek to andre jenter, og sammen tar de initiativ til å danne NTGD. Målet var å gi en møteplass for norsk-tyrkiske ungdommer. I dag fungerer Dilek som generalsekretær mens hennes bror, Köksal, er leder.

NTGD er en partipolitisk og religionsnøytral interesseorganisasjon som består av lokallagene Bergen, Drammen, Lillestrøm, Oslo, Blindern og Stavanger. I Oslo har de årlig ca. 80-120 aktive medlemmer, mens det årlig deltar rundt 3-500 medlemmer på deres arrangementer. Medlemmenes alder varierer fra syv til tretti år. Men den største medlemsmassen er mellom 16 og 18 år. Deres hjemmeside: <http://www.norvegenci.com> er en viktig informasjonskanal for medlemmene ved at alle deres aktiviteter og nyheter blir lagt ut. De gir også ut medlemsbladet *Turkishcafé*. Foruten dette medlemsbladet er alle aktiviteter som settes i gang opprettet etter interesse fra ungdommen selv. Eksempler på dette er ungdomssendingene på *InterFM 107,7*, og jentegruppen *Urbanfem*. Landsmøtet er organisasjonenes høyeste organ hvor også styret velges. Her informeres det også om fokusområder for NTGD. Eksempler på slike fokusområder er blant annet deltagelse i høyere utdanning og politisk deltagelse blant deres medlemmer.

---

<sup>11</sup> URL: <http://foreninger.uio.no/mss/>. Lesedato: 15. mai, 2007

---

## Roller og posisjonering

Gjennom feltarbeidet har jeg vekslet mellom roller som deltager, delvis deltagende observatør og observatør. Delvis deltagende observatør beskriver Fangen (2004:103) som at man deltar i den sosiale samhandlingen, men ikke i de miljøspesifikke aktivitetene. Et eksempel på dette er når jeg deltok i mine informanternes studiehverdag uten å delta aktivt i selve undervisningen. På denne måten har mitt ideal vært å veksle mellom *insider* og *outsider* roller.

Hjemmeblindhet er en av utfordringene som er blitt relatert til det å gjøre feltarbeid i eget samfunn (Frøystad 2003) Men siden jeg gjorde feltarbeid blant andre etnisk grupper og i to etniske og en religiøs organisasjon som stod fjernt fra mine erfaringer, kunne jeg hele tiden bruke meg selv og min egen kulturelle annerledesidentitet som komparasjon. Dette gjorde jeg ved å spørre meg spørsmål som ”hvorforsyntes jeg dette er rart eller annerledes?” Dette fikk meg også til å reflektere over hva som utspant seg i ulike situasjoner og på denne måten distanserte jeg meg også fra *insiderrollen*. I likhet med Frøystad (2003:32) og Gullestad (2002) argumenterer jeg derfor for at geografiske forflytninger ikke er en forutsetning for å oppleve radikal annerledeshet.

Under feltarbeidet inntok jeg også en naiv lærlingrolle for å lære deres koder og normer innenfra, samt få mest mulig informasjon. Lærlingrollen gjorde at jeg ble med på det jentene gjorde og i noen tilfeller førte dette også til at jeg fikk en slags klumserolle. Et eksempel på dette er fra den første tyrkiske festen der jeg deltok med NTGD. Med en gang vi kom inn i lokalet la jentene jeg kom sammen med fra seg jakker og vesker. Deretter gikk ut på dansegulvet og begynte å danse. Musikken var en blanding mellom tyrkiske hitlåter og tradisjonell musikk og jentene dro meg med ut på gulvet mens de beveget seg i takt med musikken. Jentene lo og smilte da jeg danset, og sa ”gjør litt sånn her”, mens de viste en bevegelse med kroppen. Da jeg etter flere timer med dansing satte meg ned et par minutter kom en gutt bort til meg, strakk ut hånden mens han sa ”du må være med å danse det er viktig for oppgaven din.” Ved å delta i dansingen fikk jeg en slags klumserolle. Denne rollen ga meg ikke bare tillit fra informantene. Men de lærte meg også at dansing var viktig for dem ved deres ønske om å vise meg bevegelser.

Tilnærmelsen i de ulike organisasjonene var litt forskjellig. I NTGD ble jeg raskt tildelt en rolle som deltager og et medlem på lik linje med de andre medlemmene, mens jeg

vekslet mellom rollene som deltager og observatør i både MSS og PSS. Dette medførte at jeg i NTGD raskt ble tildelt en vennerolle, mens det tok litt lenger tid før jeg fikk denne rollen i både MSS og PSS. Jeg fikk også tildelt en slags rådgiverrolle av flere av mine informanter. Eksempler på dette var spørsmål om kjæresteforhold og vennerelasjoner, studievalg og oppgaveskriving. Dette gjorde at jeg følte at jeg også fikk gitt noe tilbake til jentene, samtidig som det ga meg viktig innsikt i disse temaene.

Min posisjon som etnisk norsk jente kan ha både kulturell, religiøs og kjønnsmessig betydning for hvordan jeg ble oppfattet av mine informanter. I samsvar med hvordan Wikan (1996:188) opplevde at hun hadde begrensninger og fordeler av å være kvinne under sitt feltarbeid i Egypt, erfarte jeg det heller som fordeler og utfordringer. Fordelene lå i at jeg lett fikk tilgang til jentenes *backstage*-liv, det vil si hva Goffman (1959) beskriver som situasjoner som utspiller seg i og bak kulissene. Disse situasjonene står i kontrast til *frontstage* som utspiller seg på scenen. En slik situasjon forekom når MSS arrangerte semesterfest hvor kvinner og menn var atskilt i ulike etasjer. Her hadde det vært problematisk å være mann å få den samme tilgangen til jentene. Noen av informantene fortalte også til deres foreldre at de var sammen med meg på kveldene. Dette hadde vært langt mer problematisk hvis de hadde vært sammen med en gutt, et samvær hvilket det finnes strenge normer og sanksjoner om i deres kultur og religion (Jacobsen 2002:147).

Utfordringer til min posisjon som kvinne var spesielt relatert til normer og regler for hvordan kvinner skulle gå kledd. Et eksempel på dette var når jeg var med noen av jentene i moskeen. Til tross for at jeg fikk klar beskjed av mine informanter at jeg kunne gå kledd som jeg ville, ønsket jeg fra første stund, i respekt for deres tro og religion, å dekke meg til med skaut og løssittende klær i moskeen. Dermed tok jeg meg selv i å bruke lang tid til å velge ut klær som dekket det meste av kroppen min og som samtidig ikke var tettsittende.

## **Kombinasjon av metodiske grep**

Antropologer har gått fra å studere ”små tradisjoner” med vektlegging av verbale praksiser til å studere ”store tradisjoner” som omfatter komplekse samfunn. Antropologer må derfor i større grad en før forholde seg til variasjoner av tekster og skrevne produkter (Archetti 1994:11). Ved siden av å veksle mellom metoder som deltagende observasjon, observasjon,



---

dybdeintervjuer og samtaler ble tekster et viktig datamateriale og bakgrunnsinformasjon. Organisasjonenes nettsider og medlemsblader som *Turkishcafé* (NTGD) og *Salam* (MSS), der medlemmene selv skriver, ble også viktige kilder til informasjon om hva jentene selv var opptatt av. Sakprosa og romaner som for eksempel *Pakkis* av Khalid Hussain ble også lest gjennom feltarbeidet for å få større innsikt i utfordringer og tanker rundt det å vokse opp som etterkommer i Norge. Gjennom hele studien ble også medier viktige informasjonskanaler i form av debatter, kronikker og avisinnlegg.

### **Deltagende observasjon**

Mitt utgangspunkt for å tilnærme meg problemstillingen min var deltagende observasjon, en fremgangsmåte som utgjør sosialantropologiens metodiske egenart vis-à-vis andre fag (Frøystad 2003:41). Wikan (1996) definerer deltagende observasjon som at du skal være til stede mest mulig og delta i daglige gjøremål på linje med folk, samtidig som du søker å påvirke situasjonen minst mulig (Wikan 1996:183)

Men siden tilnærmingen til de norsk-tyrkiske jentene i NTGD ble litt annerledes enn tilnærmingen til de norsk-pakistanske jentene i PSS og MSS begynte jeg med deltagende observasjon og samtaler i NTGD før jeg supplerte med dybdeintervjuer etter hvert i feltarbeidet. I kontrast til dette benyttet jeg meg av intervjuer som en legitimering av førstehåndskontakt i det norsk-pakistanske miljøet, for så å fortsette med deltagende observasjon og observasjon. På denne måten har jeg vekslet mellom deltagelse og intervjuer i begge miljøene, noe som ga meg mulighet til å sjekke opp hva jentene sa at de gjorde mot hva de faktisk gjorde og omvendt. I tillegg anså jeg dybdeintervjuene som nyttig bakgrunnsinformasjon om jentene jeg studerte (jf. Gullestad 1984:41-42).

Samhandlings- og verbale data ble innsamlet ved at jeg skrev feltnotater da jeg kom hjem etter arrangementer eller andre feltopplevelser. Ved alle anledninger hadde jeg også med meg en liten notatblokk. Men jeg valgte konsekvent å ikke notere åpenlyst i sosiale sammenhenger da det ville forandret konteksten. De eneste gangene jeg fant det legitimt å notere underveis, var under observasjon av studiehverdagen deres eller ved studiesirkler da de selv noterte. Ved enkelte anledninger valgte jeg også ut ulike sider ved samhandlingen å fokusere på. Et eksempel er ved fester, hvor jeg brukte mye av tiden på å se på samhandling

mellom kjønn, verbale utsagn, kroppsspråk og klesstiler. Dette var for å få større innsikt i hvordan mine informanter forholdt seg til ulike praksiser og tradisjoner i hverdagen.

### **Dybdeintervjuer og samtaler**

Dybdeintervjuene jeg foretok hadde en uformell og relativt ustrukturert intervjustil, men med bestemte spørsmål og temaer som jeg ønsket å få mer informasjon om (jf. Fangen 2004:146). På denne måten fortonte de seg mer som samtaler, og varte fra en til tre timer. Min tilnærming til jentene var å møte de der de var; på studiestedet, på kafé, hjemme eller på arbeidsplassen. Dette var for å bli kjent med dem på arenaer der de selv oppholdt seg og få mer innsikt i mine informanternes hverdagsliv. Noen av jentene intervjuet jeg ved første møte, mens andre møtte jeg flere ganger før jeg intervjuet dem.

Før intervjuet ga jeg alltid informanten tid til å lese gjennom samtykkeerklæringen (se vedlegg 2), som blant annet inneholdt informasjon om feltarbeidet mitt. Før intervjuet fortalte jeg også informantene hva vi skulle snakke om. Eksempler på slike temaer var oppvekst, bakgrunnen for valg av høyere utdanning, studievalg, deltagelse i organisasjoner og ekteskap (se vedlegg 3). Siden vi som regel hadde studentrollen til felles, ble temaer rundt høyere utdanning og studiehverdag et naturlig tema vi ofte tok utgangspunkt i for å bli bedre kjent. At jeg også var i samme aldersgruppe som mine informanter gjorde at møtet mellom oss ble preget av møtet mellom to studenter samtidig som jeg i likhet med Gullestad (1984:43) fremhevet forskerrollen ved første møte.

På de første intervjuene brukte jeg kun notatblokk og skrev ned navn, alder, bosted og stikkord for hva informanten snakket om. Da jeg kom hjem skrev jeg ned et sammendrag av samtalen. Men etter hvert gikk jeg over til å bruke båndopptaker noe som gjorde at jeg lettere kunne konsentrere meg om det informanten sa der og da, og på den måten stille bedre oppfølgnings spørsmål. I tillegg fikk jeg også med mer av informantens reaksjoner eller hvordan de gestikulerte mens de snakket under intervjuene. Transkriberingen ble skrevet ned ordrett, men i teksten har jeg rettet opp noen setninger, språkfeil eller dialekter. Dette er både av hensyn til leservennlighet, anonymisering og for å sikre respektfull fremstilling av jentene som ligner på mitt inntrykk av dem.

---

Selv om jeg kom hjem til fire av informantene, var det bare tre av jentenes foreldre jeg intervjuet. Årsaker til dette var at jeg i det siste tilfellet ble bedt hjem til en av jentenes familie under ramadan. Siden jeg ble bedt som gjest, ønsket jeg ikke å fremheve forskerrollen i dette tilfellet. Men alle hjemmebesøkene åpnet opp for at jeg fikk observere jentene hjemme og se hvordan de forholdt seg til deres familie. I to av intervjuene med foreldrene brukte jeg notatblokk og i det siste fikk jeg bruke båndopptager. Intervjuene foreløp også her som samtaler hvor jeg hadde bestemte spørsmål på forhånd. Eksempler på temaer vi her snakket om var deres bakgrunn, hvordan det var å oppdra barn i Norge og hva de syntes om deres døtres studievalg (se vedlegg 4). Under intervjuene lot jeg også foreldrene føre meg inn på andre områder av deres livserfaring som de selv anså som viktig. I tillegg fikk jeg mye informasjon gjennom uformelle samtaler både før og etter intervjuene med både foreldrene og jentene.

Siden jeg ønsket mer informasjon om mine informanternes foreldre supplerte jeg med spørreskjemaer (se vedlegg 5) som ble sendt ut på slutten av feltarbeidet til ti av informantenes foreldre. Siden jeg kun fikk fire tilbake, sammenlignet jeg disse med de tre intervjuene jeg tidligere hadde gjennomført.

## **Etiske betraktninger**

Alle mine informanter var over 18 år eller eldre, og alle jeg intervjuet fikk både muntlig og skriftlig informasjon om mitt prosjekt. I tillegg skrev de under på en samtykkeerklæring før intervjuet ble foretatt. Denne samtykkeerklæringen inneholdt en presentasjon av tema for prosjektet, datainnsamling og etiske forhold om samtykke og anonymisering. Både feltarbeidet og samtykkeerklæringen var godkjent av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) før jeg startet feltarbeidet. Når jeg deltok på sosiale arrangementer i organisasjonene presenterte jeg meg alltid med dem jeg snakket med, og fortalte hvorfor jeg var der. Men på store arrangementer var det ikke alltid at alle visste hvem jeg var.

## Anonymisering

For å gjennomføre de etiske hensyn om anonymisering ble alle data som jeg samlet inn bevart på min private PC. Da jeg transkriberte intervjuene og skrev feltnotater skrev jeg kun fornavn og alder på informantene. Båndene slettes når oppgaven avsluttes slik jeg lovte mine informanter. I teksten har jeg anonymisert informantene ved å endre deres navn, alder og studievalg.

Informantens navn ble byttet ut med andre tyrkiske og pakistanske navn som jeg fikk bekreftet som representative gjennom to av mine informanter. På denne måten ble navnene mer autentiske. Informantenes alder ble anonymisert ved at jeg delte de inn i tre aldersgrupper: 18-22 år, 22-26 år og 26 til 30 år. Dette er for å bevare noe av representativiteten ved for eksempel inngåelse av ekteskap. Men i teksten omtaler jeg de også som i begynnelsen av, midten av eller slutten av tyveårene. Informanters studievalg eller utdanning er i teksten omskrevet til *tradisjonelle* eller *utradisjonelle* studievalg / utdannelser, hvilket er mine informanters emiske begrep. Tradisjonelle studievalg viser til utdannelser med status som for eksempel medisin, mens eksempler på utradisjonelle valg er samfunnsvitenskapelige fag. Dette skillet skal jeg utdype ytterligere i kapittel 4. Samfunnsvitenskapelige profesjonsutdanninger utgjør en egen kategori siden de ikke passer inn under noen av kategoriene.

Der jeg mener studiets retning eller innhold har betydning for sammenhengen, har jeg omskrevet deres studievalg til studier som har samme status i samfunnshierarkiet og er innenfor samme fagretning. Deres foreldres arbeidsstatus er omskrevet til yrker som har lignende posisjon i klassehierarkiet. Et eksempel på dette er å bytte ut rørlegger med snekker (Fangen 2004:159). Hensynene til anonymitet henger sammen med å ivareta mest mulig av den interne konfidensialiteten. Miljøene er små og mange av jentene kjenner hverandre godt. I de tilfeller der det kan være problematisk for noen av personene å bli gjenkjent, har jeg beskrevet personen som ”en av mine informanter”, slik at det er umulig å føre denne personen tilbake til en av informantene i denne oppgaven.

---

### **”Jeg forteller deg dette som en venn...”**

Vennerollen versus forskerrollen har flere antropologer beskrevet som en utfordring ved feltarbeidet (Wikan 2004, Gullestad 1984, Nielsen 1996). Wikan (2004:374-75) skriver at i og med at man omgås folk uformelt i folks dagligdagse miljø blir rollene vanskelige å opprettholde. Dermed vil vennerollen uansett smitte over på forskerrollen og omvendt (Wikan, 2004:374-75). Dette var også noe jeg opplevde under mitt feltarbeid. Flere av mine informanter sa flere ganger at de ikke ønsket at temaer vi snakket om skulle være med i oppgaven, fordi de mente det var for sensitivt. En fortalte meg om noe hun mente foreldrene ikke burde vite om og som omhandlet et av temaene i oppgaven min. Etter hun hadde fortalt om dette sa hun ”jeg forteller deg dette som en venn, dette er ikke noe som jeg vil ha ut liksom”. Selv om jeg opprettholdt denne informantens ønske om å ikke ha det med i oppgaven, fikk jeg gjennom slike personlige samtaler mer informasjon om hvilke normer som fantes i miljøene og som de ikke snakket med deres venninner eller foreldrene om.

En annen etisk utfordring som er i nært relatert til utfordringene ovenfor var hvordan jeg forholdt meg til relasjonen mellom nærhet og distanse. I begynnelsen av feltarbeidet synter jeg det ofte det var vanskelig hvor mye jeg skulle blande privatlivet mitt med ”forskerrollen”. Ved flere anledninger ble jeg bedt om å ta med meg samboeren min. Jeg valgte å ikke gjøre det fordi jeg syntes det ble for nært, samtidig som jeg ønsket å skille mellom feltarbeidet og mitt privatliv. Men etter hvert merket jeg at dette ikke var så lett å holde det atskilt, og lot noen av informantene hilse på kjæresten min. Dette medførte at jeg kom nærmere inn på deres liv og fikk tilgang til mer informasjon. Samtidig var jeg opptatt av å opprettholde et visst skille slik at jeg ikke kom for nært.

### 3. Familie, oppvekst og sted

I dette kapitlet ønsker jeg å plassere de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene i en historisk og sosial kontekst. I likhet med Prieurs (2004:29) informanter er også mine informanter produkter av både en individuell og en kollektiv historie, og kan derfor ikke bare forstås ut i fra nåtiden, men heller ikke bare ut fra fortiden. Derfor er foreldrenes bakgrunn og de samfunnsstrukturer som finnes i deres opprinnelsesland viktige for å forstå hvordan de norsk-pakistanske og de norsk-tyrkiske forholder seg til ulike valg i Norge. Dette gir disse valgene dessuten en *transnasjonal* dimensjon, siden de baseres på ”sosiale, økonomiske, kulturelle og demografiske prosesser som utfolder seg innenfor nasjoner, men som også overskrider disse” (Fuglerud 2004:13). Dette innebærer at folk som flytter, i større grad en tidligere, eller i større grad enn det man har vært oppmerksom på tidligere, holder kontakten med det land og de sosiale nettverk de har flyttet fra.

#### Møte med en ny verden

For å vise hvordan migrasjon kan oppleves ønsker jeg å invitere leseren med på et besøk hjemme hos familien til Aygül (s), og til en samtale med moren hennes, Zeynep.

Vi sitter på kjøkkenet hjemme hos Aygül, og moren Zeynep har akkurat servert *bulgurris*<sup>12</sup> med kål, tomater og agurk. Moren forteller at dette er en slags *snacksrett* og at de vanligvis drikker te til. Zeynep putter risen opp i kålbladet før hun krummer bladet og putter det i munnen med hendene. Jeg spør om det er sånn jeg også skal spise det, noe som fører til at både Aygül og moren ler. Stemningen er løs og fin, og vi fortsetter å prate om alt i fra tyrkiske matretter til Aygül's utdanningsplaner. Zeynep vet at jeg ønsker et intervju med henne og vi beveger oss mot stuen. På vei bort kikker jeg meg rundt og tenker at det ikke er mye av innredningen som kan minne meg om noe tyrkisk. Iallfall ikke før Zeynep stopper opp ved et hjørne. Der er

---

<sup>12</sup> *Bulgur* er en matvare som stammer fra Midtøsten som brukes i salater og tyrkiske retter.

det stilt opp puter mot veggen, og foran putene står det et fat. Under fatet ligger det et teppe. Zeynep forteller at teppet er lagd av familien på farssiden som opprinnelig var nomadefolk. ”Før hadde man ikke sofaer i Tyrkia, men puter på gulvene. Det har de mange steder i landsbyen enda” sier hun. Zeynep setter seg i sofaen og jeg setter meg ovenfor henne. Hun har halvlangt mørkt hår til skuldrene, og er kledd i en brun singlet og en kort beige shorts. Over henne ser jeg et bilde av en mann med grått hår og halvlangt skjegg. Jeg gjetter på at det er mannen hennes, noe jeg senere får bekreftet. Zeynep virker veldig anspent når jeg snakker om prosjektet. Fra å le og tulle på kjøkkenet sitter hun nå helt stiv i sofaen med et stivt ansiktsuttrykk.

Jeg begynner med å spørre henne om hun kan fortelle litt om sin bakgrunn, og hvordan det var å komme til Norge. Hun tar en slurk av teen sin før hun lener seg tilbake i sofaen og svarer med rolig stemme at ”jeg kom til Norge i 1984. Da var datteren min to år og mannen min og jeg hadde giftet oss nede i Tyrkia. I begynnelsen var det veldig vanskelig for du kan ikke snakke språket og alt er nytt. Du skal lage mat og vet ikke hva du skal kjøpe eller lage. Jeg følte meg nesten nyfødt da. Det var ikke mange andre her da vi kom. Vi følte oss isolert, eller ikke isolert, men vi følte oss...” Hun stopper opp litt før hun fortsetter med å si at ”det er ikke lett å komme i kontakt med noen med en gang.

Da jeg spør om de fortsatt tenker på å reise tilbake igjen svarer hun; ”Ja, vi har drømmene våres. Men vi kan ikke flytte herfra siden barna våre er her så da reiser vi kanskje litt frem og tilbake. Men når vi blir pensjonister da tenker vi at vi kan reise ditt. Den drømmen går aldri bort tror jeg.” Jeg spør om hun tenker på Norge som et hjemland, og da svarer hun at ”jeg har hatt veldig god kontakt med norske også, jeg liker stedet, men røttene mine er der ikke sant og jeg har ingen familie her. Jeg har ingen søsken eller noen ting” sier hun.

Å migrere handler først og fremst om å bryte opp med det vante som Zeynep forteller i dette utsagnet. Zeynep bruker ordet *nyfødt* for å forklare hvordan hun opplevde det å komme til Norge. Å flytte fra et sted til et annet innebærer et komplekst fenomen og ikke bare en geografisk forflytning (Danielsen 2004:118). I likhet med Zeynep ble jeg i samtaler med andre foreldre også oppmerksom på at de fortalte om denne opplevelsen som om den var i går. De husket nøyaktig dato, årstall og dagen de kom. Prieur (2004:35) skriver at foreldrene som migrerte fra sitt hjemland i mange tilfeller kan lide av det som betegnes som en foreldet

habitus, en habitus som ikke lenger passer til den tiden en lever i. Når mennesker kommer inn i en for dem ny kontekst, hvor deres strukturer ikke lenger svarer til de strukturene som omgir dem, innebærer det en utfordring og er ofte en kilde til lidelse eller til forandring. I tillegg må barna leve i ulike sosiale kontekster med det å utvikle mer komplekse habitusformer (Prieur 2004:36).

## **Tilhørighet til den patriarkalske storfamilien**

Det tradisjonelle muslimske familiemønsteret er patriarkalsk. Patriarkat betyr farsstyre og betegner en familieorganisasjon og en samfunnsform hvor den eldste farsskikkelsen har autoriteten og myndigheten, og hvor slekten regnes etter fedrene (Khader 1996:92). Selv om mange har koblet denne familieformen til islam, er det viktig å få frem at denne familietypen er en tradisjon som fantes i middelhavsområdet før islams tid (Khader 1996:93).

I en idealtypisk fremstilling består den av mor og far med sønner og deres koner og barn. Sammen utgjør disse et hushold og en produksjonsenhet som er tilknyttet hverandre som del av et kollektiv (Eriksen og Sørheim 1994:181). Familiestrukturen i den patriarkalske familien er hierarkisk og alder og kjønn er avgjørende for ens plass. Respekt for den som er eldre enn en selv, lydighet og lojalitet er viktige dyder. Barn har ikke først og fremst rettigheter, men plikter overfor fellesskapet (Eriksen og Sørheim 1994:182). Berg (1993) karakteriserer tyrkisk kultur ved å ha en lav grad av individualisering og en sterk sosial kontroll og ved at de unge lærer av de eldre. Det samme mønsteret kan også sies å gjelde for tradisjonell pakistansk kultur (Prieur 2004:48).

I romanen *Pakkis* av Khalid Hussain (2005:ii) diskuterer han i forordet hvor viktig respekt er for pakistanske familier. ”Respekt er på en måte limet som skal holde familien sammen” skriver han. Flere av mine informanter, både norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske, nevnte hvor viktig lydighet og respekt var for deres foreldre og de som var eldre enn dem selv. Dette la jeg merke til da jeg var hjemme hos jentene og så hvordan de forholdt seg til sine foreldre. De var høfligere enn jeg var vant til å se dem, og serverte som oftest te og mat sammen med moren. Samtidig la jeg også merke til hvordan de beveget seg annerledes, på en roligere måte. Selv om jeg ovenfor har beskrevet den patriarkalske storfamilien var det



---

kun ei av de norsk-pakistanske jentene som bodde i en storfamilie, mens resten av mine informanter bodde i kjernefamilier. Men dette vil ikke si at styrkeforholdene til slektningene er noe svakere av den grunn. Gjennom mine informanter ble jeg raskt oppmerksom på hvor viktig familien var for dem. Dette var i form av måten de snakket om den, at de brukte mye tid på familien og hvordan de forholdt seg til foreldrenes opprinnelsesland og familien da jeg var hjemme hos dem.

For å vise hvordan familiestruktur og tilhørigheten til storfamilien fungerer i hverdagslivet, ønsker jeg å vise til et besøk hjemme hos Melek (a) under åpningen av *iftari* i ramadanmåneden. Lenge før ramadanmåneden fortalte Melek meg at hun gledet seg hvert år til ramadan. Da var alle så glade, de spiste ofte lange middager sammen på kveldene, og de var ofte mange mennesker sammen. Før jeg skal dra får jeg bekreftet det sistnevnte da jeg får en *sms* av Melek om at naboene deres som er fra samme landsby som dem i Tyrkia også kommer til å være der.

Da jeg kommer inn døren i blokken hvor Melek og familien hennes bor blir jeg møtt av lillesøsteren til Melek i trappene. Hun løper foran meg inn i leiligheten og Melek møter meg i døren. Det lukter mat i gangen og da jeg kommer inn på kjøkkenet ser jeg moren til Melek stå og lage mat. Det er poser og mat overalt og det lukter en blanding av krydder og stekt kylling. Venninnen til Melek som jeg har truffet flere ganger før står ved siden av moren og hjelper til. Jeg setter meg ved kjøkkenbordet og får med en gang servert te. Da moren tar opp matvarene fra posene kikker Melek på oss og mens hun ler sier hun at ”hun har jo tatt helt av.” Etter hvert sier Melek at hun skal vise meg rundt i leiligheten. Jeg spør først om å få se Meleks rom og hun viser meg inn i et smalt rom som består av to senger, en PC og en pult. Jeg spør Melek om hvem som sover på dette rommet og da svarer hun at det er alle søsknene som består av en bror i tenårene, hennes lillesøster og henne selv som er i begynnelsen av tyveårene. Da søsteren skal legge seg litt senere på kvelden ser jeg at de slår ut den ene sengen slik at det blir plass til alle tre.

Deretter blir jeg vist inn i stua. Da jeg kommer inn stua kommenterer venninnen til Melek at de har fått nytt teppe og gardiner. Melek svarer at de kjøpte det sist de var i Tyrkia. Teppet er burgunderrødt, mens gardinene er i samme farge og henger ned i folder fra toppen av vinduet. Fra TV-n hører jeg tyrkisk språk og musikk og Melek forteller at det er en populær såpeopera som vises. Den ene veggen i

rommet dekkes for det meste av en seksjon som står ovenfor sofaen og et spisebord. I midten av denne seksjonen er det et stort bilde av bare ansiktene til en eldre dame og mann. Mannen har grått hår, mens damen har på seg et hvitt skaut. Begge ser alvorlige ut. Venninnen til Melek sitter ved siden av meg og hvisker til meg at det er bildet av farfaren til Melek. Jeg spør om de ikke har bilde av foreldrene på morssiden, og da peker venninnen på en smal vegg ved siden av døren hvor det henger et lite bilde av morens foreldre. Jeg spør hvorfor bildene er så ulikt plassert og da sier hun at ”det er litt større med besteforeldrene på farssiden fra gammelt av, så det er vanlig at de har litt bedre plass.”

Bildenes plassering hos familien til Melek viser at besteforeldrene på farssiden har en viktigere hierarkisk plassering i familien enn besteforeldrene på morssiden. For venninnen til Melek var ikke bildenes ulike plassering noe overraskende for henne, men heller noe hun tok for gitt. Gjennom ramadan opprettholdes en familietradisjon og er med på å styrke familien ved at de hver dag denne måneden spiser et måltid sammen. At de sover flere sammen gjør at hvert familiemedlem har lite privatliv, samtidig som det kan være med på å gi dem en trygghet. Dette bringer meg over på neste avsnitt som handler om den relasjonelle familien.

### **Den relasjonelle familien**

I den patriarkalske familieformen er sosiale ferdigheter viktig og familiens hensyn er langt viktigere enn individets behov. Østberg (2003:157) mener at dette ikke betyr en ensidig vektlegging av kollektive verdier fremfor det individuelle. Det sier vel så mye om at det enkelte familiemedlem gjør familiens verdier til sine egne. Slik oppfatter også jeg dette spenningsforholdet hos mine informanter. I eksempelet ovenfor viste jeg hvordan det sosiale livet blant familiemedlemmene er relasjonelt ved at den enkelte lever et liv med sterke bånd til andre mennesker, først og fremst til storfamilien. Østberg (2003:97) vektlegger at vi alle lever relasjonelle liv, men at det er forskjell på styrkeforholdene og at det er dette som skiller for eksempel norsk-pakistanere fra etnisk norske. Dette kommer til syne i deres forhold til søsken og til familien, samt hvordan man ofte bor flere sammen. Relasjonen til storfamilien opprettholdes også selv om noen av dens medlemmer har flyttet til andre land som er tilfelle i denne oppgaven. Det er ikke bare relasjonen mellom Norge og Pakistan og Norge og

---

Tyrkia som er viktige for informantene, men også deres slektninger som er spredt i andre europeiske land som for eksempel Danmark, Sverige, Østerrike og England. Dette har sammenheng med at storfamilien gjerne tilhører en større slektskapsgruppe.

I et slektskapsamfunn som Pakistan tilhører hver familie ulike *biraderigrupper* som betyr brorskap og viser til patrilineære endogame slektskapsgrupper (Roald 2005:77-78, Østberg 2003:211). Alle menn som kan relatere deres forhold til en stamfar tilhører samme biraderi (Egler 1960:75). Kaster (*Zat*) deles vanligvis inn i tre hovedgrupper blant pakistanere; *ashraf*, *zamindar* og *kammi*, der den førstnevnte er den øverste i hierarkiet, den andre står for de som er jordeiende, mens den sistnevnte viser til den underordnede kasten (Shaw 2000:122-124). Kastene reproduseres mer eller mindre til det landet de migrerer til (Shaw 2000, Prieur 2004). I Norge tilhører den største gruppen *jat* og *gujer* som hører til i den andre hovedkategorien. Lien (1997:83-84) mener dette systemet også er sentrert rundt ære. Jeg hørte aldri jentene snakke om *biraderigrupper*, men kaster ble omtalt ved valg av ekteskapspartner. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 6.

I Tyrkia inngår man også i ulike gjensidige forpliktelser til lokalsamfunnet. For å vise hvordan de norsk-tyrkiske jentene tenker om slekt og familie ønsker jeg å vise til en samtale under forberedelsene med jentegruppen *Urbanfem* i NTGD. Vi er seks jenter som står i en ring og prater mens vi venter på at resten av jentene skal komme da Dilek begynner å snakke om slekt og familie. Hun forteller om en gang da hun sa til en engelskmann som hun hadde et møte med at hun skulle i en bursdag til en nær slektning og at hun derfor ikke kunne komme dit. Da han hadde spurt hvilken slektning hun skulle til, og fikk høre hvor langt ute denne slektningen var, sa han at det ikke kunne kalles en nær slektning her i Europa. Dilek etteraper han og sier at han hadde sagt ”jeg blir gale av dere tyrkere.”

Slekt i Tyrkia er annerledes enn hvordan vi tenker oss slekt og familie i Norge. På samme måte som Dilek omtaler fettere som nær familie, skriver Østberg (2003:9) at norsk-pakistanere betrakter fettere og kusiner nesten som søsken. Dette er også en måte å tenke om slekt versus familie som jeg hørte hos de norsk-pakistanske jentene. Ei av jentene, Amina (r) sa at ”familie i Pakistan er mer som slekt i Norge.” I praksis kom dette til uttrykk ved at flere av både de norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene hadde med seg sine søstre eller kusiner på arrangementer i organisasjonene.

---

## Kjønn, etnisitet og oppvekst

Kjønn er som nevnt ovenfor et viktig regulerende aspekt i den patriarkalske familieformen. I både Tyrkia og Pakistan er kjønnssegregering vanlig (Shaw 2000, Delaney 2001). I Pakistan kommer dette i praksis til uttrykk ved at menn og kvinner er skilt i form av *purdah*, som betyr gardin eller slør og i overført betydning knyttes til segregering mellom kjønnene i store deler av Sør-Asia (Østberg 2003:213, Papanek 1973:1). Delaney (1991:28) viser hvordan kjønnsroller i en landsby i Tyrkia ikke bare relateres til arbeidsdeling, men til delingen av universet. Dette gjøres ved å karakterisere kvinners og menns roller i form av *seed* (frø) and *field* (jorden). Menn er ment å plante frøet mens kvinner er feltet eller jorden hvor det blir plantet (Delaney 1991:30).

Naser Khader (1996:92) mener kjønnenes forskjellighet har å gjøre med at de har ulike funksjoner i det islamske familiemønsteret. Mannen står for fysisk styrke og fornuft, og derfor er hans oppgave å forsørge familien, mens kvinnen er fra naturen skapt til morsrollen, derfor er hun også den som har ansvaret for oppveksten til barna. I en samtale med Aisha (h) forteller hun at det er moren som bestemmer mest ved oppvekst og oppdragelse. Hun sier at det er fordi faren i følge Koranen kan skylde på konen hvis det ikke går bra med barna og si at moren ikke har oppdratt barna godt nok. Hvis hun spør faren om noe sier han alltid ”har du spurt mamma?” Derfor ble moren av mine informanter ofte oppfattet som den strengeste av foreldrene siden hovedansvaret for oppdragelsen hviler på henne. Disse funnene er også i samsvar med det Sandrup (1998:122) oppdaget under feltarbeid blant tyrkiske og pakistanske jenter og kvinner i en drabantby i Norge.

Khader (1996:168) skriver at det er i tiårsalderen at den muslimske barneoppdragelse mellom gutter og jenter skiller seg fra hverandre. Grunnen til dette mener han er kjønnsatskillelse. I samtaler og intervjuer med mine informanter ble jeg også klar over et skille som gikk mellom barn og voksen. Norsk-pakistanske Nadia (j) fortalte om opplevelsen av denne overgangen under en pause på generalprøvene til PSS sitt motivasjonsseminar: ”i denne overgangen skal man skal være mer anstendig og ikke snakke om alle ting med sin far.” Etterpå tilføyer hun at det egentlig er greit og at hun liker det med å være anstendig. Tidligere har Nadia fortalt meg at hun allerede etter sjette klasse begynte å bruke hijab i sammenheng med at familien hennes flyttet til et nytt sted. ”Dette var en god anledning til å begynne med det” sier hun stolt.

---

Nadias beskrivelse av skillet mellom barn og voksen viser en forandring i oppførsel. Denne overgangen fra barn til voksen finnes i de fleste kulturer, men det blir markert og utført på ulike måter (Eriksen 1998:76). I Van Genneps (1960) teori om "rites de passage" eller overgangsriter, definerer han riter som "rites which accompany every change of place, state, social position and age" (sitert i Turner 2002:359). Han mener at alle overgangsriter blir markert av tre faser: en separasjonsfase, en liminalfase og en integrasjonsfase. Dette ritualet viser en overgang fra en sosial tilstand til en annen ved å være mellom to faser, som Turner (1969) har omtalt som verken her eller der, *betwixt* and *between*. I denne fasen forventes man å gjennomgå en forandring før man igjen trer inn i voksenrollen. Eriksen (1998:76) mener at et overgangsritual ofte er preget av forbigående lidelse, prøvelse og forsakelse hos kandidatene.

Overgangen inn i en kjønnert verden beskriver Delaney (1991:88) fra en tyrkisk landsby. Delaney begynner med å fortelle om guttene som i alderen mellom syv og ti år må gjennomføre det de kaller *sünnnet*, som betyr omskjæring. Guttens forhud skjæres da av. Årsaker til dette er at det er urent. Både stolthet og maskulinitet er koblet til penis og dette er den første prøven på mannlighet for guttene (Delaney 1991:85). I motsetning til hvordan guttene får tildelt sitt kjønn ved omskjæringen, viser Delaney hvordan jentene må lukkes i form av *covering up*. Dette gjøres ved å begynne med skaut som både skjuler jentenes hår samtidig som det symbolsk binder jenters seksualitet. Ifølge Delaney (1991:86) har det sammenheng med hvordan håret er tegn på seksualitet. Så mens guttene åpnes ved *sünnnet* blir jentene tildekt i denne fasen.

Når informanter kommer i tenårene kan dette anses som en liminalfase. Mine informanter ble ikke ansett som voksne eller selvstendige før de ble gift. Derfor mener jeg at de befinner seg i denne fasen frem til de gifter seg. I mellomtiden er det viktig at regler og normer omkring kjønnsatskillelse opprettholdes slik at ingenting kommer i veien for ekteskapet, som kan sees på som integrasjonsfasen til statusen som voksen kvinne. Det er moren i den muslimske familien som har ansvaret for å føre døtrene inn i kvinneverden. Derfor anses det som uanstendig å snakke om alle temaer med sin far. Norsk-tyrkiske Emine (t) fortalte at moren ikke visste hva menstruasjon var da hun selv fikk det og mente derfor at foreldrene trengte mer informasjon om slike temaer. Delaney (1987:41) viser hvordan menstruasjon forbindes med kvinnelig urenhet og derfor til skam. Det forventes at jentene i denne fasen skal holde seg uvitende til sin egen kropp da det motsatte blir sett på som å være skamfullt (Khader 1996:169).

## En bevissthet om en annerledeshet

Etnisk tilhørighet har stor betydning for mine informanter. Dette kommer blant annet til uttrykk ved hvordan de omtaler seg som ”pakistansk” eller ”tyrkisk”. Barth definerer etniske grupper som selvoppretholdende, at de deler visse kulturelle verdier, har et felt med kommunikasjon og interaksjon samtidig som det finnes et medlemskap som man identifiserer seg selv med, og blir identifisert av andre som en kategori som skiller seg fra andre kategorier (Barth 1982:11).

Sandrup (1998:111) skriver om sine informanter at overgangen fra barn til voksen ofte oppleves som spesielt traumatisk og vanskelig. Hos mine informanter kom dette spesielt til uttrykk ved hvordan de fortalte om en bevissthet om en annerledeshet i tenårene. Flere av mine informanter opplevde å verken høre til blant etnisk norske eller hos sin egen etniske gruppe. I tidligere studier har dette blitt omtalt som en ”kulturkonflikt”. Norsk-pakistanske Azra (e) fortalte uoppfordret i et intervju at hun gikk gjennom det hun selv kaller en *selvrealiseringsprosess* i tenårene hvor hun ikke visste hva hun var. ”Jeg følte meg både norsk, men også pakistaner” sier hun. Da folk snakket stygt om Norge og nordmenn gikk det inn på henne mens når de snakket vondt om pakistanere gikk det også inn på henne. Videre forteller hun at hun hjemme fikk klar beskjed av faren ”du er først og fremst pakistaner, husk det”.

Å føle seg både norsk og pakistansk som Azra gjør innebærer ikke et enten-eller-forhold, men en mangfoldig kulturell kompetanse som består av ulike fortellinger og mange identiteter. På mange måter er det i tråd med Maalouf (1999:7), som skriver at:

Identitet kan ikke deles opp, verken i halvdeler, tredeler eller atskilte soner. Jeg har ikke flere identiteter, jeg har en eneste, og den består av alle de elementene som har formet den, ifølge en helt spesiell ”dosering” som aldri er den samme fra person til person (Maalouf 1999:7).

Denne doseringen som Maalouf trekker frem stemmer overens med hvordan en av Østbergs informanter sa at ”jeg er mange forskjellige ting, men jeg er først og fremst meg”. Til tross for at de hadde hatt etnisk norske venninner under oppveksten, fortalte de at de skilte seg fra

dem da tenårene tok til. Dette samsvarer også med Prieurs (2002) funn. Hun skriver at mange ungdommer som er vokst opp med norske venner i løpet av tenårene har utviklet en stadig tilhørighet til foreldrenes etniske gruppe, og i tyveårene nesten utelukkende har kontakt med andre med etnisk bakgrunn. De norsk-tyrkiske og de norsk-pakistanske jentene skiller seg både fra hverandre og fra majoritetsbefolkningen. Årsaken til denne annerledesheten som jentene opplever i tenårene har å gjøre med at jentene selv ikke identifiserer seg med eller har begrensninger hjemmefra når det gjelder alkohol, festing og forelskelse slik mange etnisk norske ungdommer identifiserer seg med (Prieur 2002). Norsk-tyrkiske Melek (a) forteller om hvorfor det ble viktig for henne i tenårene å gå sammen med andre

Jeg møter henne og en annen etnisk norsk venninne, Sofie, som hun jobber sammen med på Tøyen. Vi setter oss på en kafé og etter hvert i samtalen begynner vi å snakke om venninner. Melek forteller at hun ikke har hatt så mange venninner med tyrkisk bakgrunn, men fra mange ulike nasjonaliteter og spesielt fra Pakistan. Da hun gikk på ungdomskolen og videregående var hun mest sammen med ”utenlandske” jenter, som hun selv kaller det. Dette var fordi hun syntes det var enklere. Når jeg spør henne om hvorfor det var enklere, svarer hun at det var fordi de respekterte grensene hun hadde hjemme. Hun understreker litt senere i samtalen at det viktigste med venninner er ikke hvor de kommer fra, men at de respekterer henne og har forståelse for hennes grenser. Hun legger til at et eksempel på hennes grenser kan være at hun må tidlig hjem.

Melek distanserte seg fra etnisk norske i tenårene og fant en tilhørighet i tenårene med det hun kaller *utenlandske*, og spesielt med de *pakistanske*. Dermed trekker hun en grense mellom etniske norske og *utenlandske* ut i fra en felles bevissthet om verdier og grenser. Flere av mine informanter nevner i likhet med Melek at det var enklere å være venner med de som hadde de samme grensene som dem selv. Barth hevder at de kulturtrekk som en etnisk gruppe definerer seg på bakgrunn av, aldri vil være totaliteten av den observerbare kultur, men en kombinasjon av noen karakteristika aktørene tilskriver seg selv og ser på som relevante. Det innebærer at man må rette søkelyset mot den sosiale gruppens grensemarkering, og ikke mot summen av alt det kulturelle stoffet som den etniske grensen omslutter (Barth 1982:15, Barth 1994:175). På denne måten har de norsk-tyrkiske og de

norsk-pakistanske jentene visse relevante likhetstrekk som skiller de fra andre grupper igjen. I likhet med Melek, som hadde norsk-pakistanske venninner, var det også flere som hadde relasjoner mellom de etniske gruppene. Ei av de norsk-tyrkiske jentene hadde også et kjærlighetsforhold til en norsk-pakistansk gutt.

Melek fortalte at det var først da hun begynte å jobbe med etnisk norske i butikken på Tøyen at hun skjønnte at de ikke var frie til å gjøre alt de selv ville, men at de også hadde grenser. Hun sier at ”etter hvert som jeg ble kjent med dem skjønnte jeg at de var likere enn jeg før hadde trodd.” Melek var ikke klar over at også etnisk norske hadde grenser hjemmefra før hun begynte å jobbe med noen etnisk norske. Flere av mine informanter nevnte hvordan deres foreldre hadde gitt dem en forståelse av hvordan etnisk norske jenter var hjemmefra.

Selv om de norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske informantene skilte seg fra etnisk norske jenter i oppveksten ble jeg klar over stor variasjon mellom og innad i de etniske gruppene. I motsetning til de norsk-pakistanske jentene fortalte de norsk-tyrkiske om en større grad av deltagelse på sosiale arenaer i oppveksten. Moldenhawer (2001:128), som har gjort feltarbeid blant dansk-tyrkiske og dansk-pakistanske i Danmark, mener at de dansk-pakistanske jentene har strengere grenser hjemmefra og mindre bevegelsesfrihet under oppveksten enn det de dansk-tyrkiske jentene har. I likhet med dette viser Friberg (2005) hvordan norsk-pakistanske jenter deltar minst i aktiviteter utenfor hjemmet, med unntak av religiøse foreninger. Selv om dette kan ha flere årsaker viser rapporten at de norsk-pakistanske jentene bruker mest tid med familien og på husarbeid (Friberg 2005:49).

### **”Türkiye`nin bir baska kokusu var”**

De transnasjonale båndene til foreldrenes hjemland er viktig for både de norsk-pakistanske og de norsk-tyrkiske jentenes forståelse av seg selv og hvor de er fra. I *Turkishcafé* 2/2005 blir ei av de norsk-tyrkiske jentene i NTGD intervjuet og et av spørsmålene er ”hva slags forhold har du til Tyrkia?” Jenta svarer at ”jeg elsker Tyrkia. Türkiye`nin bir baska kokusu var.<sup>13</sup> Jeg er i Tyrkia hvert år og går aldri lei. Jeg liker kulturen vår og det at jeg kan være på

---

<sup>13</sup> ”Tyrkia lukter annerledes.”



---

ferie med slekta mi der. Varmen, sola, Zeytin (oliven), tomater....” I likhet med hvordan denne norsk-tyrkiske jenta omtaler hjemlandet sitt i form av lukter og smaker, ga ofte både foreldrene og jentene eksotiske fortellinger fra sommerferiene i Tyrkia eller Pakistan. Gjennom det transnasjonale nettverket til familien i enten Pakistan eller Tyrkia lærer informantene å kjenne foreldrenes hjemland, kultur, språk og familie. Relasjonen opprettholdes ved at de fleste av mine informanter reiser med hele familien hvert år eller annethvert år til Pakistan eller Tyrkia. Flere av informantene fortalte om feriehus i foreldrenes opprinnelsesland som de hele tiden bygde på. I flere av familiene hadde fedrene ansvaret for å vedlikeholde huset og dro derfor oftere. I tillegg opprettholdes kontakten gjennom bryllup, begravelser, TV, telefon og internett. Disse relasjonene gjør at de kan følge med på det politiske og kulturelle livet i Tyrkia og Pakistan.

Norsk-tyrkiske Emine (t) forteller om hvordan relasjonen til foreldrenes hjemland var viktig for henne under oppveksten.

Vi sitter på en kafé i sentrum og Emine sier ”jeg er ikke noe perfekt menneske og har hatt mine konflikter.” Hun fortsetter å fortelle om det første året på videregående da hun deltok på fester. Hun sier at ”jeg måtte snike meg litt ut fra festene, og da jeg først kom hjem var foreldrene mine sure og jeg fikk egentlig ikke lov til en del ting som jeg gjorde. Jeg begynte å drikke alkohol i 10. klasse, og det er ikke akseptabelt. Men jeg har et annet syn på det nå enn det jeg hadde før. Jeg vet ikke om det er noe med alderen å gjøre, men jeg har bygget meg opp det etter hvert. Jeg tror sommerferiene vi har hatt i Tyrkia har hatt mye å si. Da hører du morgenbønnen klokken halv seks hvor byen er helt stille, du bor i femte etasje og ser utover byen. Da går ting inn på deg. Det å se hvordan folk egentlig har det på landsbygda. Jeg er veldig sensitiv sånn tror jeg.”

Emine fortsetter å fortelle om ungdomstiden og at hun nesten kom i depresjon på videregående. Hun sier ”da følte jeg at jeg hadde stridt mot kulturen. Jeg følte meg så ekkel.” Hun stopper opp og jeg spør om det var på grunn av alkohol og fester. ”Ja det ble litt for mye av det. Det er det at du blir opplært at det er riktig i ungdomstiden din, men så er det egentlig ikke det når du kommer hjem eller reiser utenfor.” Det som er spesielt med Norge er at den drikke kulturen her ikke finnes andre steder i verden. Det er ikke vanlig at jenter drikker så mye, men det skjønner vel aldri du.”

Jeg spør hvordan foreldrene reagerte hvis hun kom hjem og det luktet alkohol. Hun svarer at ”pappa har aldri slått meg. Mamma har vært veldig bekymret og jeg føler jeg var veldig ekkel i etterkant. Jeg kom hjem og folk ble ikke blide. Hun trekker frem spesielt en gang hvor et familiemedlem ble sykt og moren skulle reise til Tyrkia. Hun sier at ”den kvelden skulle jeg på fest og trosset familien for den kvelden hadde jeg blitt bedt på fest til noen eldre gutter og det var jo det beste som kunne skjedd deg den gangen. Jeg trosset familien og dro på festen, selv om jeg ikke ville gjort det igjen. Da jeg kom hjem pratet ingen med meg på flere dager.” Like etter på forteller hun at til tross for at hun hadde gått i mot familien var hun like velkommen i familien igjen. Hun fortsetter med å si at ”den sommeren var jeg mye alene og jeg tenkte og gråt. Det er virkelig tungt når du kommer hjem og folk er skikkelig rare og du er så unormal. Men du føler deg normal og omgivelsene er normale og det er ikke sånn det er hos venninnen din for å si det sånn. Jeg tror det er det at du begynner å jobbe så ekstremt for å bli normal igjen så vet du egentlig ikke hvor du er og hva du føler og hva som er normalt igjen. Men ting ordner seg litt mer med tiden.”

Emine er her opptatt av hvordan hun opplevde tenårene mellom ulike verdsett som alkohol og festing som ikke var godtatt hjemme hos henne. Hun bruker ordene *normalt* og *unormalt* for å vise til hva som er normalt i den norske ungdomskulturen i motsetning til i hennes kultur. Selv om hun deltok i det hun kaller den ”norske festekulturen” fikk hun likevel dårlig samvittighet og det gikk i mot hennes moralske verdier. Dette viser hvordan ulike pregninger av habitusformer, fra den norske og den tyrkiske kulturen til sammen fører til en konflikt mellom Emines samvittighet og hennes handlinger.

### **”Det er Norge som er mitt hjemland”**

Flere av jentene snakket om hvordan de følte det når de var på ferie i Pakistan eller Tyrkia. De fleste så på dette som positive erfaringer i form av at de forbundet det med ferie og med å møte slektninger. Men flere understreket at de ble sett på som fremmede i deres foreldres hjemland, og at de ofte syntes det var godt å komme hjem igjen. Norsk-tyrkiske Melek (a) sa

---

at ”jeg liker å være i Tyrkia, men det er Norge som er mitt hjemland.” Aygül (s) hadde noe av den samme oppfatningen:

”Jeg syntes det er kjempegøy når vi reiser ditt, og jeg savner jo liksom Tyrkia. Det er jo liksom når jeg skal hjem igjen til Norge og det er mange norske på bussen så blir jeg litt sånn ’åhhh, jeg orker ikke’. Det er alltid noe som trekker deg til Tyrkia for du har jo liksom litt av det tyrkiske inni deg for du er jo tross alt tyrker for det tenker jeg at jeg er. Men jeg tenker jo også at jeg ville savnet Norge hvis jeg hadde flytte dit, så jeg kunne aldri tenke meg å bo der da. Jeg kunne aldri forholdt meg til de reglene som var der for jeg er jo vokst opp her, men to måneder i Tyrkia det går jo fint.”

Hun fortsetter å fortelle at hun har kusiner og fettere der, men ikke noen venninner. ”Men det blir sånn ulikt for det blir skikkelig kulturkræsje når jeg kommer ditt for de syntes det er skikkelig kult å ha kjæreste og skjule det for foreldrene og jeg syntes ikke det er så kult med melding og legg igjen anrop” sier hun og ler. Videre forteller hun at kusinene hennes ikke får lov til så mye, men når de først får lov til noe ”så kaster de seg på det”. For å vise hva hun mener forteller hun om to av kusinene hennes som endte opp med å stikke av fra en gutt. Aygül fortsetter med å si at ”da hun ene ble gravid måtte de gifte seg. ’For hun elsket han’ sa hun, men de var jo bare, ja, hva vet en 18 åring om å elske ikke sant” sier hun mens hun kikker spørrende på meg.

Aygül ser på seg selv som en *tyrker*, samtidig som Norge er hennes hjemland. Det sistnevnte får hun bekreftet ved hvordan hun opplever å skille seg fra sine kusiners oppførsel i Tyrkia. Dette kan si noe om hvordan Aygül er påvirket av den norske konteksten, men også hvordan foreldrene hennes er preget av de strukturene som fantes i Tyrkia da de forlot landet. På denne måten kan habitus ses på som en betegnelse som ikke viser til en fastlåst struktur i mennesket, men til det trege i mennesket. Et eksempel på denne tregheten ble fortalt av norsk-pakistanske Aisha (h). Mens hennes foreldre var opptatt av å beholde sine tradisjoner og drømte om å flytte tilbake til deres opprinnelsesland, var hun opptatt av å integrere seg her i Norge. ”Det er Norge som er mitt hjemland” sier hun. Dette fører meg over på neste kapittel ”Med fokus på fremtiden”.

## Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan foreldrenes migrasjonshistorie og tilhørigheten til familien er viktig for å forstå jentenes oppvekst i et transnasjonalt perspektiv. Den kollektive oppveksten gjør at mine informanter oppfatter familiens verdier som sine egne. Overgangen fra barn til voksen har jeg beskrevet som et overgangsritual der jentene går gjennom en liminalfase hvor de oppleves som farlige og urene. At jentene skiller seg fra guttene viste jeg ved hvordan jentene tildekkes symbolsk ved hijab eller ved sosial kontroll, mens guttene åpnes ved *sünnet*. Siden jentene anses som å være urene og farlige må de nå kontrolleres frem til de er gift, som jeg har omtalt som reintegreringsfasen i riten. Denne kontrollen og overgangen til liminalfasen gjør at informantene opplever en bevissthet om en annerledeshet. I denne perioden skiller de seg både fra hverandre og fra etnisk norske, men de har likevel visse likhetstrekk som gjør at de føler sterkere tilhørighet til hverandre. Jeg har også vist hvordan relasjonene til foreldrenes opprinnelsesland styrkes ved sommerferiene og den transnasjonale kontakten.

---

## 4. Med fokus på fremtiden

Dette kapitlet handler om bakgrunnen for jentenes valg av høyere utdanning og studievalg. Foreldrenes migrasjon og relasjonen til foreldrenes opprinnelsesland er viktig for å forstå jentenes motivasjon og valg av høyere utdanning. I begge de etniske gruppene tar jentene i større grad enn guttene høyere utdanning. Kjønsroller slik de praktiseres i oppveksten kan både øke jentenes mulighet til høyere utdanning og begrense den. I andre del av dette kapitlet er fokuset på jentenes studievalg. Skillet mellom *tradisjonelle* og *utradisjonelle* valg diskuteres i spenningsfeltet mellom jentenes egne ønsker og foreldrenes tradisjoner. Til slutt i dette kapitlet skal jeg diskutere forskjellen mellom norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jenters studievalg. Her er ekteskap og status to viktige påvirkningsforhold.

### Foreldre og motivasjon

Foreldrene har en viktig rolle i jentenes valg av høyere utdanning. Et eksempel på dette er PSS sitt årlige motivasjonsseminar. Seminaret har som mål å rekruttere flere norsk-pakistanere til høyere utdanning. Våren 2006 var overskriften for seminaret ”Med fokus på fremtiden”. Et viktig ledd i denne motivasjonsprosessen er at foreldre også er invitert. Flere av mine informanter omtalte arrangementet som en familiedag, noe som ble tydelig da jeg selv deltok på det. Både foreldre, barn, elever, tanter og onkler var representert denne dagen. For å vise hvordan studentene i PSS la vekt på foreldrenes bakgrunn og relasjonen til Pakistan ønsker jeg å beskrive selve dagen da motivasjonsseminaret ble arrangert,

Jeg sitter på fjerde rad på Chateau Neuf og venter på at motivasjonsseminaret skal begynne. Jeg har fulgt forberedelsene i over en måned og har hørt hvordan flere av mine informanter i lang tid har gledet seg til denne dagen. Jeg kikker rundt meg og ser at familier kommer gående sammen i puljer. Flere stopper opp og hilser på noen før de går videre. Jenter og kvinner er kledd i *shalvar kamez*, som er en vanlig tradisjonell pakistansk kvinnedrakt med lang skjorte, bukse og løssittende sjal, mens andre er kledd i bukse og genser. Jeg kikker ned på scenen. Den er innredet med en

vegg som gjør at den ytterste delen av scenen er lagd som et rom. På midten av veggen er det en avrundet åpning som fungerer som en inngang. Ned fra åpningen henger det lykter. Foran på scenen er det pyntet med puter i ulike farger, samt figurer og vaser. En norsk-pakistansk gutt som sitter ved siden av meg kommenterer at ”hvis det skal forestille en pakistansk landsby så ligner det ikke i det hele tatt.”

Motivasjonsseminaret åpnes ved at programlederne kommer ut gjennom åpningen på scenen. Gutten sier først ”Assalamalaykum”,<sup>14</sup> mens jenta veksler over til å ønske velkommen på norsk. Jenta har på seg en *shalvar kamez* i lyse rosafarger med et sjal som henger løst over skulderen. Gutten er kledd i en lang frakk i en gullfarge med bukser under og spisse lange sko som han under generalprøvene omtalte som ”Aladdin-sko”. De presenterer seg og gutten forteller at han er utdannet lege og jenta sier at hun studerer master i pedagogikk, og er *innshaAllah* (”hvis Gud vil”) ferdig til jul. Det første innslaget består av en imam som åpner seminaret med en bønn på urdu. En annen oversetter og forteller at det blant annet inneholdt at utdanning og kunnskap er viktig i islam. Etter dette kommer lederen i PSS på scenen. Han er kledd i svart dress og hvit skjorte. Han begynner å si at han er stolt av å stå der som lederen av PSS før han forteller om hva PSS sin visjon har vært dette semesteret. Så fortsetter han med å si at ”det er nå på tide å gi noe tilbake til våre foreldre som flyktet fra sitt hjemland for å gi deres barn en bedre fremtid. Dette kan dere gjøre ved å velge høyere utdanning.” Alle i salen klapper.

Studentene i PSS som arrangerer dette seminaret legger vekt på relasjonen til foreldrene og deres opprinnelsesland. Dette kommer frem ved hvordan de er kledd, at de blander mellom urdu og norsk og i lederen av PSS sin tale.

### **Et ønske om en bedre fremtid**

Hovedårsaken til at de tyrkiske og pakistanske fedrene migrerte var opprinnelig å bringe tilbake økonomisk kapital. I stedet ble de boende for å gi sine barn en bedre fremtid. Det er

---

<sup>14</sup> *Assalamalaykum* betyr fred være med deg.

---

barna som nå skal føre statusen til familien videre og gi foreldrene en legitim grunn for at de ble boende (Østberg 2003:168). Barnas utdanning i form av kulturell kapital kan konverteres til både økonomisk og symbolsk kapital. Begrunnelsen for valget av høyere utdanning ble derfor ofte satt i sammenheng med foreldrenes bakgrunn. At foreldrenes motivasjon for barnas valg av høyere utdanning henger sammen med deres egen bakgrunn får jeg vite mer om under en samtale med tyrkiske Selin (1).

”Mine foreldre har ikke noen høyere utdanning. Moren min var den eneste i hennes familie som fikk ta utdanning og det var den femårige obligatoriske grunnskoleutdanningen. Det samme med min far. De kan lese og skrive, that’s it” sier hun engasjert, før hun fortsetter med å si at ”vi kommer fra en landsby hvor utdanning er veldig vanskelig. Derfor oppfordrer foreldre som ikke har noe særlig utdanning sine barn til å ta høyere utdanning. Det er ikke som her som at hvis man kommer fra en arbeiderfamilie så fortsetter du som en arbeider stort sett. Sånn er det ikke i Tyrkia, fordi man kommer fra en lavutdannet familie og har hatt dårlige sjanser under oppveksten har man lyst til å få det bedre, så den motivasjonen er helt annerledes. Derfor ville mine foreldre at vi skulle ta høyere utdanning.”

Selin vektlegger her hvordan foreldrenes motivasjon har sammenheng med at de selv har hatt dårlige sjanser under oppveksten. Siden hun kan være med på å øke familiens sjanser fører det til bestemte forventninger på hennes valg. Sytten av mine informanternes foreldre hadde en femårig grunnskole eller mindre, mens femten hadde videregående skole med en eventuell yrkesfaglig etterutdanning, og kun seks av foreldrene hadde høyere utdanning.<sup>15</sup>

Mine informanternes valg av høyere utdanning viser en mobilitet mellom generasjonene som står i kontrast til studier av etnisk norske foreldre. Mens den sosiale kapitalen i form av foreldrenes bakgrunn vektlegges som motivasjon blant mine informanter, viser studier av etnisk norske at det er en sammenheng mellom foreldrenes utdanningsnivå som kulturell kapital og ambisjoner på barnas vegne (Opheim og Støren 2001, Krange og Bakken 1998). Kulturell kapital har derfor blitt brukt for å forklare forskjeller mellom etnisk norske og etterkommere (Støren 2005:71).

---

<sup>15</sup> Jeg mangler informasjon på en av mine informanternes foreldre.

Da jeg sammenlignet informantenes utdannelsesnivå med foreldrenes utdannelsesnivå fant jeg likevel en sammenheng. Jeg skal være forsiktig med å generalisere ut i fra et lite utvalg, men blant de seks jentene (fem norsk-pakistanske og en norsk-tyrkisk) som hadde valgt lengre høyere utdanning, hadde fedrene videregående utdanning eller mer fra opprinnelseslandet. Blant de fem norsk-pakistanske jentene som hadde valgt lengre høyere utdanning, hadde tre av jentene en forelder som hadde høyere utdanning fra Pakistan. Dette viser også at de norsk-pakistanske jentene hadde valgt lengre utdannelse enn de norsk-tyrkiske jentene. Disse funnene samsvarer også med annen forskning fra Norge og Danmark (Fekjær 2006:80, Moldenhawer 2005:53). Foreldrenes utdannelsesnivå, i form av kulturell kapital, kan derfor være avgjørende for jentenes nivå og lengde på studievalget. Jakobsen og Dahl (2005:30) mener at foreldrenes utdannelsesnivå påvirker hvordan de kan bistå sine barn med lekser og kunnskap om utdannelsessystemet.

Selv om noen av foreldrene besitter kulturell kapital fra deres opprinnelsesland, var det imidlertid ingen av foreldrene som fikk anerkjent denne direkte i Norge. Dette medførte at noen av foreldrene fortsatte med høyere utdanning eller etterutdanning mens de fleste jobbet i lavstatusyrker som for eksempel vaske- og fabrikkjobber. Flere av foreldrene hadde også hatt ambisjoner om å ta høyere utdanning. På hjemmebesøk hos Gülçin forteller moren, Elif, om sin bakgrunn mens hun sitter lent inntil sin datter. På hodet har hun et svart og hvitt skaut som hun stadig drar ned mot pannen.

”Jeg hadde søkt universitet og ville ta høyere utdanning i matematikk så kom jeg inn i Tyrkia rett før jeg reiste, men faren min lot meg ikke studere der. Han sa at du er jente du trenger ikke studere.” Hun forteller videre at hun ikke fikk støtte fra familien. Hun sitter med hendene i fanget og kikker ned mens hun fikler med to fingre da hun fortsetter med å si at ”da jeg kom hit begynte jeg å jobbe som tyrkisk lærer med en gang bare etter et par dager. Jeg ønsket fortsatt å ta høyere utdanning, men faren min sa jobb og tjen penger i stedet. Etter dette har jeg kun hatt vaskejobber og jobbet på fabrikk. Helt siden jeg ikke fikk støtte til å ta høyere utdanning har jeg vært opptatt av at ungene mine skal studere og at de skal få en bedre jobb enn jeg hadde som for eksempel vaskehjelp.” Hun kikker bort på Gülçin og sier; ”Siden jeg stoppet opp ønsker jeg at de skal få en bedre mulighet.”



---

Moren til Gülçin mener at årsaken til at hun ikke fikk fortsette på høyere utdanning var at hun var jente. Disse ambisjonene ønsker hun å overføre til sin datter. Det tradisjonelle kjønnsrollemønsteret, hvor kvinnen har oppgaver i hjemmet og menn har hovedansvaret for forsørgelse, har utgjort en barriere for rekruttering av jenter til høyere utdanning (Dahl og Jakobsen 2005:7). Nedenfor skal jeg vise hvordan jenter og gutters ulike roller i sosialiseringen kan fremme mine informanternes mulighet til å ta høyere utdanning.

## **Kjønn, mobilitet og utdanning**

Studier fra Norge, Sverige og Danmark viser at etniske minoritetskvinner i større grad enn menn tar høyere utdanning. Dette materialet viser en endring fra tidligere undersøkelser på 1980-tallet og tidlig på 1990-tallet hvor minoritetskvinner lå bak menn i høyere utdanning (Dahl og Jakobsen 2005:35). Norsk-tyrkiske Pinar (m) forteller mer om hvorfor jenter i større grad enn gutter tar høyere utdanning.

”De [foreldrene] har alltid oppfordret meg til å ta høyere utdanning og sagt at du kommer ingen vei i livet hvis du ikke jobber litt for det. Mammaen min sa alltid at du trenger ikke å hjelpe til i huset ’jeg vil bare at du skal gå på rommet ditt og lese hvis du har lyst til det’.” Litt senere i samtalen sier hun at ”han [faren] er ikke lik mot brødrene mine når det gjelder å få de til å ta høyere utdanning. Tror det kanskje er sånn at han vet hvor vanskelig det er å være tyrkisk jente, og da...” Hun stopper opp før hun fortsetter med å si at ”de har jo ikke stresset meg til noe, og har jo støttet meg til å ta høyere utdanning fordi jeg ville det.” De er heller ikke sure på småbrødrene mine fordi de ikke tenker i de samme banene som jeg gjorde. Så de har bare vært glad for valget mitt rett og slett.”

I Pinars tilfelle er foreldrene hennes mer opptatt av at hun som jente tar høyere utdanning enn at hennes brødre gjør det. At jentene i større grad tar høyere utdanning enn guttene ønsker jeg å se i sammenheng med deres ulike roller i oppdragelsen. Siden jentene, og spesielt de norsk-pakistanske jentene, som jeg viste i kapittel 3, i større grad enn gutter oppholder seg i hjemmet har de også mer tid til lekser. Den sosiale kontroll kan dermed

virke som en indirekte støtte til høyere utdanning (Dahl og Jakobsen 2005:35, Moldenhawer 2001). Samtidig fortalte norsk-pakistanske Rashida (n) at det var forskjell på om en jente har eldre brødre eller ikke: ”Hvis hun har eldre brødre er det de som skal jobbe, mens jentene slipper og kan ta høyere utdanning i stedet” sa hun. Rashida sammenligner seg videre med to norsk-pakistanske venninner som ikke har eldre brødre og som måtte jobbe i stedet for å ta høyere utdanning. For både yngre og eldre brødre er forsørgerrollen den viktigste (Khader 1996:170).

### **Når familien ikke motiverer**

Ifølge Ortner (1996:19) involverer det å forstå *gender games* spørsmål om hvordan dette spillet forholder seg til andre spill. Slik jeg tolker det er høyere utdanning et eksempel på et slikt spill som både utfordrer og utfordres av praksiser om kjønn. Dette kommer til uttrykk i at det fortsatt finnes normer innad i de norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske miljøene som er med på å begrense jentenes mulighet til å velge høyere utdanning. Slike normer er ofte relatert til at det er jenters rolle å gifte seg i stedet for å ta høyere utdanning. En slik sammenheng mellom kjønn og utdanning trekker også Delaney (1991:88) i landsbyen hun studerer. Jenters tildekning, som jeg diskuterte i forrige kapittel, har ifølge Delaney innvirkning på om jentene får fortsette videre på skolen, siden tildekning er forbudt i skolen. Hun mener at jenter oppfattes ikke bare som åpne for gutter, men også for kunnskap i denne perioden. ”She is supposed to be occupied with handwork not headwork” skriver hun videre. Norsk-pakistanske Zinah (g) er den eneste av mine informanter som møtte motstand mot å fortsette på utdannelsen etter ungdomskolen. Hvilke holdninger som er med på å begrense hennes handlingsrom får jeg vite mer om da jeg møter henne på et bakeri i Oslo sentrum.

Det er kaldt ute og Zinah kommer inn med boblejakke. Håret ligger løst utenpå den. Vi setter oss ned ved et bord og jeg gir henne informasjon om studien. Hun leser raskt gjennom, før hun stopper opp og sier at ”jeg vet ikke helt om jeg faller under denne målgruppen siden jeg hele tiden har tatt individuelle valg uten familien min”. Jeg sier at jeg gjerne vil høre likevel, og spør om hun vil fortelle historien sin. Hun nikker bekræftende før hun tar av seg jakken og begynner å fortelle.

---

Zinah mistet kontakten med familien sin da hun skilte seg fra mannen sin for to år siden. ”Det bygget på konflikter” sier hun. Hun lener seg tilbake i sofaen og fortsetter å fortelle at hun ikke fikk lov av foreldrene til å fortsette på videregående skole. Derfor sluttet hun etter ungdomskolen. Hun forteller at hun ble mobbet av vennene hennes som fortsatte på videregående. Dette syntes hun var sårende. Da hun var 18 år ble hun giftet bort med en gutt fra Pakistan. Etter hvert fikk de et barn sammen. Hun forteller at hun fortsatt ønsket å ta videregående, og da hun fortsatt ikke fikk støtte fra familien gjennomførte hun det likevel ved hjelp av Lånekassen. Hun tok videregående samtidig som hun var gift. Hun forteller at både foreldrene og mannen hennes mente hun måtte være mer hjemme. Det viktigste for dem var at hun gjorde husmorsrollen godt, men for henne var det utdanning. Da hun var i tyveårene så hun ikke annet enn sort fremfor seg sier hun. ”Det var helt feil at jeg satt der med barn og var gift.

Etter en tid fikk hun nok og skilte seg. Foreldrene hennes var i mot dette, men hun sier at ”jeg ønsket det så sterkt at jeg gjennomførte det.” Noen år etterpå begynte hun på et profesjonsstudium på Universitetet i Oslo. For å finansiere studiene jobber hun hundre prosent ved siden av. Hun forteller at det er slitsomt. Litt senere i samtalen forteller hun at det har vært hardt å stå på egne ben og at hvis hun hadde vært gift nå ville hun ikke ha gjort det samme igjen. Hun forstår foreldrenes reaksjon bedre i dag.

Zinah viser i dette eksempelet hvordan hennes individuelle ønske om å ta høyere utdanning møter motstand fra familien og senere mannen hennes. I kontrast til Pinars foreldre, og de andre informantenes foreldre, ønsker foreldrene til Zinah at hun skal oppfylle den tradisjonelle kjønnsrollen ved å gifte seg fremfor å ta høyere utdanning. Mørck (1998) mener det er viktig spesielt for kvinner å ta en utdanning, siden det gir økt mulighet til å bryte den tradisjonelle kvinnerollens begrensinger hvor kvinnen nesten utelukkende skal være mor og hustru. For å bryte denne tradisjonen viser Zinahs individuelle valg av høyere utdanning at innsatsen i Ortner's *serious games* er høy og at valgene kan få alvorlige utfall.

## Studievalg, tradisjon og status

På Pakistansk Studentersamfunns motivasjonsseminar var det representert rollemodeller på et bredt spekter av studier. Studier som var representert denne dagen var blant annet dataingeniør, sosionom, tannlege, medisin, allmennlærer og innovasjonsstudier. Fra forberedelsene visste jeg at det var styremedlemmene i PSS som hadde lagd spørsmålene til alle studentene som skulle bli intervjuet ved noe de kalte sofagrupper. Jeg viser til en av de første sofagruppene hvor en norsk-pakistansk jente som var utdannet politi skulle intervjues. Hun får spørsmålet: ”Politi er jo et utradisjonelt valg for en jente, hvilke reaksjoner fikk du på dette?” Hun svarer at ”da jeg fortalte faren min det sa han at hvis du ikke vil bli lege eller jurist så trenger du ikke bli noe i det hele tatt.” Det blir først stille i salen før noen begynner å le og etter hvert brer latteren seg over rommet.

Skillet mellom *tradisjonelle* og *utradisjonelle* studievalg var et viktig aspekt på motivasjonsseminaret. Dette var også noe jeg senere ble oppmerksom på i samtaler og intervjuer med både norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jenter. Alle mine informanter, samt foreldrene jeg var i kontakt med, koblet skillet mellom tradisjonelle og utradisjonelle valg til status. Noen skilte også mellom statusorienterte versus ikke-statusorienterte yrker. Tradisjonelle studier er for eksempel lege og ingeniør, men utradisjonelle valg er for eksempel samfunnsvitenskapelige fag eller lærerutdanning. De førstnevnte studiene viser til yrker med status, mens det sistnevnte viser til ikke-statusorienterte valg. Tidligere studier viser at mens unge etterkommere velger utdanning som tradisjonelt gir høy status, for eksempel naturvitenskapelige utdanninger mens flere etnisk norske velger utradisjonelle valg (Dæhlen 2000, Opheim og Støren 2001:134). Til tross for at tradisjonelle / utradisjonelle valg og statusorienterte / ikke-statusorienterte valg sier noe om det samme, kan det førstnevnte også henvise til hva som tradisjonelt er manns og kvinneyrker. I den videre diskusjonen blir begrepene brukt ut i fra hvordan informantene snakker om det og ut i fra situasjonen.

For å sette begrepene inn i en større sammenheng ønsker jeg å trekke inn Bourdieus begrep om sosialt felt. I dette tilfellet er det snakk om et utdanningsfelt der feltets bestemte logikk bestemmer hvilke egenskaper som er gyldige på nettopp dette markedet, hvilke som er relevante og aktive i spillet, og hvilke som i relasjon til dette feltet fungerer som spesiell kapital (Bugge 2002:229-30). Innenfor dette feltet er det smak, anerkjennelse og rett til å

---

bedømme som står på spill (Bourdieu 1995). Skillet mellom tradisjonelle og utradisjonelle valg viser til et verdisystem der det er visse yrker som er allment akseptert og andre som ikke er det. Strukturene på dette feltet blitt tatt for gitt ved at de både finnes i menneskets habitus og blir produsert av de kroppsliggjorte verdiene som er inkorporert i menneskets habitus (Jenkins 1992:84).

### **”Hva skal vi si når vi kommer til hjemlandet?”**

Opheim og Støren (2001:134) kommer med flere forklaringer på etterkommeres statusorienterte studievalg. En av forklaringene omhandler at barn ofte er preget av foreldrenes råd og anbefalinger, og på grunn av migrasjon kan etterkommeres foreldre ha begrenset kunnskap om det norske utdanningssystemet. Dette kan igjen føre til valg av kjente utdanninger som det er behov for på arbeidsmarkedet og samtidig gir økonomisk utbytte og utdanningsinstitusjoner med høy status. I mitt materiale ble relasjonen til hjemlandet og informantenes minoritetsstatus i Norge vektlagt. En av de norsk-pakistanske jentene som studerer medisin forteller mer om årsaker til dette.

Hun forteller om bakgrunnen til studievalget sitt og sier at ”vi var ikke helt sikre på hva jeg ville bli. Jeg fant ut at jeg ville jobbe med mennesker og så har foreldrene mine alltid vært begeistret for legestudiet som veldig mange andre pakistanske.” Hun begrunner dette valget med at det gir mange valgmuligheter. Videre forteller hun at hun også hadde et ønske om å studere samfunnsvitenskapelige fag, men moren som selv har høyere utdanning fortalte henne at pakistanere i Norge ikke var privilegerte nok. Da jeg spør hva hun tror moren mente med det svarer hun at siden moren hennes er i skolesystemet vet hun hvilke fag man kommer videre. Hun legger til at ”det å være pakistansk gir jo også andre utfordringer i forhold til å være vanlig etnisk norsk på arbeidsmarkedet.” Jeg spør om hun tror det hadde vært vanskelig å få jobb hvis hun hadde valgt noe annet og da svarer hun at ”Jeg tror kanskje ikke det hadde vært vanskeligere, men hva skal jeg si, vi må stille oss på lik linje med etnisk norske. For vi er ikke så mange her og vi må hevde oss litt mer så det er viktig at vi stiller oss på et akademisk nivå sånn at vi kan konkurrere.”

---

Hvordan hun bruker *vi* til å forklare hva hun hadde lyst til å velge sier noe om hvordan hun ikke skiller mellom familiens ønsker og sine egne. Prieur er opptatt av at svaret til at unge etterkommere velger å innfri sine foreldres forventninger ligger i familiens betydning som en kilde til opplevelse av helhet og tilhørighetsforhold i livet (2002:152-58). I utsagnet ovenfor begrunnes studievalget med *pakistanernes* minoritetsposisjon i det norske samfunn. Utsagn om å øke gruppens sosiale posisjon hørte jeg ikke blant de norsk-tyrkiske jentene. Derfor ønsker jeg å se de norsk-pakistanske jentenes valg i tilknytning til Moldenhawer (2005:51-52) som har studert unge dansk-pakistanere i det danske utdannelsessystemet. Hun mener at utdanning har blitt en av de viktigste formene for symbolsk kapital blant pakistanske migranter. Dansk-pakistanernes suksess i utdannelsessystemet kobler hun til kaste- og biraderielasjoner. Hun mener at pakistanske migranter fortsetter å utfordre lokale forhandlinger mellom grupper om status og posisjon uavhengig av tid og sted (Moldenhawer 2005:61). Siden kastesystemet er basert på det Lien (1997:84) kaller *æresproduksjon*, kan dette oppnås gjennom strategier som utdanning og migrasjon. At familien og relasjonen til Pakistan er viktig får jeg bekreftet da jeg fortsetter med å spørre om familiens rolle i studievalget. Medisinstudenten svarer da mer generelt.

”Jeg tror familien er veldig viktig og i hvert fall for pakistanere. Noen foreldre er sånn at de oppmuntrer til høyere utdanning uansett hva barna ønsker å studere, og mener det er viktig. Men veldig mange er sånn at hvis du først skal gjøre noe burde det være lege, advokat eller et eller annet med mye penger.” Jeg spør hva hun tror er grunnen til dette, og da svarer hun at det har med status å gjøre. ”Hvis det er et eller annet som syntes at du er vellykket. For eksempel så har jeg en venn som studerer til å bli revisor og det er jo veldig bra det også, men når han fortalte det til foreldrene så var det et problem. For de sa ’hva skal vi si når vi kommer til hjemlandet’.” Hun fortsetter med å si at ”det er mange unge som prøver å forhandle seg frem til at det ikke er det samme i Norge som i Pakistan og at vi ikke er i Pakistan lenger. Ting verdsettes i Norge på en helt annet nivå. En treårig utdanning, eller en femårig utdanning, uansett hva du gjør så har det en verdi, men mange foreldre skjønner ikke dette. Foreldrene er veldig opptatt av det ytre, av hvordan man blir fremstilt. Hvis man har barn som er leger eller ingeniører så er det veldig sånn høy status. Det blir litt sånn at ’jeg har faktisk barn som gjør noe’.”

---

Utsagnet ovenfor viser hvordan hun mener at foreldrene er mer opptatt av hvilke studier som gir status i Pakistan fremfor hvilken verdi det har i Norge. At foreldrene var mer opptatt av hva som ga status i opprinnelseslandet var også noe jeg hørte blant mine norsk-tyrkiske informanter. I utsagnet ovenfor viser hun at unge norsk-pakistanere også vektlegger verdien av utradisjonelle studievalg. At de fleste av mine informanter har valgt utradisjonelt viser at de ønsker å utfordre dette verdihierarkiet.

### **Valget som en forhandlingsprosess**

Det å velge ut i fra egne interesser vektlagt i flere av intervjuene og presentasjonene på motivasjonsseminaret. I bladet *Ambisjoner*, som ble lagd i sammenheng med PSS sitt motivasjonsseminar, legges det også vekt på at jo flere som tør å velge annerledes, jo enklere blir det for generasjonen som kommer etterpå. I praksis ble jeg klar over dette i informantenes begrunnelser for deres studievalg. Salma (f), som studerte et utradisjonelt studium, fortalte at foreldrene hennes var mer positive til det fordi hun hadde en kusine som før hadde studert det.

Men de fleste av mine informanter tenkte ut i fra kriterier som hvilket studium kan de klare å gjennomføre og hva er de interesserte i. Til tross for dette skillet mellom hva informantenes og foreldrenes ønsker, var det ikke like enkelt å skille mellom dette i begrunnelsene for studievalget. I likhet med Prieur (2002) mener jeg dette har sammenheng med hvordan de unges habitus gjør at det ikke oppleves noen motsetning mellom egne ønsker og den familiekultur de er oppvokst med. Norsk-pakistanske Amina (r), som studerer bachelor i ernæring på UiO, forteller om hvordan hun kom frem til dette valget:

”Jeg gikk på psykologi i fjor på dagen, men jeg tenkte at man kommer jo ikke videre inn på profesjonsstudiet. Derfor visste jeg ikke helt hva jeg ville velge.” Hun stopper opp før hun sier ”faren min, det var deres, eller det var min drøm også å ta medisin. Men jeg kom aldri inn på grunn av fysikk og kjemi, og jeg tåler ikke synet av indre organer” sier hun og ler. Hun fortsetter med å si at ”da tenkte jeg på ernæring siden det har noe med medisin å gjøre, og da ble det bare det.”

Jeg spør henne om de snakket om dette valget i familien, og da svarer hun at ”vi snakket ikke om det før senere, de hadde nok regnet med at jeg skulle studere

fysikk og kjemi. Det hadde jeg også, men jeg fant ut at det ikke passet meg for jeg var mer opptatt av samfunnsvitenskapelige fag. For de fleste pakistanske foreldre er ikke samfunnsvitenskap noen big deal” legger hun til, og fortsetter med å si at ”det er ikke som advokat og lege. Så når jeg tok samfunnsfag mente mange at det var bortkastet. Faren min sa i begynnelsen at det ikke var noe vanskelig, men han skjønnte det etter hvert. Jeg prøver å få de [foreldrene] inn i studiet mitt slik at de skjønner hva jeg holder på med. Så de kan roe meg ned før eksamen og be for meg og sånn”. Jeg legger til at ernæringsstudiet er vel et bra studium siden det inneholder emner i medisin og da svarer hun raskt ”ja ikke sant, det var egentlig derfor jeg valgte det også for kanskje faren min, ok han var ikke skuffa, men jeg tenkte bare at jeg ville gjøre han glad ikke sant. Jeg var ikke sikker på hva jeg ville..” sier hun og ler.

For Amina er studievalget verken et individuelt eller et kollektivt valg, men et komplekst valg hvor hun er vant til å ta hensyn til flere enn seg selv. Aminas handlingsrom påvirkes av hvordan hun gjennom sosialiseringen er vant til å ikke skille mellom familiens ønsker og sine egne, slik at valget fremstår som naturlig for henne (Prieur 2002, Bredal 2006:114). Til tross for at Amina ikke snakket med foreldrene om valget før etter at hun hadde valgt visste hun at de ønsket at hun skulle bli lege. Dette handler mye om forventninger som foreldrene har til barna og den forpliktelse de igjen føler. Ved å finne noe som familien og hun selv kan akseptere får hun familiens støtte, men hvis hun hadde valgt utradisjonelt valg kunne dette ha ført til at hun ikke fikk støtte fra familien (Prieur 2002:160). Aminas valg kan ses på som en forhandlingsprosess hvor hun blander sine egne og familiens verdier uten at hun selv anser det som en konflikt mellom individ og fellesskap.

I motsetning til Amina har norsk-tyrkiske Gülçin (k) valgt en bachelorutdanning i kriminologi som foreldrene hennes ikke er fornøyd med. Fra før vet jeg at hun sliter med motivasjonen for å fortsette med studiet siden foreldrene ikke støtter henne. Under et intervju på Universitetet i Oslo der hun studerer spør jeg henne om foreldrene er mer støttende nå.

Hun svarer ” Nei, nei [hun ler] ikke egentlig, de vil bare at jeg skal studere og få en ordentlig jobb for de vil ikke at jeg skal sløse bort tid heller. De ser det som sløsing av tid nå fordi når jeg sier at jeg kanskje skal slutte etter dette året så sier hun



---

[moren] hvorfor har du gått et år. Men jeg tenker ikke sånn. Jeg er bare i begynnelsen av tyveårene og har masse tid på meg.”

### **Tidsperspektivet: ”utdannelse først, men ikke for lang”**

Det å tørre å velge annerledes som Gülçin har gjort handler ikke bare om individet selv, men også om familien som de har et relasjonelt forhold til (Østberg 2003:97). Det å velge utradisjonelt kan dermed innebære en risiko i form av at du ikke får den støtten fra familien som du ønsker. Flere ganger snakket vi sammen om studievalget hennes, og da hun ikke gjorde det så bra på de siste eksamener før sommerferien, sa hun at siden hun hadde fått så dårlige karakterer kunne hun ikke fortsette til høsten. Likevel valgte Gülçin å fortsette. I Gülçins tilfelle skiller hun seg fra foreldrene siden hun fortsatt mener at hun har god tid, mens foreldrene hennes syntes det er sløsing av tid spesielt når hun ikke oppnår gode resultater.

De ulike oppfatningene av tid mener jeg har sammenheng med at foreldrene ønsker at informantene skal gifte seg innen en viss alder. Da jeg spurte informantene om hva de tenkte om ekteskap, sa de fleste at de ønsket å utdanne seg først, så kunne de begynne å tenke på ekteskap. Dette var også den vanlige kommentaren fra foreldrene som anså døtrenes valg av høyere utdanning som en positiv ressurs. Studier fra England og Danmark viser at (Shaw 2002:177, Moldenhawer 2005:70) viser at utdanning blant pakistanske etterkommere kan øke kvinnens mulighet til å bli gift. Men til tross for dette hadde alle mine informanter et klart tidsperspektiv og en oppfatning om når de burde gifte seg. Den vanligste kommentaren var at foreldrene ønsket at de var gift før de var 25 år, men det var også flere som nevnte at dette burde foregå allerede i alderen rundt 23 eller 24 år.

Lengden på utdanningen avhenger av når ekteskapet skal inntreffe, og etter utdanningen var det forventninger om at de skulle gifte seg. Et alternativ kan være å enten gifte seg før en begynner på en lengre høyere utdanning slik norsk-pakistanske Fareeda (q) gjorde, eller ved å kombinere ekteskap med høyere utdanning, slik norsk-pakistanske Nasimah (d) gjorde. Men forberedelser til et ekteskap tar ofte lang tid. For Nasimah sin del medførte dette at hun mistet mange forelesninger og måtte ta flere fag om igjen året etter. En

kausal sammenheng har sågar blitt satt mellom tidlige ekteskap og hvorvidt man gjennomfører en utdanning eller ikke (Jakobsen og Dahl 2005:37).

Wikan (1995) mener at det er størst sannsynlighet for at kvinner vil tape motivasjonen til høyere utdanning på grunn av forventningene om arrangert ekteskap. I kontrast til dette viser mitt materiale at informantene motiveres til høyere utdanning, men at det påvirker deres tidsperspektiv på utdannelsen. Studier fra både Norge og Danmark (Schmidt og Jakobsen 2000, Byberg 2002) viser at tyrkiske kvinner gifter seg tidlig, allerede innen de er fylt 22 år. Siden de fleste av mine norsk-tyrkiske informanter var i aldersgruppen 18-22 er dette vanskelig å si noe om. Men alle disse jentene, med ett unntak, var på bachelorutdanning, og få av disse jentene hadde planer om å ta en master. En tradisjon om tidligere ekteskapsinngåelse kan være en av forklaringene på forskjeller i utdanningslengde blant mine norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske informanter. En annen kan være at informantenes valg av kortere utdanninger gjør at de gifter seg tidligere.

Norsk-pakistanske Aisha (h) studerer siste året på bachelorprogrammet i informatikk på Universitetet i Oslo. Hun forteller om hvordan ekteskap har innvirkning på utdannelsen, men også hvordan høyere utdanning kan påvirke ekteskapsinngåelse.

Hun begynner med å si at ”det er veldig positivt med høyere utdanning for da lærer man å ta selvstendige valg.” Jeg spør på hvilken måte, og da svarer hun at ”høyere utdanning gjør deg mer kresen i forhold til for eksempel inngåelse av ekteskap ved at man tenker mer over det.” Hun nevner et eksempel om at hvis faren hennes hadde bedt henne gifte seg når hun var yngre, så ville hun sikkert ha sagt ja for da var hun så usikker på alt. Men nå ville hun ikke godtatt at faren kom med en gutt og sa ”gift deg med han. Det er fordi jeg nå vet bedre” sier hun. Samtidig sier hun at foreldrene hennes ønsker at hun skal gifte seg før hun er 24 år og dermed er det viktig at utdannelsen ikke er for lang.

Aisha mener høyere utdanning er positivt både fordi det fører til selvstendighet og fordi utdanning påvirker hvilke valg du tar i forbindelse med ekteskap. Men selv om Aisha mener at man blir selvstendig gjennom høyere utdanning viser hun hvordan ekteskapet er med på å påvirke tidsperspektivet på utdannelsen i forbindelse med når foreldrene ønsker at hun skal bli gift. I likhet med dette skriver Shaw (2002:179): ”They may have become educated, and may have paid work outside the home, but they remain socially and morally bound into

---

networks of biraderi and friends.” Dette sier noe om hvordan jenter ikke oppfattes som voksne og helt selvstendige før de er gift. I neste kapittel skal jeg diskutere på hvilke måter dette påvirker jentenes handlingsrom.

## Oppsummering

I dette kapitlet har jeg fokusert på bakgrunnen for jentenes valg av høyere utdanning og studievalg. At jenter motiveres i større grad enn gutter i begge minoritetsgruppene har jeg forklart med deres ulike oppvekst og kjønnsroller. Samtidig viste jeg i eksempelet med Zinah (g) hvordan hennes ønske om å ta høyere utdanning møtte motstand fra familien.

Felles for jentene i de etniske gruppene er at det finnes skiller mellom *tradisjonelle* og *utradisjonelle* valg. Foreldrene er opptatt av at jentene velger tradisjonelle utdannelse som gir status, mens de fleste av mine informanter er opptatt av å finne et studium de er interessert i. Samtidig ønsker jentene å ha familiens godkjennelse i denne prosessen. Derfor har jeg beskrevet dette valget som en forhandlingsprosess.

At de norsk-pakistanske jentene har valgt lengre utdanningsvalg enn de norsk-tyrkiske jentene relaterte jeg til tre aspekter. For det første til foreldrenes utdanningsnivå, i form av kulturell kapital. For det andre som en migrasjonsstrategi i relasjon til kastesystemet og biraderigruppen, men også til minoritetssituasjonen i Norge. Det tredje aspektet er ekteskapstradisjoner. Siden foreldrene til de norsk-pakistanske informantene anser utdanning som en mobilitetsstrategi og en ressurs på ekteskapsmarkedet vektlegges lengre utdanning. At de norsk-tyrkiske jentene i motsetning velger kortere utdannelse kan ha sammenheng med at de opprettholder tradisjonen om å gifte seg tidligere. På den andre siden kan de norsk-tyrkiske jentenes kortere utdanningsvalg være en årsak til at de gifter seg tidligere.

## 5. Kjønn og handlingsrom

One of the central games of life in most cultures is the gender game, or more specially the multiplicity of gender games available in that time and place (Ortner 1996:19).

Verdier og praksisformer som omhandler kjønn er sentralt i de fleste kulturer som Ortner viser til ovenfor, samtidig som det er grunnleggende for et individs selv eller habitus (Prieur 2004:47). I dette kapitlet skal jeg diskutere hvordan informantenes handlingsrom påvirkes av foreldrenes grenser og kontroll i studiehverdagen. Selv om de fleste av foreldrene oppmuntret jentene til å ta valget om høyere utdanning har de ofte et ambivalent forhold til det utdannelsen fører med seg. Med dette mener jeg alt i fra deltagelse i en studiehverdag til deltagelse på fritidsaktiviteter og i organisasjoner (jf. Dahl og Jakobsen 2005). Forskjeller i kjønnspraksiser kommer ikke bare til uttrykk mellom det norske samfunnet og de tyrkiske og pakistanske etterkommerne, men også mellom og innad i generasjonene. Til slutt ønsker jeg å vise hvordan jentenes studievalg eller status kan være med på å øke jentenes handlingsrom og bevegelsesfrihet. Samtidig som deres oppførsel påvirkes og begrenses av miljøenes kontroll ved sladder og rykter som handlingsregulerende faktor.

### Bevegelsesfrihet og sosial kontroll

I både Pakistan og Tyrkia finnes det et puritansk forhold til seksualitet med et ideal hvor jentene er jomfru frem til de gifter seg (Prieur 2004:48). Dette står i motsetning til et likestillingsideal som er en offisiell målsetting og en viktig fellesverdi i Norge (Jacobsen 2002:146). Mens de fleste norske foreldre slakker tøylene i oppdragelsen litt etter litt, strammes det inn for muslimske jenter (Elster 1996). ”Jo eldre døtrene blir, jo mer beskyttende blir foreldrene” sa en av mine informanter. Norsk-tyrkiske Meleks (a) holdning til dette får jeg vite mer om en søndag formiddag etter vi har vært i Den Tyrkisk Islamske Union på Grønland.

Vi går i retning av Grønlands torv fordi Melek skal røyke, og hun er redd for at noen skal se henne. Vi prater mens vi går og kommer etter hvert inn på oppvekst og det å

---

forholde seg til regler hjemmefra. Hun sier at ”utenlandske jenter slippes ikke fri på samme måte som de etnisk norske jentene gjør ved myndighetsalderen. De kan ikke bare reise eller gjøre hva de vil”. Jeg spør hvorfor det er tilfelle og hun svarer at ”det er bare fordi de [foreldrene] er redde for dem og vil beskytte dem at de gjør det”. Hun forteller at for sin egen del har det som regel gått bra når det gjelder turer med jobben eller skolen. Hun skal snart dra på Danmarkstur med jentene på jobben, og hun sier at ”mamma vet jo hvem alle jentene er på jobben så da går det greit. Samtidig har jeg ikke blitt påvirket til å drikke alkohol så de vet jo at jeg er utviklet nok til å la være. Og siden jeg ikke har gjort det til nå stoler de på at jeg klarer å sette mine egne grenser” tilføyer hun. Etterpå sier hun at hvis hun hadde drukket og noen fra hennes kultur hadde sagt i fra hadde det kun vært fordi de ønsket å beskytte henne. Det er mer akseptabelt at en mann er full på fest enn en kvinne – en kvinne kan bli utnyttet mener hun. Hun selv er avholds, og vil gjerne være jomfru til hun treffer mannen hun skal gifte seg med slik at hun kan gå med hevet hode sammen med ham på gaten. Hun avslutter med å si at hun ønsker ikke at han skal høre fra andre at hun der har jeg vært sammen med eller andre rykter. ”Jeg ønsker at han bare skal høre gode ting om meg.”

Melek omtaler sin oppvekst som annerledes enn for etniske norske. Dette har forgreninger til hvordan kvinner anses å ha en posisjon som etniske og kulturelle grensemarkører i mange kulturer (Jacobsen 2002, Mørck 1998). Kvinnekroppen blir da stående som et avgrenset system som skiller innside fra utside. Mary Douglas (1966) begreper om renhet og urenheter referer til slike symbolske grensemarkeringer. Opprettholdelsen av disse grensene holder orden på og gir mening til et meningsunivers (Solheim 1998:67-69). At grensene ble tydeligere jo eldre jentene viser at det er i denne perioden liminalfasen som jeg omtalte i kapittel 3 kommer sterkest til uttrykk. At det er viktigere å beskytte en kvinne enn en mann har sammenheng med at kvinnen anses som åpen i liminalfasen, og hun må derfor ikke være i en situasjon hvor hun er ubeskyttet. Delaney (1987:41) mener at kvinners beskyttelse henger sammen med at hun blir ansett for å verken ha makt av diskresjon eller motstand. Kvinners seksualitet og oppførsel må derfor kontrolleres av familiens menn, og er et middel til å sikre gruppen eller familien sin biologiske, sosiale og kulturelle reproduksjon. Denne sikres gjennom ekteskapet.

Bourdieu (2000) er på linje med Delaney. Han mener betydningen av kvinners ærbarhet i Kabyliya har sammenheng med deres status som objekter i menns konkurranse om symbolsk kapital. Bare menn deltar i kampen om ære som symbolsk kapital. Derfor er det viktig at kvinners seksualitet opprettholdes ved beskyttelse. Videre mener han at kontrollen av kvinner gjør at det opprettholdes et dominansforhold som kommer til syne ved at den underlagte aksepterer de pålagte grensene i form av kroppslige emosjoner som skam og skyldfølelse (Bourdieu 2000:47). I Bourdieus termer kommer dette til uttrykk ved hvordan Melek ønsker å være jomfru til hun gifter seg.

Informantene snakket sjeldent om seksualitet med hverandre. Dette fikk jeg bekreftet da en av informantene fortalte meg at hun gikk på p-piller, men at ikke engang hennes nærmeste venninner visste om det. Det var likevel mer flørting og åpent snakk om gutter blant de norsk-tyrkiske jentene enn de norsk-pakistanske. Likevel ble gutter ofte omtalt som noe de måtte beskytte seg mot og norsk-tyrkiske Yeliz (o) sa under et arrangement at ”gutter kikker på deg som du er en frukt.”

### **Indre og ytre hijab**

Klesstil og tildekking henger nært sammen med opprettholdelse av informantenes seksualitet og ærbarhet. Koranen oppfordrer både menn og kvinner til ærbarhet, og sløret er ett av flere uttrykk for å begrense sosial samhandling mellom kjønnene (Vogt 2004:35). Ytre hijab betyr hvordan man kler seg, mens indre hijab referer til de holdninger og den oppførsel man har. Ideelt sett skulle den ytre hijab følge av den indre, men dette er det ikke enighet om blant muslimer (Østberg 2003:117). At det er uenighet om hvorvidt Koranen sier noe om hvordan kvinnen skal dekke seg til, viser mine informantere ulike klesstil i praksis. Det var kun fem av mine informanter som gikk med hijab til daglig, og disse var norsk-pakistanere. Dette står i kontrast til det Jacobsen (2002:172) fant blant sine informanter der ingen av hennes norsk-pakistanske praktiserte hijab til vanlig. Likevel var både de norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jentene klar over hvilke normer som gjaldt for klesdrakter.

Da jeg spurte Nadia (j) og Amina (r) om hvorfor de valgte å gå med hijab, fortalte de at det var deres eget personlige valg. Hvis de ikke ville gått med det, kunne de bare tatt det av. Hvordan Nadia og Amina fremmer bruk av hijab som eget valg, og noe de er stolte av gir et annet bilde enn den stereotypiske oppfatningen mange etnisk norske har av at jenter

---

tvinges av sine foreldre til å bruke det. Men dette betyr ikke at beslutningen om hijab foretas i det Jacobsen (2002:170) kaller et *sosialt vakuum*. Bourdieu mener at den maskuline dominans bare kommer til uttrykk hvis man unngår skillet mellom ”tvang” og ”samtykke”. I stedet mener han den utøves gjennom skjemaer for handling og oppfattelse som regulerende for habitusene (Bourdieu 2000:46). I Bourdieus termer kan valget av hijab fremstå som noe naturlig. Da jeg spør Nadia om hvilke reaksjoner hun har fått på å gå med hijab, sier hun at hun egentlig ikke har fått noen bortsett fra at en av jentene i klassen hennes ville se håret hennes. I prinsippet kunne jenta sett håret til Nadia siden hun kun må dekke seg til for alle personer hun kan gifte seg med (Jacobsen 2002:168). Men Nadia forteller at hun ikke ønsket å vise henne det. Da jeg spør hvorfor, svarer hun at hun var redd for at denne jenta skulle si noe om håret hennes til de andre i klassen. Dette viser at klær ikke bare en kommunikativ offentlig side, men at det også handler om noe personlig og intimt, forbundet med kroppslige følelser, nakenhet, seksualitet og kjønn (Østberg 2003:116).

I samfunnsdebatten har det vært diskutert om bruk av hijab eller skaut i ulike sammenhenger kan være med på å gi jentene mer frihet enn begrensninger eller om det fungerer som undertrykkende (Jacobsen 2002:169). Norsk-pakistanske Azra (e) var en av mine informanter som møtte motstand fra foreldrene da hun begynte med hijab. Bakgrunnen for dette valget var at hun for to år siden *konverterte* til islam etter å ha vært i kontakt med en norsk konvertitt. Hun forteller at hun før var negativ til islam fordi hun var skepsis til kjønnsrollene. Tildekkelsen gjorde at det oppstod problemer hjemme. Hun forteller at hun og moren før hadde kranglet hver dag om klesvalg og sminke før hun skulle på skolen. Men da hun begynte med hijab og løsere klær ble moren likevel ikke fornøyd. Hun forteller at moren nå var redd for at hun ikke fikk giftet bort datteren sin; ”ingen mann vil ha en pakistansk jente med skaut” hadde hun sagt. Azra opplever her en kamp mellom hva hun mener er riktig ifølge islam og hva foreldrene mener. Moren er mer opptatt av tradisjonen med å få datteren gift enn at hun skal dekke seg til. Azra eget ønske om å gå med hijab kan være en parallell til hvordan sløret på 1970-tallet ble et bevis på kvinners status som moderne, utdannede og ærbare kvinner. Drakten fungerte som frigjørende fordi den beskyttet kvinnene fra uønskede blikk fra menn. På den måten beskyttet det også kvinnene fra rykter og sladder (Thorbjørnsrud 2004:47).

---

## Organisasjoner – et ukontrollert felt

I en migrasjonskontekst forekommer det at innvandrerfamilier verner enda mer om sin ære fordi de føler seg usikre på situasjonen (Khader 2002:159). Usikkerheten kommer til uttrykk ved at det legges større begrensninger for muslimske kvinners muligheter til å delta på norske arenaer enn på menns (Roald 2005:55-56). Hos mine informanter kom dette til uttrykk ved foreldrenes skepsis til deltagelse i organisasjonsvirksomhet eller på andre studentaktiviteter. Årsaken til dette ble av informantene beskrevet som at det var fremmed for foreldrene og dermed et ukontrollert felt. Yeliz (o), en av de norsk-tyrkiske jentene i NTGD, fortalte at hun trodde foreldrene hennes var skeptiske fordi ingen i familien hennes var med. I likhet med hvordan det var enklere å velge et utradisjonelt studievalg hvis noen i familien hadde gjort det før dem, viser materialet mitt at de jentene som hadde en søster eller en kusine som før hadde deltatt i organisasjonsvirksomhet, fikk enklere tilgang av foreldrene.

Ved et møte med en av guttene i PSS fortalte han at de tre jentene som er styremedlemmer i organisasjonen hadde fått *ganske fritt spillerom* hjemmefra. Jeg spør på hvilken måte og da svarer han at de har fått være med i PSS uten større problemer. Han fortsetter med å si at ”det er en utbredt oppfatning hos pakistanske foreldre at jenter bare skal være opptatt av å gå på skole, lekser og familien” Han legger til at dette også gjelder for mange gutter. Norsk-pakistanske Yasmin (b) fortalte under en samtale at foreldrene ofte vil at barna skal komme rett hjem etter skolen. Men hun mener det er spesielt viktig for de jentene som har valgt utradisjonelle utdannelse å danne seg et nettverk på UiO for å få arbeid etterpå. Hun selv som selv hadde valgt et utradisjonelt studium og angret på at hun ikke deltok mer aktivt.

Da jeg spurte noen av foreldrene om hva de mente om døtrenes deltagelse i organisasjonsvirksomhet svarte flere at de var negative til det fordi de ikke ønsket at noe skulle komme i veien for jentenes utdannelse. Dette henger også sammen med mitt funn om at hvis aktivitetene hadde noe med utdanningen å gjøre fikk jentene lettere forståelse hjemmefra til å delta. Norsk-pakistanske Rashida (n) fortalte meg at hun slet med nettverk på UiO da jeg møter henne på en studiesirkel med MSS. Den største utfordringen på studiet er at hun føler seg utenfor. Hun er ikke med på fester eller kroer ”og det er jo der folk møtes” sier hun. Neste gang jeg møter henne til et intervju forteller hun før intervjuet at hun



---

har kranglet en del med foreldrene sine i det siste blant annet på grunn av at hun ønsker seg en deltidsjobb ved siden av studiene. Mens hun mener det er viktig for hennes senere arbeidskarriere, ønsker ikke familien hennes at hun skal jobbe ved siden av studiene. Senere i intervjuet spør jeg henne om hva foreldrene hennes syntes om at hun deltar i MSS.

Hun sier at ”de visste ikke at jeg deltok på dette seminaret med MSS. For noen ganger føler jeg at de lager en så stor sak ut av ingenting og derfor ville jeg ikke fortelle det”. Da jeg spør om hun har tenkt å melde seg inn i MSS eller andre studentorganisasjoner sier hun at hun ønsker først å ta det rolig så kanskje melde seg inn i noe etter hvert. Jeg spør hva hun tror foreldrene syntes om dette og da svarer hun at ”jeg vet ikke, det er nytt for dem og da er de ofte skeptiske, men etter hvert når de ser det går bra så går det greit. De ville jo at jeg skulle ta høyere utdanning, men når jeg virkelig søkte ble de litt mer skeptiske og sa ja du skal liksom gjøre det? De er redde for alt det andre. For eksempel organisasjoner og folk, for dem er det sikkert mye. Derfor prøver jeg å holde meg rolig sånn at de ser at det går bra”. Da jeg senere spør henne om hun er tilknyttet noe annet svarer hun ”nei, jeg er ikke det. Det er sånn at når man kutter ut en ting for ikke å få problemer så kutter man ut alt, ikke sant”.

Ved at foreldrene til Rashida er redde for at hun skal forandre seg under studietiden begrenses hennes bevegelsesfrihet. På ulike arrangementer i NTGD opplevde jeg at jentene ofte i forbindelse med fester tullet med at ”man kan jo ikke være så dum at man spør foreldrene om lov.”

### **Mellom selvstendighet og trygghet**

Den norske oppvekstens ”ideal” blir ofte ansett for å være preget av individualisering og selvstendighet der både gutter og jenter ofte flytter hjemmefra for å klare seg selv når de blir myndige. Dette er ikke vanlig for mine informanter. Jenter som bodde borte fra familien var heller unntaket enn det normale. I boken ”*Vi er jo en familie*” (2006:102-103) diskuterer Anja Bredal forholdet mellom det vestlige individet og kollektivet. Hun viser til Gullestad (2002:244) som mener individualiseringen fører til nye måter for selvrealisering, men også

nye former for disiplinering og tvang. Gullestad mener at individualiseringen i det moderne samfunnet ikke har gjort den enkelte uavhengig av sosiale institusjoner og relasjoner, men at avhengigheten har blitt mer usynlig.

Avhengighet er derimot mer synlig hos mine informanter. At de fleste av mine informanter bor hjemme påvirker deres studiehverdag ved at de må forholde seg til plikter og regler i hjemmet. For de fleste av mine informanter som er oppvokst med å bruke mye av tiden sammen med familien fremstår dette som en integrert del av dem og ikke som et pliktforhold. Prieur (2004:55) mener avhengighet i form av familierelasjoner trenger derfor ikke være noe negativt for mange pakistanere, men tvert i mot en forutsetning for samhold mellom generasjonene.

Likevel nevnte noen av informantene at de ikke ble like selvstendig som hvis de hadde bodd alene. Jeg vender tilbake til intervjuet med Rashida for å vise hvordan hennes oppfatninger om selvstendighet skiller seg fra foreldrenes.

I intervjuet forteller hun at hun i løpet av studietiden ønsker å ta et utvekslingsopphold i utlandet. Da jeg spør hva foreldrene hennes syntes om det svarer hun at ”de er litt negative til det. Da jeg sa at jeg ville studere i utlandet sa de at du kommer til å være helt alene om og om igjen, de er negative til det, men det er jo mange pakistanere som er åpne til at jenter studerer medisin i utlandet.” Jeg spør hvorfor det er annerledes med medisin og da svarer hun kort at ”siden det er medisin. Men det er så forskjellig og noen er redde for å gi slipp på døtrene sine. Men jeg tenker at dette er enklere hvis jeg har en partner for da kan jeg reise og studere sammen han, og da tenker familien at jeg ikke er deres ansvar lenger så da blir det mye lettere.” Jeg spør om hun ikke blir helt selvstendig før hun gifter seg, og da svarer hun at ”noen ganger føler jeg det for da er du ikke deres lenger. Jeg oppfatter selvstendig som et positivt ord mens mange pakistanere oppfatter det som et negativt ord ikke sant, som at du skal bare gi slipp på alt.” Hun forteller at hun hadde en diskusjon med moren for noen dager siden og da var moren enig i at det var bra at hun klarte å ta vare på seg selv, men hun sa at ”hvorfor skal du ta vare på deg selv når vi kan gjøre det?” Hun legger til at ”det er vanskelig for de [foreldrene] å slippe tak eller gi slipp enn for norske. For norske er det normalt at de skal klare seg selv, men hos oss er det sånn at vi skal holde sammen og vi skal ta vare på hverandre.”

---

Rashidas utsagn viser at det finnes en enten-eller-holdning når det gjelder selvstendighet blant *pakistanere*. Frihet og trygghet kan settes opp mot hverandre, som et enten-eller-valg (Eriksen 2006:14). Men i stedet forsøker Rashida å finne et alternativ til å utvide sitt handlingsrom uten å komme i konflikt med foreldrene. Derfor opplever hun det ikke som et valg mellom frihet og trygghet, men heller som en mer kompleks valgsituasjon. Her forsøker hun å finne det Gullestad (2001) kaller *a working compromise*. Valg og individualisering trenger nødvendigvis ikke å utelukke familiesamhold, men at de unge i likhet med Rashida forsøker å utvide rommet for individualitet og uenighet innenfor denne rammen. Å bruke ekteskap for å nå sitt mål er en strategi som Rashida vet kan utvide sitt handlingsrom.

Det var kun norsk-pakistanske Amina (r) og norsk-tyrkiske Pinar (m) som under mitt feltarbeid bodde alene. Både Amina og Pinar hadde flyttet til Oslo for å studere, og de møtte begge utfordringer fra miljøet rundt dem da de flyttet for seg selv. Videre ønsker jeg i hovedsak å konsentrere meg om Aminas historie for å se på hvilke utfordringer hun møtte da hun flyttet hjemmefra. Amina er en aktiv jente som jeg tidligere har møtt på studiesirkler i MSS og på PSS sitt motivasjonsseminar. Under et intervju på UiO forteller hun om sine opplevelser med å flytte og bo borte fra familien.

Hun begynner med å fortelle at hun først flyttet til Trondheim for å studere før hun flyttet til Oslo. ”Jeg syntes ikke det var lett å flytte fra familien heller” sier hun før hun fortsetter med å si at ”ingen hadde trodd det siden jeg og søsknene mine ikke fikk dra på for eksempel klasseturer, bortsett fra en gang i andre klasse på videregående.” Videre forteller hun at hun brukte to år på å snakke med foreldrene sine. Foreldrene hennes ville helst at hun skulle finne noe å studere på det stedet hun kom fra, men de klarte ikke å si nei til henne når hun *maste*. Den siste dagen før hun skulle sende inn søknadsskjema skrev hun det inn, og hun sier at ”det var sjokk i hele slekta, ikke sant.” Jeg spør hvilken respons hun fikk fra familien og da svarer hun at ”de spør jo faren min hvordan det går med meg og da sier han at jeg studerer i Oslo og da sier de sånn ’åhh, har du sendt vekk dattera di, veit du ikke at det skal du aldri gjøre’. Men han [faren] tar det helt med ro og når han svarer ’hvorfor ikke?’, så er det ikke noen reaksjon. Ellers ser de veldig negativt på det. Det er jo for det at det er mange andre jenter som kanskje ikke...” Hun stopper opp og tenker litt før hun sier at ”jeg kommer jo fra et religiøst hjem, ikke veldig, veldig, sånn at de tvinger meg til å være religiøs ikke sant, men jeg har valgmuligheter. I ikke så religiøse hjem har de

døtre som de har sendt vekk til Afrika og sånt, men de har ikke fått reise, eller flytte for å studere. Det var ingen som trodde at jeg skulle få lov. Men gudskjelov...” sier hun og ler.

Slekten til Amina reagerer på at foreldrene lar henne flytte hjemmefra siden hun er jente. Disse reaksjonene viser at meninger og praksiser om at en kvinne skal bo hjemme til hun gifter seg fungerer som dominante over andre meninger. Ortner (1996:147) kaller slike praksiser for hegemonier, men mener at disse ikke er historisk konstante. Amina og hennes foreldre utfordrer dette hegemoniet ved å stå opp mot resten av slekten. Khader (2002:100) mener at hvis en familie med godt rykte går foran og tillater at deres datter flytter ut, eller deltar i organisasjonsvirksomhet vil det gjøre det lettere for andre familier å ta en lignende beslutning.

At Amina i intervjuet har valgmuligheter viser hun i praksis med flyttingen. Men dette valget får likevel konsekvenser. Senere i intervjuet forteller hun at foreldrene hennes har begynt å vurdere ekteskap, og at de aldri tenkte på dette før hun flyttet hjemmefra. Hun sier at foreldrene hennes sa at ”hvis hun skal bo hjemmefra lenge er det kanskje best å gjøre noe med det”. Ved at Amina gifter seg er hun ikke foreldrenes ansvar lenger slik Rashida omtalte det ovenfor. For å finne nærmere svar på hvorfor Amina fikk lov til å flytte fra familien vender jeg tilbake til intervjuet hvor jeg spør henne om hvorfor hun tror hun fikk lov til å flytte.

Hun har et alvorlig ansiktsuttrykk når hun svarer at ”jeg tror det var det at de visste at de kunne stole på meg for jeg har aldri gjort noe som de har angret på at hvorfor de har meg. Så de har aldri hatt muligheten til å si noe negativt, og jeg har alltid fått støtte. Og jeg har alltid spurt dem. Når jeg kom hit har jeg like mye kontakt med dem, det er akkurat som å bo hjemme for de ringer hver dag ikke sant. Så hvis jeg skal kjøpe meg en tv så kjøper jeg den ikke uten å spørre de. Jeg spør og diskuterer med faren min og forteller om alt jeg kjøper. Jeg tror de føler at jeg er der enda.” Litt senere i intervjuet spør jeg henne om hun nesten er mer påpasselig i Oslo enn på hjemstedet sitt, hvorpå hun svarer at ”jeg vet at hvis jeg gjør noe galt så kan jeg ikke leve med det selv, sånn er jeg oppvokst og foreldrene mine var flinke på det området

---

og at hvis jeg gjør noe galt så kan det gå utover søstera mi som også har lyst til å flytte hjemme i fra for å studere i Oslo.

Aminas handlingsrom utvides ved at hennes foreldre har tillit til henne. Samtidig er hun opptatt av å opprettholde denne tilliten ved å ikke gjøre noe galt. Prieur (2004:54) viser til en studie av Hagen og Qureshi (1996), som finner at en vesentlig ingrediens ved pakistansk oppdragelse legger vekt på skamfølelse ved normbrudd som Amina her henviser til. På denne måten er Aminas moralske verdier inkorporert i hennes habitus slik at hvis hun gjør noe galt, vet hun at hun ikke kan leve med det. Slik jeg tolker Ortner (1996:19) er det viktig å se på hvilke spill som påvirker *gender games* i denne sammenhengen. For å forstå hvordan kjønn kommer til uttrykk er denne beslutningen avhengig av Aminas oppførsel både før og nå som regulerende for hennes bevegelsesfrihet, hennes ønske og forhandling om å flytte, en økt status og mobilitet ved at hun studerer som senere kan påvirke ekteskapsmarkedet og foreldrenes posisjon i miljøet som påvirker deres syn på det å la henne bo borte.

## **Rykter og status som regulerende faktorer**

Grenser for handle- og valgfrihet henger ofte sammen med familiens ønske om å bevare et godt rykte (Jacobsen 2002:147). I likhet med Amina, som mente at hun fikk lov til å flytte hjemmefra fordi foreldrene stolte på henne, var det flere av jentene som mente de hadde mer frihet hvis de hadde oppført seg ”ordentlig” under oppveksten. Det er derfor viktig at jentene opprettholder sitt rykte ved å forholde seg til ulike normer. Gluckman (1963:308) viser at rykter og sladder kan være positivt i form av å opprettholde den sosiale gruppens moral og verdier. Han skriver at jo mer eksklusiv en gruppe er, jo mer sladder vil florere blant gruppens medlemmer. Med eksklusiv henviser han til blant annet at en gruppe er minoritet, eller en gruppe som er isolert i en lokalitet (1963:309). Verdiene i gruppen vil gjøre seg gjeldende i sladder og skandale, siden det alltid finnes noen som ikke lever opp til disse verdiene mener han.

Rykter og status kan enten gi en person status og respekt eller ødelegge dens rykte (Khader 2002:154). I mitt materiale ble jeg etter hvert klar over hvordan mine informanter hadde mulighet til å øke sin bevegelsesfrihet ved å velge et studievalg som ga status. Som

Rashida nevnte ovenfor var det enklere å reise til utlandet hvis man studerte medisin. Deres studievalg ga på denne måten status til familien og tilbake fikk dem muligheten til å ta utdannelsen eller deler av den et annet sted. Khader (2002:151) mener at selv om kvinner fremstilles som at de er bærere av skam, har de også en ære og verdi i seg selv. I likhet med andre studier viser mitt materiale at de som klarer seg godt innenfor visse felter, som for eksempel ved utdanning eller arbeid, er i stand til å bygge opp en sosial posisjon som gjør dem mindre utsatt for sosial kontroll. Grensene for deres bevegelsesfrihet er dermed mer fleksible enn for kvinnene som ikke har samme status (Khader 2002:151, Mørck 1998).

Årsaken til at foreldrene utvider jentenes bevegelsesfrihet hvis de har oppført seg ordentlig, mens de begrenser deres frihet hvis det motsatte er tilfelle, kan knyttes til hvordan rykter og sladder er et kollektivt fenomen. Mine informanternes valg i studiehverdagen kan derfor påvirke hele familien. Hvordan dette påvirket mine informanternes handlingsrom ble jeg oppmerksom på gjennom en fest med NTGD. Da en av de norsk-tyrkiske informantene kom dit, på tross av at hennes foreldre trodde hun var hjemme og gjorde lekser, gikk hun først inn i lokalet før hun kom raskt ut i gangen igjen. Da jeg spurte henne om hvorfor hun ikke ønsket å være på diskoteket, kikket hun ut av vinduet der en guttegjeng stod og røyket mens hun sa at ”det er gjennom storebroren min at jeg vet hvordan de tenker. Han vil ikke at jeg skal dra på sånne fester og han har til og med truet med å bryte søskenbåndet hvis han hører at jeg har vært her. Jeg er veldig familiemenneske så jeg respekterer det”.

Hennes bror er med på å regulere hennes handlingsrom. I det patriarkalske familiemønsteret opplæres sønnen til å sørge for familiens omdømme utad og å verne om dens ære (Khader, 1996:170). Siden broren truer med å bryte søskenbåndet, viser det hvor sterkt ansvar han påtar seg.

### **Jenter og det offentlige**

At rykter og sladder er et kollektivt fenomen ble også tydelig når det gjaldt hvordan mine informanter forholdt seg til å være et offentlig medlem av organisasjonene eller delta på offentlige arrangementer. Selv om alle de tre organisasjonene jeg gjorde feltarbeid i hadde nettsider som var offentlige, skilte NTGDs nettside seg ut ved at det ble lagt ut bilder fra fester og arrangementer. Jeg la fort merke til hvordan mine informanter i NTGD ikke likte å

---

bli avbildet på disse nettsidene. Gülçin (k) fortalte at foreldrene hennes ikke likte at hun deltok i denne organisasjonen siden den var offentlig. Like etterpå la hun til at hun selv heller ikke likte å være offentlig. Ved en senere anledning spurte jeg henne om årsaken til dette og da svarte hun at hun ikke likte at *folk* kunne se henne på internett, og danne seg oppfatninger av henne før de møter henne. Til tross for foreldrenes skepsis fortsatte Gülçin å delta på aktiviteter og være aktiv, men hun unngikk å bli tatt bilde av og fikk fjernet bildene av henne på nettsidene.

I PSS ble det også lagt vekt på at jentene skulle være politisk aktive og delta på offentlige debatter. Selv om noen av jentene deltok aktivt, slik Gülçin gjorde, var det flere som var skeptiske til å delta på slike oppdrag. En av mine norsk-pakistanske informanter som er et aktivt styremedlem i PSS ble avbildet i en avis som representant for PSS. Da jeg senere treffer henne, forteller hun om hvordan moren reagerte på dette og hvordan hun selv ser på det å delta i mediedebatter som representant for PSS.

Hun sier at hun godt kan være med på noe, men ikke slik at hun blir gjenkjent på grunn av det. Da hun ble avbildet i avisen syntes moren det var greit da hun fikk vite hva som stod under bildet, men med kun bildet ville ikke moren hennes likt det tilføyer hun. Hun mener selv at dette henger sammen med at mange av de som bor i Norge fra Pakistan kommer fra landsbygda. Hun sier at ”hvis de ser noen på tv sier de at se datteren din til den og den er på tv og hun har blitt sånn og sånn”. Det som ødelegger mye er at mange bare ser på bildet fordi de ikke kan lese eller kan norsk,” sier hun. Derfor ville hun aldri deltatt på et offentlig bilde sammen med en gutt siden det er for sensitivt og hun er redd for å bli misforstått av noen. Hun nevner også at debatter om tvangsekteskap er et av temaene hun ikke ønsker å stille opp i fordi det er så lett å bli misforstått av noen.

Redselen for hvordan begge disse jentene skal bli oppfattet av miljøet rundt er med på å begrense deres handlingsrom når det gjelder å stille opp i media eller andre offentlige arenaer. Rykter og sladder assosieres med mennesker fra landsbygda. Shaw (2000:20) viser hvordan pakistanere i Oxford skiller mellom de som er fra byene og de som er fra landsbygda. Mens de fra byene anses for å være utdannet og urbane blir menneskene fra landsbyene sett på som ikke-utdannede og ukultiverte. Et eksempel på det sistnevnte er for

eksempel å spre sladder. I det sistnevnte utsagnet omtales derfor det å stille opp sammen en gutt som det mest *sensitive*, siden hun mener de fleste ikke kan lese eller kan norsk.

### **”Jenter snakker vet du”**

Forhold mellom gutter og jenter ble omtalt som det verste slaget av rykter og sladder. I NTGD ble jeg tidlig klar over hvilke normer som fantes spesielt rundt det å ha kjæreste. Ofte hørte jeg kommentarer som ”ingen tyrkere sier at de har kjæresten, men alle har det.” Det var kun noen få som var åpne som sitt forhold til gutter i organisasjonen men det var de nærmeste venninnene som visste om deres kjæsterelasjoner.

En av de norsk-tyrkiske jentene som hadde en kjæreste var nøye med hvor hun oppholdt seg med han slik at det ikke skulle oppstå rykter. Det tryggeste stedet hun kunne møte han var på studiestedet ”Her bryr ingen seg” sa hun. På denne måten kan studiestedet oppleves som et frirom der kontrollen fra miljøene ikke er like merkbar. I et intervju med henne ble jeg klar over at problemet med sladder er at jenter og gutter blir sett sammen, men ryktene om hva de kan ha gjort sammen som er regulerende for en jentes ærbarhet.

Vi snakker om hva slekten hennes i Tyrkia syntes om hennes studievalg sier hun at ”jeg har en bestemor som lever opp i fjellet i Tyrkia, hun har ikke sett TV hele sitt liv og det eneste hun sier når jeg er der er ”ikke gjør noe galt, ikke gjør noe galt. Det er det eneste hun sier mens hun gråter. Det er veldig sånn rykte, rykte.” Jeg spør hva hun tror bestemoren mener med galt, og da sier hun ”det med typen min kan være galt. Hvis jeg sier det den dagen jeg skal gifte meg, det er ikke positivt.” Hun har nå tårer i øyne og jeg lar det være med det.

Hvordan hennes individuelle handlinger regnes ut i fra en kollektiv transnasjonal kodeks viser hun ved å trekke frem bestemoren som lever i Tyrkia (jf. Wikan 2003:82). Det er spesielt hva hun har gjort med gutten som hun omtaler som galt. Hennes reaksjon på dette viser også at det denne normen er dypt kroppsliggjort fremtvinger en skyldfølelse.

For å vise hvordan jentene unngår sladder og ryktespredning i praksis ønsker jeg å vise til en hendelse fra NTGD sitt nasjonale landsmøte i Oslo.



Vi er på vei til et lokale kalt ”Fabrikken” hvor landsmøtet med NTGD skal holdes. Tyrkiske Gülsüm (u), som er et av medlemmene i NTGD og jeg venter utenfor Oslo City. Etter at vi har ventet et kvarter kommer Gülçin (k) og Yeliz (o) gående, og bak dem går det tre gutter som kommer fra et annet lokallag i NTGD. Jeg har allerede hørt at guttene skal komme, noe som var et samtaleemne da vi ventet på toget til Drammen uken før. Etter vi har hilst går vi mot stedet vi skal være. Da vi ser selve bygningen ser vi en guttegjeng som kommer mot oss. En i denne gjengen stopper opp og hilser på den ene gutten. De tar hverandre i hånden og gir hverandre en klem mens de prater på tyrkisk, ler og gestikulerer med armene. Vi stopper opp og venter litt før Gülçin begynner å gå mot inngangen. Yeliz, Gülsüm og jeg følger etter henne. Rett før vi kommer til inngangen snur Gülçin seg til oss og sier at ”det er like greit at vi går alene for vi kan ikke gå inn sammen med guttene uansett, jenter snakker vet du”.

De velkjente normene i miljøet gjorde at Gülçin og de andre jentene ikke kunne gå inn sammen med guttene. Ifølge islamske regler og bredere sørasiatisk kulturkodeks aksepteres det ikke at jenter og gutter henger sammen, verken i vanlig vennskapelig sammenheng eller som kjærester (Østberg 2004:113). Hvorfor dette er tilfelle får jeg vite i et intervju med Gülçin ved en senere anledning. Hun forteller at etter landsmøtet har flere i organisasjonen begynt å si at hun er sammen med en av disse guttene. Da jeg spør hva som er grunnen til dette svarer hun at ”siden vi kjente hverandre fra før tenker folk sånn at de er veldig intime og de er sammen. Hun fortsetter med å si at ”de sa sånn, ja er det noe mellom dere og da sa jeg nei og det er det. Og så har de pratet mer om det og ei jente spurte sist i går på MSN<sup>16</sup> at det går rykter om det, men jeg sa nei. Men folk er rare vet du, det går ikke an å være venn med en gutt, det må være noe”. Jeg spør hva Gülçin selv tror ryktene kommer av og hun svarer ”Alle vil finne feil sider ved folk og få det frem for å få seg selv til å være bedre.”

Gülçin selv tror ryktene kommer av misunnelse. Rykter og sladder hos mine informanter er ikke et bevisst ønske om å holde den etniske gruppen samlet slik Gluckman mener. Slik Gülçin omtaler det kommer ryktene av et ønske om å fremheve seg selv. Pitt-Rivers’ (1965) skille mellom *code of honor* og *possession of honors* blir i denne sammenhengen relevant. Det førstnevnte viser til en atferdskode og den sistnevnte til

æresbevisninger der ære fremgår som en konkurranse ved at de som ydmyker andre fremhever en selv. Misunnelse og sjalusi som motiv for rykter og sladder samsvarer også med de funn Sandrup (1998:83) kom frem til i sin studie.

Samtidig var mine informanter opptatt av at rykter og sladder ble oppfattet mer intenst i Norge enn i foreldrenes opprinnelsesland. Et eksempel på dette er da vi gikk hjem fra landstreffet og jeg spurte Gülsüm om en jente og en gutt som hadde sittet intimt og holdt rundt hverandre hele kvelden var sammen. Gülsüm svarte at ”siden det er her i Norge tror jeg at de er sammen, men hadde det vært i Tyrkia hadde de bare vært venner.” Dette viser hvordan det er forskjell på hvordan jenter og gutter kan omgås i Tyrkia og Norge. Wikan (2002:104) refererer til et eksempel fra Bilgiç (2000:49) basert på en studie av Esmâ Ocak som har gjort feltarbeid i en kompleks kurdisk landsby i Tyrkia. Her viser hun at jenter i tolv års alderen hadde kjærester og at deres mødre visste om det. I sammenligning med dette viser Bilgiç at denne oppførselen ikke ville vært mulig blant tyrkiske kurdere i Norge. Wikan konkluderer videre med at det som er tillatelig og ærbart i Tyrkia blir tabu og skamfullt i Norge.

## Oppsummering

I dette kapittelet har jeg diskutert ulike forståelser og praksiser om kjønn. Jenter opplever å bli beskyttet på grunn av opprettholdelsen av deres seksualitet og ærbarhet. Dette gjør at de må forholde seg til grenser hjemmefra. Til tross for at hijab er et tegn på denne opprettholdelsen, var det kun fem av de norsk-pakistanske jentene som brukte dette til daglig. Likevel visste mine informanter hvilke klesnormer som fantes for dem.

Informantene skiller seg også fra sine foreldre når det gjelder ulike oppfattelser av selvstendighet. I eksempelet med Rashida viste jeg hvordan hennes foreldre ser på selvstendighet som noe negativt og et enten eller valg, mens hun selv oppfatter det som en mer kompleks valgsituasjon. Forhandlinger om selvstendighet kommer til uttrykk ved blant annet utveksling eller å bo alene. Amina var en av de norsk-pakistanske jentene som sammen med sine foreldre utfordret eksisterende kjønnshegemonier blant slekten og i det norsk-pakistanske miljøet. En av årsakene til at Amina fikk flytte for seg selv var at hun

---

<sup>16</sup> MSN = Messenger Service Network, internetbasert snakketjeneste.

hadde opparbeidet seg et godt rykte i oppveksten. Rykter og status kan således utvide mine informaners bevegelsesfrihet. Samtidig viste jeg hvordan det kan virke negativt ved å begrense deres handlingsrom når det gjelder deltagelse på ulike offentlige arenaer og i møte med gutter.

## 6. Islam, moral og ekteskap

Dette kapitlet handler om hvordan informantene forholder seg til religiøse praksiser, verdier og tradisjoner i studietiden. Hovedfokuset ligger på deres deltagelse i de tre ulike organisasjonene. Avhengig av om organisasjonene er etniske eller religiøse forholder medlemmene seg ulikt til normer og praksiser rundt atskillelse og møte mellom kjønn, klesdrakter, fester og alkohol. Hvordan jentene selv forholder seg til disse praksisene er i visse miljøer med på å enten inkludere dem eller ekskludere dem. Et emisk skille mellom *tradisjonelle* og *moderne* miljøer blir her brukt for å skille både mellom og innad i de etniske gruppene. Skillet mellom PSS og MSS blir spesielt diskutert i tilknytning til hvordan mine norsk-pakistanske informanter var opptatt av å skille mellom religion og kultur. Relevansen av dette skillet skal jeg til slutt vise gjennom en diskusjon av arrangerte ekteskap og valg av partner.

### Alkohol og religion

Islam er et vesentlig aspekt ved hverdagen til både de norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jentene. Tove Stang Dahl (1992:13) omtaler islam som både religion, rett og moral. Videre skiller Dahl mellom den store og den lille tradisjonen. Den store tradisjonen utgjøres av islam som overordnet kodeks for individets atferd og utgår fra Sharia – islamsk rett, som viser til et pliktsystem for alle muslimer. Denne kodeksen nedfelles igjen i den lokale lille tradisjonen som avgjøres av de handlinger, oppfatninger og holdninger.

Jeg ønsker å benytte meg av den lille tradisjonen blant mine norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske informanter i Oslo. Islam hviler videre på fem søyler eller prinsipper som en hver ortodoks muslim skal oppfylle i sitt liv (Sandrup, 1998:36). Det første er trosbekjennelsen, det andre er den daglige bønner som skal utføres fem ganger til angitte tider, det tredje er den religiøse velferdsskatt, det fjerde er fasten i Ramadan-måneden og det femte er pilgrimsreisen (Khader, 1996:66).

Av disse var det først og fremst bønner og ramadan som de fleste av mine informanter var opptatt av å opprettholde i studiehverdagen. Men få av mine informanter ba

---

i skoletiden. De fleste fortalte at de samlet opp alle bønnetidene og ba da de kom hjem. Siden jeg fortsatt hadde kontakt med flere av mine informanter merket jeg hvor vanskelig det var å få til et møte i denne perioden. Dette var både fordi de ble slappe av å ikke spise, men også fordi de brukte mye av tiden med familie og venner på kveldene. Til tross for at de fastet fulgte de likevel forelesningene på studiene. Mange var også svært positive til denne tiden. Denne holdningen til ramadan samsvarer også med Østbergs funn (2003:64) blant norsk-pakistanere i Oslo. At dette er en tradisjon informantene er opptatt av å opprettholde kan illustreres med hvordan MSS og PSS hvert år samarbeider om å arrangere *iftari*.

Studentaktiviteter som inkluderer alkohol er en barriere som gjelder for både minoritetsgutter og jenter. Den rammer imidlertid jenter sterkere enn guttene (Dahl og Jakobsen, 2005:82). I kapittel 3 viste jeg hvordan Emine (t) opplevde tenårene med den norske drikkekulturen som en verdikonflikt. Dette har sammenheng med at alkohol er *haram-handlinger* i islam. Slike handlinger referer til noe som er forbudt, og i Koranen (5,91) blir dette koblet til urenhet (Khader 1996:166). De fleste av mine informanter ønsket derfor ikke å delta på slike arrangementer. Da jeg spurte jentene om hvorfor de ikke kunne delta uten å drikke alkohol var svaret ofte at de ville føle seg utenfor. På denne måten opplevde flere å føle seg ekskludert fra disse arenaene. (jf. også Schultz 2006), selv om det var variasjoner mellom organisasjonene. Dette bringer meg over til forskjellene mellom de tre organisasjonene, og hvordan mine informanter skiller mellom moderne og tradisjonelle miljøer.

### **”Mellom moderne og tradisjonell”**

På grunn av alkoholens ekskluderende funksjon, er de etniske og religiøse organisasjonene viktige fellesskap for jentene i studietiden. Deltagelse i organisasjoner sier noe om et aktivt valg jentene har tatt. Jeg velger derfor i likhet med Mørck (1998:276) å snakke om identifisering heller enn identitet, siden identifisering handler om valg og er en handling. Organisasjonene er også viktige for opprettholdelse og videreføring av kulturelle og religiøse tradisjoner. Samtidig får jentene erfaring i å delta i demokratiske prosesser, noe som gir dem kulturell kapital i tillegg til utdannelsen.

Avhengig av om organisasjonene er etniske slik både NTGD og PSS er, eller om den er religiøs avhengig slik MSS er inkluderes noen, mens andre ekskluderes. Hvordan det norsk-pakistanske studentmiljøet skiller seg fra hverandre får jeg vite mer om første gang jeg møter norsk-pakistanske Aisha (h) som er et aktivt medlem i PSS.

Aisha sitter rett ovenfor meg og har på seg en grønn kardigan som håret hennes henger løst over og hun har på seg mørke jeans med støvletter utenpå. Hun forteller at hun har en deltidsjobb på en møbelbutikk ved siden av studiene, og sier at hennes kollegaer omtaler henne som midt mellom moderne og tradisjonell. Hun henviser til et julebord som de akkurat har hatt og forteller at det også ble servert alkohol der. Noen av kollegaene hennes hadde spurt om hun ville smake, men hun hadde sagt nei, ”og det respekterte de” sier hun.

Hun fortsetter med å si at når hun har vært på pakistanske fester har det noen ganger vært fire eller fem som drikker alkohol, og hun sier det er greit for henne, og at det er deres valg, men hun ønsker ikke å drikke selv. I motsetning til flere av hennes norsk-pakistanske venner har hun også vurdert å bli med på en studentkro der det blir servert alkohol, men siden ingen har blitt med har hun ikke ønsket å dra alene. Deretter sier hun ”det er enklere å gå sammen med folk som er mer eller mindre lik som en selv. Jeg tror miljøene av innvandrere på universitetene og høyskoler avgjøres litt av hvor moderne eller tradisjonelle man er. Jeg hadde for eksempel ikke syntes det hadde vært noe ålreit å være sammen med jenter som var veldig konservative, det ville bli vanskelig etter hvert.”

Aisha bruker her ordene *moderne / tradisjonell* og *konservativ* for å forklare hvordan de ulike studentmiljøene skiller seg fra hverandre, men også hvordan hun selv skiller seg fra andre norsk-pakistanere. Aisha er åpen til at andre drikker alkohol, men ønsker ikke å gjøre det selv. Samtidig ser hun seg selv i kontrast til mer konservative jenter, som medlemmer i MSS kan være et eksempel på.

Skillet mellom moderne og tradisjonell henger sammen med ulike klassifiseringer. Ifølge Lien (1999:11) viser moderne miljøer til pakistanere som har bybakgrunn og er utdannet, mens tradisjonelle miljøer viser til pakistanere som har landsbybakgrunn og har andre forståelsesrammer. Mine informanter brukte disse begrepene på ulike måter. For å se

---

nærmere på hvordan de omtaler hverandre ønsker jeg å vise til hvordan de bruker klesdrakter til å markere distinksjoner innad og mellom de etniske gruppene (Jacobsen 2002:167).

I MSS går de fleste med løssittende eller dekkende klær, mens i de etniske organisasjoner PSS og NTGD, går informantene kledd som Aisha i eksempelet ovenfor uten noen form for tildekking. Dette er en av grunnene til at de omtales som mer *moderne* eller *liberale*. Aisha forteller litt senere i samtalen at hun pleier å gå med *vanlige klær* på skolen, mens hun skifter til *tradisjonelle* pakistanske klær hjemme og på feiringer. Klesdrakt er i denne sammenhengen et tegn ved sammensatte identiteter (Østberg 2003). I kontrast til dette skilte ikke de norsk-tyrkiske informantene mellom bruk av klær hjemme og ute. De hadde også mer tettsittende klær, var tydeligere sminket og hadde ofte tilbehør i form av smykker og armbånd. På fester gikk flere med topper med bare armer og flere hadde utrigninger. Disse funnene samsvarer også med det Jacobsen (2002:167) fant i sin studie av muslimer i Oslo. Hun mener videre at skillet mellom *moderne* og *tradisjonell* kan relateres til utdannet og ikke utdannet. Siden de fleste av mine informanter var i utdanning mener jeg at et slikt skille ikke er tilfredsstillende blant mine informanter.

### **Atskillelse og møte mellom kjønn**

Den største forskjellen mellom MSS og de etniske organisasjonene er hvordan kjønn er segregert i MSS, mens det ikke gjøres noe forskjell mellom dette i NTGD og PSS. At religion også er et synligere aspekt i MSS er med på å opprettholde en kjønnsatskillelse. At NTGD og PSS ikke skilte mellom kjønn og at de ikke hadde noe religiøst grunnlag ble av mine informanter nevnt som hovedårsakene til foreldrenes skepsis overfor deltagelse i organisasjonene.

Atskillelsen mellom kjønnene kan kalles et segregeringsritual (Strandbu 2004:310) Dette innbefatter blant annet at en kvinne og en mann ikke kan oppholde seg alene i et rom, og at kvinner og menn skal være atskilt i for eksempel moskeen (Strandbu 2004:311). Enkelte paralleller kan trekkes til generalforsamlingene i MSS som jeg deltok på. Her var det lagd en fysisk grense mellom kjønn ved at bordene skilt fra hverandre på to rekker. Men på studiesirkler som foregikk på studiesirkler var det ikke noen fysisk grense mellom gutter og jenter. Likevel ble kjønnssegregeringen opprettholdt ved at gutter og jenter satte seg på hver sin side. Det var kun på en studiesirkel jeg deltok på hvor jeg la merke til at en gutt satt

på den høyre siden hvor jenter som oftest satt. På denne måten opprettholder de selv en kjønnet deling av rommet, og atskillelsen mellom kjønn blir hvert medlem sitt individuelle ansvar. At det var opp til individene selv å opprettholde dette skillet fikk jeg allerede kjenne på kroppen på det første seminaret jeg deltok på. Siden jeg ikke var klar over denne kjønnede delingen satte jeg meg på midten i forelesningssalen. Etter noen blikk satte jeg meg i pausen raskt over på høyre side der de andre jentene satt. Skillet mellom kjønn kom også til uttrykk under bønnen, som flere opprettholdt i pausene på studiesirkelene, hvor kvinner ba bak menn. På studiesirkler og seminarer omtalte de hverandre også i form av *søstere* og *brødre*. Jacobsen (2002:148) omtaler denne måten å omtale hverandre på som symbolske praksiser som er med på å sikre respektabilitet i omgang mellom kjønnene.

For å parafrasere Ortner (1996:147) kan opprettholdelsen av kjønnssegregeringen i MSS fungere som dominerende over andre praksiser, og er i denne sammenhengen noe kroppsliggjort. For å se nærmere på hvordan opprettholdelsen av kjønnssegregeringen er kroppsliggjort ønsker jeg å vise til en semesterfest hvor kjønn var delt i etasjer. Mens jentene oppholdt seg i første etasje, var guttene i ellefte etasje. Da en journalist fra Universitas spurte jentene i MSS hvorfor de hadde valgt denne kjønnsatskillelsen at siden det var en ”bli-kjent kveld” syntes de det var enklere å bli kjent med hverandre når de var delt. Journalisten forteller at de fikk et annet svar av en av guttene som hadde sagt at ”i vår religion er atskillelse en vanlig praksis. I moskeer, for eksempel er alltid kvinner og menn atskilt. Dette er moralske regler som stammer fra profeten Muhammeds tid”. Etter at journalistene går begynner jentene å diskutere hvorfor de er atskilte. En av jentene sier at hun tror ikke hun ville ha slappet av like mye hvis guttene hadde vært der. ”Jeg ville ikke ha oppført meg på samme måte, ledd høyt og tullet” sier hun. Mange av de andre sier seg enig i det, mens ei annen jente sier at kjønnssegregering er vanlig innen islam, og at det er grunnen til at de har gjort det.

Ved at medlemmene i MSS konfronteres med hvorfor de er delt, blir årsaken til disse praksisene utfordret ved at det er ulike meninger innenfor organisasjonen om hvorfor de er delt. Samtidig kan det være vanskelig å svare på siden dette er en tenkemåte de er sosialisert inn i. Bourdieu (1977:87) mener at det som bestemmer praktiske ferdigheter overføres gjennom sosial praksis. Barn imiterer ikke ”modeller”, men andre folks handlinger. Kunnskapen eller tradisjoner som overføres mellom generasjonene trenger derfor ikke være språklig, men kan overføres i form av taus kunnskap som gjennom sosialisering og erfaring blir kroppsliggjort. Gjennom sosialisering kan dette oppleves som en tattforgitthet som



Bourdieu (1977:164) kobler til begrepet doxa. Dette henviser til de aspektene ved en kultur som tas for gitt av folk flest og som det ikke settes spørsmålstegn ved. Bourdieu (1977:167) skriver at “what is essential goes without saying because it comes without saying: The tradition is silent, not least about itself as a tradition.” Derfor er det også vanskelig å sette ord på hva disse kulturoverføringene innebærer.

I motsetning til MSS var ikke kjønnsatskillelse et synlig aspekt i PSS. Dette gjorde at jeg tidlig i feltarbeidet ble klar over et skille mellom disse organisasjonene. Flere av de norsk-pakistanske informantene i MSS omtalte PSS som *useriøs*. Norsk-pakistanske Amina (r) omtalte *måten de møtes på* som årsak til at hun ikke var medlem i PSS. Dette henviser til at det ikke gjøres noe skille mellom kjønn. Høsten 2006 ble det valgt et nytt styre med kun jenter. Flere av jentene har vært og er aktive i muslimske organisasjoner, blant annet i MSS. Seks av syv jenter bruker hijab til vanlig. At klesdrakt var viktig for sluttresultatet av dette valget får jeg bekreftet da jeg snakker med et av de nyvalgte styremedlemmene som før var skeptisk til PSS. Hun forteller at hun egentlig ikke ville stille til valg, før ei av de andre *hijabjentene* overtalte henne og de andre jentene som var der overbeviste henne. I en e-post til meg skriver hun at ”det fikk meg til å tenke litt annerledes, tenkte at kanskje det faktisk var mulig å forandre PSS. Og det ble det jo. Holdningen til PSS blant pakistanske jenter har forandret seg mye! I begynnelsen lo folk hvis en sa en var med i PSS, men nå er situasjonen forandret en god del. I hvert fall blant dem vi har vært i kontakt med. Mange har sagt at de er glade for å se at PSS har blitt mer seriøse enn før, og det er jeg også glad for!”

Slik det her beskrives er både de indre verdier og holdninger viktige, samt de ytre som hijab for hvordan hun omtaler at PSS har gått fra å være *useriøs* til *seriøs*. Denne endringen viser hvordan det norsk-pakistanske miljøet forholder seg ulikt til religion og tradisjoner, og hvordan flere mener det er viktig å skille mellom religion og kultur.

### **Å føle seg annerledes blant sine egne**

NTGD skiller seg fra både MSS og PSS i form av hvem som deltar og gjennom deres arrangementer. Dilek har en sentral rolle i organisasjonen. Hun styrer organiseringen av de fleste arrangementer og er høyt respektert av medlemmene. Noen av jentene fortalte også at de kalte henne for *abla* (søster). Men på tross av dette forekommer det likevel at noen føler

seg utenfor eller ekskluderes. I de tilfellene da dette forekom gjaldt det forholdet mellom muslimsk og etnisk identitet, samt til normer og verdier om klesdrakt, alkohol og fester. På en jentefest som undergruppen *Urbanfem* arrangerte i Drammen ble jeg oppmerksom på hvordan klesdrakten gjorde at tre jenter skilte seg tydeligere ut fra de andre. Disse tre hadde på seg hijab og lange skjørt, og ble stående og danse sammen hele kvelden. Da det senere på kvelden dukket opp gutter utenfor lokalet ble det en diskusjon om de skulle slippes inn eller ikke. Jentene som hadde ansvaret for festen sa det var greit for dem, men de ville ikke gjøre det på grunn av de konservative jentene. Guttene oppholdt seg etter hvert i underetasjen og noen av jentene satte seg sammen med dem og pratet. Jentene som ble oppfattet som konservative dro tidlig hjem fra festen. Denne hendelsen medførte at inkludering ble et viktig tema på neste styremøte. Emine (t) var ei av de norsk-tyrkiske jentene som deltok på dette møtet. Fra før visste jeg at hun var skeptisk til å bli et fullverdig medlem av denne organisasjonen. Årsaken var at hun mente at organisasjonen ikke hadde noe godt rykte. Emine sier at det er synd hvis det fremstår som et skille mellom de som deltar i NTGD, og jenter som deltar i andre religiøse miljøer.

”Jeg er fortsatt muslim selv om jeg er medlem av NTGD. Det er så dumt at det fremstilles på den måten” sier hun. Hun forteller om det sists styremøte som hun var med på hvor de snakket om festene som hadde vært arrangert, og spesielt festen der jentene med skaut dukket opp. Hun sier at ”for noen er det sånn at hva gjør de her, selv om det bør være naturlig. Det var også det som ble tatt opp at noen føler seg utenfor, og det er så ekkelt at noen føler at de er medlem, men likevel ikke er medlem på en måte. Det er derfor viktig å inkludere hverandre. Det er minst like viktig å inkludere de [religiøse], ellers blir det liksom så oss og dem og det er jo ikke riktig det heller, men for meg er det kjempe positivt om det kommer noen. Det er kanskje det som er med den organisasjonen at du blir stemplet som mindre religiøs eller jeg vet ikke.”

Emine forteller her hvordan hun tror at hvis man deltar på NTGD sine aktiviteter kan man oppfattes som mindre religiøs. Hun mener derfor det er viktig å inkludere alle uavhengig av hvordan de er kledd eller hvor religiøse de er for å unngå å lage skiller mellom de som er mer liberale og de som oppfattes som konservative. At klesdrakter fungerer som etniske skillelinjer innad i organisasjonen viser eksemplet i praksis.

---

En annen av de norsk-tyrkiske jentene som hadde deltatt på noen av NTGD sine arrangementer forteller om hvorfor hun ikke ønsker å være medlem.

”De er jo veldig annerledes fra meg. For de har fester og de drikker ikke for å nyte drikken, men for å bli full. Det er akkurat som de gjør det for å tøffe seg, og det er akkurat disse tingene som gjør at jeg ikke føler meg så vel i den organisasjonen” sier hun. Hun fortsetter med å si at ”mange i den organisasjonen er veldig moderne de prøver å være mer norske enn nordmenn. De er så barnslige, liksom” sier hun.

Hun bruker ordene *annerledes* og *moderne* for å forklare hvordan hun skiller seg fra jentene i NTGD. At hun omtaler de som norske er i denne sammenhengen negativt ladet og viser hvordan de forholder seg til gutter, fester og alkohol. Det å bli oppfattet som *fornorsket* er derfor noe både foreldre og mine informanter er redde for. I motsetning til dette utsagnet ble jeg under en fest med NTGD oppmerksom på hvordan tyrkiske Gülsüm (u), som er fra en storby i Tyrkia, skilte seg fra de andre medlemmene. Da jeg ser at hun ikke danser, spør jeg henne om hvorfor. Hun svarer at ”det er jo nesten bare tradisjonell landsbymusikk og nesten ikke noe moderne” Da jeg går sammen med henne hjem fra landsmøtet etterpå sier hun ”det er sikkert ikke så interessant for deg, men det er forskjell på de som kommer fra landsbygda og de som kommer fra byene i Tyrkia. De som var på landsmøtet i kveld kommer nesten alle fra landsbygda og byfolk vil ofte ikke feste med landsbyfolk. Jeg spør hvorfor dette er tilfelle, og da sier hun at ”det går på klasse og på at byfolk tenker at de er bedre enn landsbyfolk, men også på grunn av annerledes musikksmak.”

Gülsüm kobler ulik musikksmak til skillelinjer mellom *landsby-* og *byfolk*. Bourdieu (1995:52) mener forskjeller i smak gir uttrykk for objektive klasseforskjeller. Han mener videre at smak henger sammen med hvilken plass man har i det sosial rommet og dermed tett innvevd i systemer av disposisjoner, en habitus, som skiller mellom ulike klasser og undergrupper. Hvordan klasseforskjeller er viktige ved valg av ekteskapspartner skal jeg diskutere nedenfor.

## Arrangert ekteskap

Ekteskap som sosial institusjon er sammenvevd med en rekke kulturelle tradisjoner og er i de fleste samfunn også religiøst forankret (Thorbjørnsrud 2001). Studier fra både Pakistan og Tyrkia (Delaney 1991, Eglar 1960) viser at ekteskap er sentralt i både deres religion og i deres kultur, og er derfor viktig for opprettholdelse og videreføring av familiens verdier. Khader (1996:117) skriver at ekteskap utgjør den sentrale sosiale enhet i islam og at det normale handlingsmønster for en muslim er å være familieorientert og å ville danne familie. Det å arrangere ekteskap blir også ansett for å være en viktig rolle for foreldrene, og begynner ofte tidlig i barnas liv (Delaney 1991:109). Med inngåelse av ekteskapet oppnår mine informanter den sosiale statusen som voksen.

I kapittel 4 viste jeg hvordan det kun var to av mine informanter som var gift. Likevel hadde de fleste av mine informanter klare meninger om ekteskapsinngåelse og krav til en fremtidig partner. Denne bevisstheten om ekteskapsinngåelse kan ha sammenheng med hvordan Khader (1996:117) mener hele barndommen går med til å forberede seg til å bli gift. Noen av jentene hadde også allerede fått spørsmål om ekteskap fra foreldre eller slekt.

Arrangerte ekteskap referer til et sett av praksiser om blant annet valg av ektefelle, bryllupsskriving og kontraktsskriving (Prieur 2004:62). Denne formen er en ekteskapspraksis mellom to grupper eller familier og skiller seg fra norsk ekteskapspraksis som har blitt forstått som en kontrakt mellom to individer. I den sistnevnte står den romantiske kjærligheten mellom mann og kvinne i fokus (Jacobsen 2004:181). Arrangerte ekteskap var også en vanlig praksis blant mine informanter. Jeg oppfattet at de snakket om det som et felles prosjekt, men der de selv hadde en aktiv rolle. Walle (1999), som gjorde feltarbeid blant middelklasse menn i Lahore, mener det finnes en positiv og en negativ type av kjærlighet. Den positive er den ekteskapelige kjærlighet som forventes at skal komme etter bryllupet, mens den negative er den romantiske kjærligheten som forbindes med synlig begjær og svak moralsk karakter. For mine informanter var de klar over at den sistnevnte kjærlighetsformen ikke var akseptert.

---

## Mellom arrangert og ”å velge selv”

Da tema om ekteskap kom opp i samtaler eller intervjuer var mine informanter raske til å fortelle at de selv hadde en viktig rolle i valget. Denne reaksjonen kan tolkes som et forsvar mot hvordan arrangerte ekteskap har blitt satt i sammenheng med tvangsekteskap i den norske debatten, hvor forholdet mellom frivillighet og tvang har vært diskutert (Bredal 1998, 2006:33). I likhet med debatten om dette i Norge (Gullestad 2002:33, Zaman 1999:99) ble tvangsekteskap av mine informanter omtalt som ukultur og et avvik fra arrangerte ekteskap. Men, som Aygül (s) fortalte om i kapittel 3, var mine informanter bevisste på at det fantes eksempler på jenter som hadde stukket av med en gutt fordi hun var forelsket i han.

Da jeg spurte informantene om hva de tenkte om valg av partner svarte de at ”like barn leker best”. I dette utsagnet lå det at partneren måtte tenke likt som dem ved å ha samme erfaringsgrunnlag. Dette inkluderte som regel at de hadde høyere utdanning, var muslimer og for de fleste at han hadde samme etniske opprinnelse. Selv om jentene fortalte at de hadde en aktiv rolle, og foreldrene la vekt på at de fikk velge forstod jeg at mine informanters handlingsrom i dette valget hadde en mer kompleks betydning enn først antatt. Etter hvert forstod jeg at det å velge selv innebar krav om at gutten skulle være fra samme kultur og at han i de fleste tilfeller måtte være muslim. Ofte fortalte informantene om disse kravene uten at de hadde spurt foreldrene. Da jeg spurte om hvordan de kunne vite dette svarte de at det var en selvfølge.

Selv om de fleste av mine informanter er enige med foreldrene at de ønsker en gutt med samme etniske bakgrunn og religion, skilte de seg mest fra foreldrenes tradisjoner ved kravet om å gifte seg innenfor slekten eller gruppen. Denne praksisen kalles endogami, og er en vanlig ekteskapspraksis i både Midtøsten og middelhavsområdet (Delaney 1991:100, Shaw 2000:125). Endogami handler om å gifte sine barn inn i familier fra samme familie, slekt, område, nabolag eller fra samme sosiale lag (Khader 1996). Dette forekommer i form av kaster eller *biraderi* i Pakistan og i form av samme klasses tilhørighet i Tyrkia. Å gifte seg innenfor samme kaste eller klasse er også med på å opprettholde båndene tilbake til Pakistan og Tyrkia (Østerberg 2003:184). To av jentene, norsk-tyrkiske Melek (a) og norsk-pakistanske Azra (e), hadde tidligere vært forlovet. Begge brøt derimot forlovelsene, på grunn av at de følte det var feil. Begge disse ekteskapene var arrangert av foreldrene. Nedenfor ønsker jeg å presentere Melek sin historie ytterligere.

Da jeg møter Melek etter jobben hennes forteller hun om hvordan hun skiller seg fra sine foreldre når det gjelder ekteskap. Det første hun sier er at hun personlig er i mot arrangerte ekteskap. Men like etterpå tilføyer hun at ”selv om jeg syntes det er noe dritt, kan det være bra for andre.” Det hun misliker med dette er at moren og faren velger hvem hun skal dele livet sitt med. ”Det er jo jeg som skal dele resten av livet med denne gutten, ikke foreldrene mine” sier hun. ”I islam står det at jeg kan gifte meg med en gutt fra hvilken som helst kultur bare han er muslim. Men i min kultur kreves det at jeg gifter meg med en fra samme land og ofte også fra samme sted i landet,” sier hun. Jeg spør hvorfor dette er tilfelle og da svarer hun at det er fordi man fra gammelt av skulle holde jordeiendom eller andre rettigheter innen familien eller slekten. Etterpå nevner hun fetter- og kusineekteskap som et eksempel på dette. Hun mener at dette ikke har noe med religionen å gjøre og sier at ”det er derfor viktig å skille mellom kultur og religion. Jeg elsker religionen min og vil ikke at den skal komme i negativt lys på grunn av at det er kulturen det er noe galt med.”

Årsaken til at Melek er i mot arrangert ekteskap får jeg vite mer om da hun forteller at hun ble forlovet med en gutt et år i forveien da de var på sommerferie i Tyrkia. Gutten kom og spurte foreldrene hennes om å få gifte seg med henne etter han hadde sett henne i et bryllup tidligere. Hun forteller at hun svarte ja, og at moren hennes kom og spurte henne etterpå om hun var helt sikker. Da jeg spør hvordan faren hennes forholdt seg til dette svarer hun at ”faren min ville ikke komme i konflikt med meg, og derfor ville han ikke blande seg opp i det hvis det gikk galt.” Da hun kom hjem og hun og forloveden hadde hatt kontakt over telefonen gikk det noen uker før hun skjønnte at de var veldig forskjellige. For å vise meg hvor forskjellige de var holder hun hendene ut til hver side. Hun fortsetter å fortelle at kjærlighet er veldig viktig for henne hvis hun skal gifte seg, og mener at konfliktene i et ekteskap ikke blir like ille hvis hun elsker han. Derfor valgte hun å snakke med moren og faren om at hun ikke hadde det bra, og ikke ønsket å gifte seg med han. Moren hadde sagt at hun måtte tenke nøye gjennom hva hun gjorde, og at dette ikke var noen *barnelek*. Da Melek til slutt valgte å si nei, avbrøt foreldrene hennes forlovelsen, og hun sa til dem at hun trengte tid for å finne en som passet til henne. ”For første gang tenkte kroppen og hjernen likt” sier Melek og tilføyer ”dette var det riktige for meg.”

Da hun stopper opp litt spør jeg hvorfor hun svarte ja til å forlove seg i Tyrkia, og da svarer hun at ”man er helt annerledes psykisk når man er i Tyrkia enn det man er her.” Hun forteller at det var mange ting som gjorde at hun svarte ja. En av grunnene var å glede foreldrene, men hun hadde også hatt problemer før hun dro til Tyrkia, og lengtet derfor etter å ha en gutt som hun kunne dele erfaringer med. Etter at hun tok avgjørelsen forteller hun at hun fikk støtte fra hele familien ved at onkler og tanter ringte henne for å høre hvordan det gikk med henne. ”Det å avbryte en forlovelse på den måten er vanskelig fordi de to familiene kan ende opp med å ikke prate med hverandre, men i dette tilfellet gikk det bra” sier hun. Hun fortsetter med å si at hennes familie har mye status både i Norge og Tyrkia, og derfor ville hun ikke ødelegge deres status med å gjøre noe som foreldrene ikke ville. Hun mener det er denne statusen som er avgjørende for at foreldrene vil at hun skal gifte seg med en fra samme kultur fordi de er redde for hva andre vil si om dem.

Melek viser i dette eksempelet hvordan hun skiller seg fra foreldrenes oppfattelse av hvem hun kan gifte seg med ved at hun henviser til hva som er lov ut i fra islam. Hun relaterer arrangerte ekteskap og endogami til tradisjoner om å opprettholde jordeiendom innenfor slekten. I likhet med dette skriver Delaney (1987:43) at ”women *are* land” i form av at både jordeiendom og kvinner er viktige for opprettholdelse av gruppen. Delaney mener videre at fetter- og kusineekteskap er det beste uttrykket på endogami siden de kvinnene menn kan garantere den største renheten fra ofte er døtrene til de nærmeste slektningene i landsbyen.

Melek vektlegger kjærlighet og følelser som et viktig kriterium for en fremtidig partner, mens familien er mer opptatt av å at hun skal giftes innenfor samme kultur i frykt for hva andre skal si om dem. Derfor vet Melek at hennes valg om å bryte forlovelsen ikke bare omhandler henne selv, men også hennes familie, guttens familie, venner og bekjente. De kollektive forventningene til henne er tydelige og Melek sier selv at hun svarte ja for å glede foreldrene sine. At hun bruker ordet *psykisk* for å forklare hvordan hun føler seg annerledes når hun er i Tyrkia, viser gråsonen mellom tvang og frivillighet ved arrangerte ekteskap. Jacobsen (2004:188) og Bredal (1998) har valgt å bruke ordet giftepress der ikke bare foreldrene, men også presset om å gifte seg kommer fra slekt og andre minoritetsmiljøer.

Da jeg senere planlegger å være med familien til en av de norsk-tyrkiske jentene til Tyrkia i sommerferien nevner hun flere ganger at jeg ikke skal bli overrasket over

ekteskapsmaset som kommer til å foregå under ferien. ”Det er helt vanlig der” sier hun. Forlovelses- og bryllupsfestene betraktes mange steder i Midtøsten som et ekteskapsmarked (Khader 1996:122). Delaney (1991:108) skriver dessuten at ”*Marriages make marriages*”.

### **”Like barn leker best”**

Som jeg nevnte ovenfor betydde ”like barn leker best” at gutten hadde samme erfaringsgrunnlag som dem selv. Men selv om de fleste ønsket en gutt med samme etniske opprinnelse var det delte meninger om gutten skulle være fra Norge eller fra foreldrenes opprinnelsesland. Begrunnelsen for hva de ønsket hadde sammenheng med hvilke kriterier de var mest opptatt av å opprettholde, og hvor de kunne finne en som var på samme utdanningsnivå som dem selv. Mens noen anså gutter fra Pakistan å være de mest ”ordentlige muslimene”, omtalte noen gutter fra Pakistan for å være for konservative. Skillene mellom moderne / tradisjonell og liberal / konservativ ble på denne måten også brukt om valg av ekteskapspartner.

Norsk-pakistanske Fareeda (q), som giftet seg arrangert med sin fetter fra Pakistan, opplevde utfordringer om kjønnsroller relatert til forsørgelse etter at hun var gift. Hun forteller at det vanskeligste i begynnelsen av ekteskapet var penger. Hun forteller at i islam er det vanlig at mannen forsørger kvinnen, og hvis kvinnen tjener noe ekstra skal hun bruke det på seg selv. Derfor var gutten fast bestemt på at han skulle jobbe ved siden av studiene og ikke henne. Videre forteller hun at det var vanskelig i begynnelsen å bruke hans penger siden hun ikke var vant til det. Men etter flere diskusjoner fikk han overtalt henne med at hun hadde nok å bekymre seg over og at hun derfor heller kunne konsentrere seg om studiene sine.

Å gifte seg med en gutt fra foreldrenes opprinnelsesland kan i dette tilfellet som Fareeda viser føre til noen utfordringer rundt ulike forståelser av kjønnsroller. Mens Fareeda var vant til å forsørge seg selv, mente hennes mann at det var hans plikt i følge islam. Ved at gutten kommer til Norge slipper Fareeda å bosette seg hos hans familie, slik jenter i eksogame, patrilokale systemer gjør.

Siden de fleste av mine informanter befant seg i alderen 18-22 år under feltarbeidet vet jeg lite om hvordan resten av mine informanters valg av partner og ekteskap vil utfolde seg i praksis. Derfor vet jeg heller ikke i hvilken grad utfordringer som Fareeda nevnte



---

ovenfor vil prege flere av mine informanternes fremtid. Dahl og Jakobsen (2005:62-63) viser til en studie av Drøpping og Kavli (2002) hvor flest innvandrere med opprinnelse fra Pakistan mener at kvinnene ikke bør arbeide utenfor hjemmet. Men det er likevel en forskjell i hva menn og kvinner mener om dette temaet. Mens hele 20 prosent av menn er negative til at kvinnen skal arbeide etter barnet har begynt på skolen, er kun 5 prosent av kvinnene enige i dette (Dahl og Jakobsen 2005:63). I en studie fra Danmark er det også store kjønnsforskjeller i arbeidsdeltagelse hos innvandrere fra Tyrkia (Dahl og Jakobsen 2005:50). Siden mine informanter hele tiden tar strategiske valg som er med på å utvide deres handlingsrom, og forhandler innenfor de rammene som finnes, tror jeg dette også vil foregå etter de er gift.

## Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan mine informanter forholder seg til religiøs praksis, moral og ekteskapsstradisjoner i studietiden. At mine informanter føler seg ekskludert fra studentaktiviteter som inneholder alkohol gjør at organisasjonene blir viktige fellesskap for opprettholdelse og videreføring av deres tradisjoner. Avhengig av hvilken organisasjon informantene identifiserer seg med sier det noe om hva de ønsker å opprettholde. Mens MSS anses som å være konservativ, blir PSS og NTGD ansett for å være mer *moderne*. Et viktig skille er at det opprettholdes kjønnsatskillelse i MSS. Selv om det er store forskjeller mellom organisasjonene er det også store forskjeller innad i miljøene. Hvordan *moderne* og *tradisjonell* ble brukt for å skille medlemmene innad i organisasjonene viste jeg med et eksempel fra en fest i NTGD. I den andre delen av dette kapitlet viste jeg hvordan arrangerte ekteskap er en viktig del i mine informanternes religion og kultur. Her la jeg spesielt vekt på hvilke krav mine informanter hadde til en fremtidig partner versus hva deres foreldre ønsket. Mens jentene var mest opptatt av å finne en med samme erfaringsgrunnlag, var foreldrene opptatt av at de skulle giftes inn i samme kaste eller klasse.

## 7. Avslutning

Jeg har i denne oppgaven formidlet hvordan et utvalg norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jenter i alderen 18 til 30 år har forholdt seg mellom kollektive tradisjoner og individuelle ønsker ved valget av høyere utdanning. Dette spenningsfeltet har blitt utforsket gjennom sosial praksis og med utgangspunkt i Ortners (1996) teori om *serious games*. I introduksjonen viste jeg med eksempelet om Azra (e) at valget av høyere utdanning kun er et av valgene mine informanter står overfor i det jeg har kalt *tidlig voksen alder*. Videre argumenterte jeg for at informantene tar strategiske valg, i likhet med Azra, som gjør at de utvider sitt handlingsrom. Valgene er samtidig påvirket av strukturer som kan begrense informantenes muligheter og handlinger. Det er denne mangfoldigheten jeg har prøvd å fange i tittelen ”komplekse handlingsrom”. Jeg har også sammenlignet mellom de to etniske gruppene, henholdsvis mellom organisasjonene, og internt i miljøene informantene deltar i.

For å svare på hvordan mine informanter forholder seg til handlingsrommet mellom foreldregenerasjonens tradisjoner og individuelle ønsker, redegjorde jeg for at foreldrenes migrasjonshistorie samt de samfunnsstrukturer som finnes i deres opprinnelsesland er viktige for å forstå mine informanters valg i en sosial og kulturell kontekst. Mine informanter tilhører den patriarkalske storfamilien hvor familiens kollektive verdier oppfattes som langt viktigere enn individets behov. Til tross for dette argumenterte jeg, i likhet med Østberg (2003), for at individet har et relasjonelt forhold til familien og at individet gjør familiens verdier til sine egne.

I dette handlingsrommet er kjønn et annet viktig regulerende aspekt i den patriarkalske familieformen, og kjønnssegregering blir synlig ved overgangen fra barn til voksen. Her benyttet jeg meg av Van Genneps (1960) teori om ”rites de passage” som inneholder tre stadier; separasjon, liminalfase og reintegrasjonsfase. Når jentene trer inn i liminalfasen oppleves de i denne perioden som urene og farlige og må derfor kontrolleres. Delaney (1991) kaller denne overgangen for *covering up* – med dette mener hun at jentenes seksualitet må tildekkes. I motsetning til dette åpnes guttene ved omskjæring (*sünnet*). Mine informanter ble oppfattet som voksne før de ble gift derfor har jeg argumentert for at overgangen til Van Genneps reintegreringsfase skjer først ved ekteskap.

Mine informanters overgang til liminalfasen i tenårene førte også til en bevissthet om en annerledeshet. Informantene skilte seg fra etnisk norske ved at de hadde strengere

---

grenser. Flere av mine informanter opplevde en kulturkonflikt i denne overgangen, noe som etter hvert gikk over til en økt tilhørighet til sin egen etniske gruppe. Informantenes sommerferier i foreldrenes opprinnelsesland oppleves som viktige for å opprettholde båndene til Tyrkia og Pakistan.

Informantenes valg av høyere utdanning viser en mobilitet mellom generasjonene som skiller seg fra studier av etnisk norske hvor den kulturelle kapitalen vektlegges. Jentene motiveres i større grad enn gutter til å velge høyere utdanning. Dette relaterte jeg til deres ulike kjønnsroller i oppveksten. Jentenes opplevelse av sosial kontroll under oppveksten har blitt sett på som en indirekte støtte til høyere utdanning (Dahl og Jakobsen 2005). At det finnes flere norsk-pakistanske jenter som tar høyere utdanning enn norsk-tyrkiske kan ha sammenheng med at de fortalte om strengere grenser under oppveksten. Dette samsvarer også med andre studier (Friberg 2005). I motsetning til dette er gutters forsørgerrolle en barriere for høyere utdanning. På den andre siden viste jeg i eksempelet med Zinah (g) hvordan tradisjonelle kjønnsroller og ekteskap kan begrense mine informanters handlingsrom. Zinahs individuelle valg om å likevel ta høyere utdanning og gjennomføre en skilsmisse viser at hun utfordrer kjønnsrollene, samtidig som valget fører til at familien bryter med henne.

Kroppsliggjøring av familiens verdier kommer til uttrykk i mine informanters begrunnelser for sitt studievalg. Derfor var det ikke alltid lett å skille mellom hva foreldrene ønsket og hva de selv ønsket. Et skille mellom det mine informanter kalte *tradisjonelle* og *utradisjonelle* studievalg viser dette bedre. Statusorienterte fag var det som ble omtalt som et tradisjonelt valg, i motsetning til ikke-statusorienterte fag som ble omtalt som et utradisjonelt valg. Mens foreldrene var opptatt av status, relasjonen til opprinnelseslandet og arbeidsmuligheter var mine informanter opptatt av å velge noe de selv interesserte seg for og kunne klare. At mesteparten av mine informanter har valgt et utradisjonelt studievalg viser at de til tross for foreldregenerasjonens ønsker velger noe de selv er interessert i. Samtidig påvirker foreldrenes ønske om tradisjonelt utdanningsvalg mine informanter. Dette viste jeg i kapittel 4 der Amina (r) prøver å finne en middevei mellom foreldrenes ønsker og sine egne ønsker, noe jeg kalte en forhandlingsprosess.

Selv om ikke den kulturelle kapitalen er avhengig for motivasjonen til høyere utdanning, kan den være avgjørende for lengden og nivået på utdanningen. De norsk-pakistanske jentene som hadde valgt lengre høyere utdanning enn de norsk-tyrkiske hadde foreldre med høyere utdanningsnivå. Videre argumenterte jeg for at forskjellen mellom de

norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jentenes studievalg hadde sammenheng med både tradisjoner og opprettholdelse av kollektive verdier. Derfor trakk jeg frem Moldenhawer (2001), som mener at dansk-pakistanere har inkorporert en mobilitetstrategi for å konkurrere om sosial posisjoner uavhengig av tid og sted. I mitt materiale kom relasjonene til foreldrenes opprinnelsesland til syne ved hvordan foreldrene var opptatt av den symbolske statusen i hjemlandet, samt øke sin minoritetsgruppens status og konkurransedyktighet i Norge.

De pakistanske foreldrenes større vektlegging på lengre utdannelser og status enn de norsk-tyrkiske fører meg over på hvordan mine informanter kombinerte utdanning og ekteskap, som var et av underspørsmålene i problemstillingen. Selv om foreldrene oppmuntrer til høyere utdanning er de opptatt av at den ikke skal være for lang. I begge gruppene ble det fortalt at det var vanlig å gifte seg innen de var 25. Dette kalte jeg for tidsperspektivet. Byberg (2002) har vist at tyrkiske jenter har tradisjon for å gifte seg tidligere, allerede i en alder av 22 år. Siden de fleste av mine norsk-tyrkiske informanter var i aldersgruppen mellom 18-22 år har jeg ikke grunnlag til å si noe om dette. Men at denne tradisjonene påvirker lengden på studievalget kan være en tredje årsak til at de norsk-pakistanske jentene tar lengre høyere utdanning. På den andre siden viste jeg at de korte studievalgene kan være en årsak til at de norsk-tyrkiske jentene gifter seg tidligere siden jentene i begge de etniske gruppene forventes å gifte seg når utdannelsen avsluttes.

Mens foreldrene motiverer til høyere utdanning, har jeg argumentert for at de er skeptiske til deltagelse på andre arenaer i studiehverdagen. Mine informanter forklarte dette ved at *utenlandske ikke slippes fri på samme måte som etnisk norske* ved myndighetsalderen. Dermed argumenterte jeg for at rytmen i oppveksten er motsatt enn for mine informanter. Gjennom opprettholdelsen av informantenes seksualitet og ærbarhet opplevde de en begrensning i deres bevegelsesfrihet. Dette ble beskrevet som et kollektivt ansvar. Derfor anses det som viktig at mine informanter oppfører seg ”ordentlig” både før utdannelsen og under den slik at de blir gift. Derfor mener jeg at liminalfasen kommer tydeligst frem i denne perioden siden studiehverdagen er et ukontrollert felt for foreldrene. Klesdrakt er som nevnt et viktig aspekt ved mine informanters ærbarhet. Mens fem av de norsk-pakistanske jentene praktiserte hijab til daglig, hadde ingen av de norsk-tyrkiske jentene det.

Videre argumenterte jeg for at for at avhengigheten til familien er mer synlig hos mine informanter enn hos etnisk norske. Dette kommer klart frem i at alle bortsett fra to av mine informanter skal bo hjemme frem til de er gift. Norsk-pakistanske Rashida (n) prøver

---

likevel å finne det Gullestad (2001) kaller *a working compromise* ved å gifte seg for å kunne flytte fra foreldrene. Jentene beveger seg da mellom å utvide handlingsrommet innenfor rammene som allerede finnes. Videre argumenterte jeg for at rykter og status kan fungere som regulerende på jentenes oppførsel, ved å både øke og begrense deres informanternes bevegelsesfrihet. Hvis jentene oppfører seg ”ordentlig” eller velger et tradisjonelt studium som gir status kan det øke hennes muligheter, men hvis de gjør noe ”galt” kan det begrense deres handlingsrom. Derfor var mine informanter opptatt av å opprettholde normer og regler spesielt når det gjaldt å bli sett sammen med gutter.

Informantenes oppførsel og opprettholdelse av praksiser om atskillelse og møte mellom kjønn, klesdrakt og religion i studietiden kan også si noe om hvordan de forholder seg til foreldregenerasjonens tradisjoner og egne ønsker. Avhengig av om de identifiserer seg med etniske eller religiøse organisasjoner har jeg argumentert for at det kan si noe om hvilke tradisjoner de selv ønsker å opprettholde. De skiller selv mellom tradisjonelle / moderne eller liberale / konservative miljøer avhengig av hvordan de forholder seg til ulike praksiser. En slik praksis er kjønnssegregering som både skiller mellom organisasjonenes medlemmer, men også innad i organisasjonene. Ulike skillelinjer blir også brukt om valg av ekteskapspartner. Informantene ønsker å finne en gutt med samme erfaringsgrunnlag som dem selv som inkluderer høyere utdanning, samme etniske bakgrunn og at de er muslimer. Om gutten skal være fra foreldrenes opprinnelsesland eller Norge er avhengig av hvor informantene mener de finner en likeverdig partner. Mens de norsk-tyrkiske og norsk-pakistanske jentene er opptatt av å finne en med samme erfaringsgrunnlag som dem selv, er foreldrene opptatt av å gifte de innenfor samme kaste i Pakistan eller klasse i Tyrkia.

## **Veien videre – ”Fremtidens stjerner?”**

I introduksjonen beskrev jeg hvordan utdanning er en viktig målsetning i norsk innvandringspolitikk. Det legges derfor mye ressurser i å få flere minoriteter til høyere utdanning. Men for at dette skal føre til inkludering og integrasjon er formidlingen videre til arbeidslivet viktig. Dahl og Jakobsen (2005) viser at presset om å arbeide rammer spesielt kvinner som har blitt gift og født barn. Siden ingen av mine informanter er på dette stadiet, og kun to av mine informanter er i arbeid, var overgangen fra utdanning til arbeidsliv noe vi

snakket lite om. Likevel kom vi inn på noen temaer rundt utfordringer ved overgangen til arbeidslivet. I kapittel 6 viste jeg hvordan menn var mest negative til at minoritetskvinner arbeider etter de har født barn. Dermed avhenger mine informanters arbeidsmuligheter av hvilke holdninger mannen de gifter seg med har.

En annen utfordring som ble nevnt av både mine informanter og deres foreldre var diskriminering. Av foreldrene ble ønsket om et tradisjonelt studievalg begrunnet med at det var større jobbmuligheter. Norsk-pakistanske Rashida (n) nevnte en annen utfordring. Siden hun til vanlig gikk med hijab, nevnte hun at hun var usikker på om hun kunne arbeide i en offentlig stilling med hodeplagget. Derfor ønsket hun seg en deltidsjobb slik at det ble enklere for henne å få seg arbeid når hun var ferdig med utdannelsen. Men foreldrene var negative og mente hun ikke trengte arbeidserfaring. Dette bringer meg over på den tredje utfordringen om nettverk.

Som jeg har beskrevet i kapittel 5 og 6 møter flere av mine informanter motstand mot å delta i offentlige aktiviteter ved siden av studiene. At mesteparten av mine informanter hadde valgt et utradisjonelt studium krever at de er aktive utenom studiet for å få relevant erfaring. Yasmin (b), som selv hadde valgt et utradisjonelt studium, mener det er viktig for de jentene som hadde valgt utradisjonelle utdannelse å danne seg et nettverk på universitetet for å få seg jobb senere. Men selv om de fleste av mine informanters foreldre var skeptiske til organisasjonserfaring deltok likevel de fleste av mine informanter i organisasjoner og andre aktiviteter. Enten uten å si i fra eller ved å forhandle seg frem til det. Men få av jentene hadde deltidsjobb ved siden av studiene.

Ved at mine informanter velger utradisjonelle studievalg og deltar i organisasjonsvirksomhet, blir det enklere for neste generasjon å velge et utradisjonelt studium. På denne måten kan det over tid føre til en endring innad i gruppene. At det også vil være flere rollemodeller på ulike fag gjør at generasjonen som kommer etter ser at det lønner seg å ta høyere utdanning. At stadig flere jenter med foreldre fra spesielt Pakistan, tar høyere utdanning viser medieoppslag som kom etter mitt feltarbeid, høsten 2006. Artikler med overskrifter som "Jentene styrer" (Aften 26. oktober, 2006), "En stille revolusjon" (Aftenposten 31. oktober, 2006) og "I oppdrift" (Ny Tid 10. november, 2006), handlet om hvordan spesielt norsk-pakistanske jenter i større grad tar høyere utdanning og engasjerer seg i studentforeninger enn før. Overskriften på PSS sitt motivasjonsseminar, året etter mitt feltarbeid, var "Fremtidens stjerner". Dette sier også noe om de norsk-pakistanske jentenes

---

ambisjoner. Blant de tyrkiske etterkommerne finnes det også en utvikling ved at hele 80 prosent er representert i videregående skole (Tronstad / SSB 2007).

Jeg ønsker å avslutte med en fortelling som en av mine norsk-pakistanske informanter fortalte under et intervju på PSS sitt motivasjonsseminar. Hun studerer til å bli allmennlærer, noe som ble omtalt som et utradisjonelt studievalg. Første gang jeg møtte henne fortalte hun at hun før hadde en drøm om å bli den første norsk-pakistanske norsklæreren. Nå skal hun intervjues som en av de ”suksessrike norsk-pakistanerne” på PSS sitt motivasjonsseminar. Etter at jeg har deltatt på generalprøvene til seminaret og øvd individuelt med henne i pausene, vet jeg akkurat hva hun skal svare.

Den samme dagen motivasjonsseminaret arrangeres møter jeg henne i underetasjen på Chateau Neuf. Hun kommer mot meg og sier at ”jeg kom på en historie i går kveld som jeg fant ut at jeg måtte ha med.” Før jeg får sagt noe fortsetter hun ivrig med å si at ”den handler om en av dagene jeg var i praksis, og alt gikk galt. Jeg var så sliten og lei at jeg tenkte at jeg ikke ville bli lærer likevel. Men da jeg kom ut på gangen, så jeg ei jente som hadde på seg hijab akkurat som meg og som kikket opp på meg og smilte, og da tenkte jeg; ’dumme deg, du skal ikke bli lærer for din egen del, du skal bli det for de som vokser opp’.” Hun fortsetter ivrig med å si at ”da tenkte jeg at jeg må ikke tenke egoistisk, for det er veldig viktig at elever hver eneste dag har en suksessrik mann eller dame som de kan se opp til med samme etniske bakgrunn som en selv.”

## Appendiks

### Vedlegg 1: Informantoversikt

Nr	Informanter	Aldersgruppe	Utdanning / grad	Foreldrenes land-bakgrunn	Foreldrenes utdanningsnivå	Foreldrenes arbeids-status i dag
a	Melek	1	Foreløpig ingen utdanning etter videregående	Tyrkia	Far: Videregående Mor: Grunnskole	Far: Jobber i offentlig sektor Mor: Jobber i offentlig sektor
b	Yasmin	3	Mastergrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Bachelor fra Pakistan Mor: Grunnskole	Far: Pensjonist Mor: Hjemmeværende
c	Safia	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Bachelor fra Pakistan Mor: Videregående	Mor: Hjemmeværende Far: Selvstendig næringsdrivende
d	Nasimah	1	Bachelorgrad, tradisjonelt valg	Pakistan	Far: Mangler opplysninger Mor: Mangler opplysninger	Mor: Hjemmeværende Far: Pensjonist
e	Azra	2	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Bachelor fra Pakistan Mor: Grunnskolen	Far: Hjemmeværende Mor: Hjemmeværende
f	Salma	2	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Grunnskole Mor: Grunnskole	Far: Uføretrygdet Mor: Uføretrygdet
g	Zinah	3	Profesjonsutdanning, tradisjonelt studievalg	Pakistan	Far: Videregående Mor: Ingen utdanning	Far: Transportbransje Mor: Hjemmeværende
h	Aisha	2	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Mor: Grunnskole Far: Grunnskole	Far: Transportbransje Mor: Hjemmeværende
i	Mina	2	Profesjonsutdanning, tradisjonelt valg	Pakistan	Far: Bachelor fra Pakistan og utdannet yrkesfaglig i Norge Mor: Profesjonsutdanning fra Pakistan	Far: Pensjonert Mor: Student
j	Nadia	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Videregående Mor: Grunnskole	Far: Transportbransje



						Mor: Hjemmeværende
<b>k</b>	Gülçin	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Tyrkia	Far: Videregående Mor: Videregående	Far: Selvstendig næringsdrivende Mor: Hjemmeværende
<b>l</b>	Selin	3	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Tyrkia	Far: Grunnskole Mor: Grunnskole	Far: Industriarbeider Mor: Hjemmeværende
<b>m</b>	Pinar	1	Profesjonsutdanning	Tyrkia	Far: Videregående Mor: Grunnskole	Far: Sykemeldt Mor: Hjemmeværende
<b>n</b>	Rashida	1	Profesjonsutdanning	Pakistan	Far: Videregående, yrkesfaglig etterutdanning i Norge Mor: Grunnskole	Far: Jobber i offentlig sektor Mor: Hjemmeværende
<b>o</b>	Yeliz	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Tyrkia	Far: Videregående Mor: Grunnskole	Far: Selvstendig næringsdrivende Mor: Hjemmeværende
<b>p</b>	Fatma	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Tyrkia	Far: Videregående Mor: Videregående	Far: Arbeidsledig Mor: Hjemmeværende
<b>q</b>	Fareeda	3	Profesjonsutdanning, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Videregående Mor: Profesjonsutdanning fra Pakistan.	Far: Jobber i det offentlige Mor: Jobber i det offentlige
<b>r</b>	Amina	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Pakistan	Far: Videregående, yrkesfaglig etterutdanning i Norge. Mor: Grunnskole	Far: Uføretrygda Mor: Uføretrygda
<b>s</b>	Aygül	1	Foreløpig ingen utdanning etter videregående	Tyrkia	Far: Videregående, Mor: Videregående	Far: Jobber i det offentlige Mor: Jobber i det offentlige
<b>t</b>	Emine	1	Bachelorgrad, utradisjonelt valg	Tyrkia	Far: Ikke fullført grunnskole Mor: Ikke fullført grunnskole	Far: Pensjonert Mor: Hjemmeværende

**Andre jenter som nevnes i oppgaven uten at de er intervjuet:**

Gülsüm (u) Norsk-tyrkisk, aldersgruppe 3

**Foreldrene jeg intervjuet:**

Zeynep – Moren til Aygül (s)

Elif – Moren til Gülçin (k)

Mehmet – Faren til Fatma (p)

**Aldersgrupper (år):**

1. 18-22

2. 22-26

3. 26-30

**Bachelorgrad:** Treårig studium.

**Mastergrad:** Et toårig studium som bygger på en treårig bachelorgrad (noen ganger en ettårig)

**Utradisjonelle / ikke-statusorienterte studievalg:** Eksempler på dette er pedagogikk, biologi, allmennlærerutdanning,

**Tradisjonelle / statusorienterte studievalg:** Eksempler på dette er profesjonsutdanninger som medisin, tannlege, eller juss.

**Andre profesjonsutdanning:** Eksempler på dette er psykologi eller lektor- og adjunktutdanning

## **Vedlegg 2: Informasjonsbrev / samtykkeerklæring**

### **Masteroppgave i sosialantropologi**

**Tittel:** Pakistanske og tyrkiske kvinner og deres valg av høyere utdanning i sammenheng med familieformer og tradisjoner.

**Navn:** Vibeke Hoem

**Veileder:** Anne Waldrop

### **Informasjonsbrev:**

I denne studien vil temaet være unge pakistanske og tyrkiske kvinner i alderen 18-30, og deres valg av høyere utdanning. Dette skal studeres i sammenheng med reproduksjon, kontinuitet og endring av familieformer og tradisjoner. Andre viktige tilnærminger blir;

---

Hvor og hvordan kommer disse konsekvensene til uttrykk? Skaper dette valget en kontrast til kontinuitet og reproduksjon av familiens tradisjoner, og hvilke brudd blir eventuelt gjort? Hvilke muligheter finnes det for en dialog mellom det offentlige og det private?

Studien vil være i Oslo og datainnsamlingen vil være fra januar til slutten av juni. I denne perioden ønsker jeg å intervju og / eller gjennomføre samtaler med pakistanske og tyrkiske jenter, og eventuelt få følge de på ulike arenaer som for eksempel i deres hjem, på fritidsaktiviteter og rituelle feiringer. Dette er for å få en bredere og mer sammenfattende forståelse av hvordan deres valg henger sammen med andre aspekter av deres liv. Metodisk ønsker jeg å benytte meg av deltagende observasjon som innebærer at du skal prøve å plassere deg selv i en situasjon som er mest mulig lik situasjonen til de menneskene man vil forstå, for derved å kunne se verden med deres øyne, i den grad det er mulig. Opplysningene som samles inn via deltagende observasjon og metode skal konkret brukes til å finne ut hvilke konsekvenser valget av høyere utdanning får for unge pakistanske og tyrkiske jenter i en masteroppgave.

Muntlig og skriftlig samtykke blir her benyttet og innebærer at informanten gir sitt samtykke til at de ønsker å delta i studien. Samtidig står informanten helt fritt til å svare på akkurat de spørsmålene han eller hun vil, og kan på hvilket som helst tidspunkt melde seg ut av studien. Opplysningene som samles inn vil lagres på min egen PC hvor opplysningene aidentifiseres. Lydbånd blir kun benyttet i enkelte situasjoner og dersom informanten sier seg villig til dette. Dersom dette blir benyttet vil båndene slettes ved slutten av studien og det understrekes at all informasjon (muntlig / skriftlig) er konfidensiell og jeg er underlagt taushetsplikt. I tillegg vil også sensitive opplysninger som for eksempel navn eller alder anonymiseres i oppgaven etter beste evne slik at det skal være umulig for andre å kjenne igjen informantene som deltar i studien. Etter endt studie som antas å være våren 2007 vil alle personopplysninger slettes. Prosjektet er meldt til Personvernombudet for forskning, Norsk Samfunnsvitenskapelige datatjeneste AS.

Jeg har mottatt skriftlig og muntlig informasjon og er villig til å delta i studien

Signatur.....

Dato.....

## **Vedlegg 3: Intervjuguide informanter**

### **1. Bakgrunnsinformasjon / presentasjon av informanten:**

- Navn
- Alder
- Status (gift, samboer eller singel)
- Bosted

- Familierelasjoner

### **2. Studievalg:**

- Hvilket studium går du på eller har gjennomført?
- Hvorfor valgte du dette studiet (bakgrunn for valg)?
- Har foreldrene dine utdannelse og hvordan stilte de seg til ditt valg om høyere utdannelse?
- Hvordan er en vanlig skoledag for deg?
- Hvordan er ditt sosiale nettverk på skolen?

### **3. Foreldre, familie og utdanning:**

- Kan du fortelle litt om oppveksten din i forhold til skole og venner?
- Hvordan tror du oppveksten din har påvirket deg til å velge det du har gjort i dag (eller på hvilken måte?)

- Hvordan ser du på det å bo alene eller ikke sammen familien i studietiden, utveksling, studere i en annen by (positive, negative)
- Hvilke deler av pakistansk / tyrkisk kultur og tradisjoner er din familie opptatt av at du skal opprettholde?
- Hvilket forhold har du og dine foreldre til hjemlandet sitt og hvordan ser eventuelle slektninger på ditt valg om høyere utdanning?
- Hvordan tror du dette valget om høyere utdanning har påvirket deg og din familie?
- Hvilke tanker har du om ekteskap, og har du snakket om dette med dine foreldre? Hva tenker du og dine foreldre om valg av partner? Når anser du /og dine foreldre at ekteskapet skal gjennomføres? Har du noen tanker om hvordan du ønsker å kombinere ekteskap og utdanning?

#### **4. Fritid og organisasjonsvirksomhet:**

- Er du eller har vært med i en organisasjon eller aktiviteter i tilknytning til skolen?
- Hvis ja, deltar du ofte på aktiviteter tilknyttet denne organisasjonen eller fritidsaktiviteten?
- Hvis nei, hvorfor ikke?
- Og eventuelt hvilken betydning har dette hatt (organisasjonsvirksomhet, det sosiale nettverket) i forbindelse med utdanningen din?
- Hvordan tror du dine foreldre opplever at du deltar i organisasjonsvirksomhet / aktiviteter ved siden av skolen?
- Er du med i aktiviteter eller organisasjoner utenfor universitetet? (for eksempel religiøse foreninger eller kvinneforeninger)

## **Vedlegg 4: Intervjuguide informanternes foreldre**

Mann / Kvinne:

Alder:

### **Tema 1: Bakgrunn om personen**

- Kan du fortelle litt om din egen bakgrunn, og når eventuelt du kom til Norge?
- Kan du fortelle litt om ditt eget forhold til arbeid og utdanning?
- Har du opplevd diskriminering i arbeidslivet i Norge?

### **Tema 2: Utdanning og fritid**

- Flere innvandrergupper er dessverre lavere representert i høyere utdanning enn etnisk norske er statistisk sett, hvorfor tror du det er sånn? Kan du nevne noen grunner til det?
- Hva tenker du / dere om høyere utdanning i forhold til deres barn?
- Hvorfor anser du / dere eventuelt dette som viktig?
- Hvordan hadde du / dere sett på det hvis hun hadde begynt å jobbe i stedet etter videregående?
- Hvordan deltok dere i forhold til hennes valg av høyere utdanning?
- Stod / Står din / deres datter fritt til å velge studier?

- 
- Hva syntes du / dere om din datters studievalg som er tatt eller skal tas?
  - Er du / dere enig i din datters studievalg, hvis ja hvorfor og hvis nei hvorfor ikke?
  - Hva tenker du / dere om at deres datter flytter for å studere i en annen by eller et annet land?
  - Hvordan ser du / dere på deres datters fremtid i arbeidslivet med det studiet hun har valgt?
  - Tror du dine barn står ovenfor andre utfordringer når det gjelder høyere utdanning og arbeidsliv enn etnisk norske studenter gjør?
  - Hva tenker du / dere om deltagelse i organisasjonsvirksomhet ved siden av skolen?
  - Er det eventuelt andre ting du / dere ønsker at deres datter skal delta i ved siden av skolen? Hvis ja hvilke ting? Og hvis nei hvorfor ikke?

### **Tema 3: Familie og kultur**

- Kan du / dere nevne noen utfordringer ved å oppdra barn i Norge?
- Hva anser du / dere som den største forskjellen mellom deres datter og dere selv?
- Hva slags ansvar eller arbeidsoppgaver har din datter i hjemmet ved siden av studiehverdagen?
- Hvordan ser du / dere på ekteskap i forhold til høyere utdanning?
- Hva tenker du / dere om ekteskap hos dine egne barn?
- Hvilke familieverdier ønsker du / dere å overføre til deres barn?
- Hvilke relasjoner har din familie til hjemlandet (Tyrkia / Pakistan)?

## **Vedlegg 5: Spørreskjema til informantenes foreldre**

Dette er et spørreskjema til et masterprosjekt i sosialantropologi som omhandler pakistanske og tyrkiske jenter i forhold til deres valg av høyere utdanning.

Kryss av for hvilket svaralternativ som passer. Hvis ingen av alternativene passer kan du skrive svaret under annet eller under de andre alternativene. Hvis det er noen spørsmål du ikke vil svare på lar du disse stå blankt. Der hvor det kun står svar ønsker jeg at du skal skrive noen linjer. I et vedlegg sender jeg med et informasjonsbrev om studien som forteller litt om hva den fokuserer på og hvordan datamaterialet behandles. Alt dere svarer vil selvfølgelig anonymiseres. Jeg takker dere på forhånd for at dere deltar i studien min.

Ønsker du å svare pr brev kan du benytte den ferdig frankerte konvolutten som er vedlagt. Ønsker du å svare pr e-post kan du benytte deg av e-post adressen til slutt i dette spørreskjemaet.

**1. Kjønn** Kvinne / Mann

**2. Alder**.....

**3. Sivilstand**

- Gift / registrert samboer
- Samboer
- Enslig

**4. Hvor mange barn har du?**

Svar:

**5. Kan du sette opp en rekkefølge over barna dine etter kjønn og alder?**

Svar:

**6. Hvor mange av barna er i høyere utdanning eller ferdig med det, og hvilke studier har de valgt?**



---

Svar:

**7. Kan du skrive noen linjer om din / deres bakgrunn som innvandrere til Norge?**

Svar:

**8. Hvilken erfaring har du / dere fra utdanning og arbeidsliv?**

Svar:

**9. Flere innvandrergupper er dessverre lavere representert i høyere utdanning enn etnisk norske er statistisk sett, hvorfor tror du det er sånn? Kan du nevne noen grunner til det?**

Svar:

**10. Stod / Står deres datter fritt til å velge studier?**

- Hun stod helt fritt
- Vi kom frem til et studium sammen
- Vi (foreldrene) hadde noen yrker vi ville at hun skulle velge mellom.

**11. Er dere enig i dere datters studievalg som er tatt eller skal tas?**

- Ja
- Nei

Hvis ja hvorfor og hvis nei hvorfor ikke?

Svar:

**12. Hvor lenge ønsker dere at deres datter bor hjemme før hun flytter hjemmefra?**

- Til hun begynner å studere (ca 19 år)
- Når hun er ferdig med studiene og begynner å jobbe
- Når hun gifter seg

Annet:

**13. Hva tenker du / dere om deltagelse i organisasjonsvirksomhet som for eksempel studentorganisasjoner ved siden av skolen?**

Svar:

**14. Kan du / dere nevne noen utfordringer ved å oppdra barn i Norge?**

Svar:

**15. Hva slags ansvar eller arbeidsoppgaver har din datter i hjemmet ved siden av studiehverdagen?**

Svar:

**16. Hvordan ser dere på ekteskap i forhold til høyere utdanning?**

- Utdanning kommer først
- Kombinere ekteskap og utdanning
- Ekteskap kommer før utdanning

**17. Hva tenker dere om ekteskap hos deres barn?**

- De skal velge selv
- Vi (foreldrene) finner en ekteskapspartner
- Vi (både barna og foreldrene) samarbeider om valget av ekteskapspartner

**18. Stilles det noen krav til ekteskapspartneren?**

- Ja
- Nei

Hvis ja, eventuelt hvilke?

Svar:

**19. Hvor ofte reiser deres familie til Tyrkia / Pakistan**

- Mindre enn annen hvert år
- Annen hvert år
- En gang i året
- To ganger i året
- Flere enn to ganger i året

---

## Kildeliste

- Andersson, Mette (2000): “*All five fingers are not the same*”. *Identity Work among Ethnic Minority Youth in an Urban Norwegian Context*. Bergen: SEFOS / Imer
- Archetti, Eduardo P. (1994): “Introduction”, i Eduardo P. Archetti (red.): *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press
- Barth, Fredrik (1959): *Political Leadership among Swat Pathans*. London: Athlone Press
- Barth, Fredrik (1961): *Nomads of South Persia. The Basseri Tribe of the Khamseh Confederacy, Prospects Heights*. Illinois: Waveland Press
- Barth, Fredrik (1982): “Introduction”, i Fredrik Barth (red.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Oslo: Universitetsforlaget
- Barth, Fredrik (1994): *Manifestasjon og prosess*. Oslo: Universitetsforlaget
- Barth, Fredrik (1999): “Comparative Methodologies in the Analysis of Anthropological data”, i John R. Bowen og Roger Petersen (red): *Critical Comparisons in Politics and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press
- Berg, Magnus (1993): “Double Normality: Reflections on Style and Turkish Second Generation Immigrants,” *Young* 1:1
- Bilgiç, Sükrü (2000): *Integrering: Fra teori til praksis*. Oslo: Kulturbro forlag
- Blom, Svein (2001): “Økt bokkonsentrasjon blant innvandrere i Oslo – er toppen snart nådd?”, *Samfunnsspeilet*, 2: 69-80
- Bourdieu, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press

- Bourdieu, Pierre (1986): "The Forms of Capital", i John G. Richardson (red.): *Handbook for Theory and Research for the Sociology of Education*. New York: Greenwood Press
- Bourdieu, Pierre (1995): *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo: Pax Forlag
- Bourdieu, Pierre og Jean Claude Passeron (1977): *Reproduction In Education, Society and Culture*. London: Sage
- Bourdieu, Pierre og Loic J.D. Wacquant (1996): *Den kritiske ettertanke: Grunnlag for samfunnsanalyse*. Oslo: Det Norske Samlaget
- Bourdieu, Pierre (2000): *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax Forlag
- Bredal, Anja (2006): "Vi er jo en familie" *Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Oslo: Unipax
- Brochmann, Grete (2003): "Lykksalighetens rike og den nye etniske forstyrrelsen. Innvandring og det flerkulturelle Norge", i Ivar Frønes og Lise Kjølørød (red.): *Det norske samfunn*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag
- Bugge, Lars (2002): "Pierre Bourdieus teori om makt", *Agora. Journal for metafysisk spekulasjon*, 20 (3-4): 224-248
- Byberg, Ingvild Hauge (red.) (2002): *Innvandrerkvinner i Norge. Demografi, utdanning, arbeid og inntekt*. Oslo: Statistisk sentralbyrå
- Calhoun, Craig, Joseph Gerteis, James Moody, Steven Pfaff og Indermohan Virk (red.) (2002): *Contemporary Sociological Theory*. Oxford: Blackwell
- Castles, Steven (2000): "International Migration at the Beginning of the Twenty-first Century: Global Trends and Issues", *UNESCO Report*, 165/2000: 169-181. Oxford: Blackwell Publishers

- 
- Dahl, Karen Margrethe og Vibeke Jakobsen (2005): *Køn, etnicitet og barrierer for integration. Fokus på utdanning, arbeid og foreningsliv*. København: Socialforskningsinstituttet
- Dahl, Tove Stang (1992): *Den muslimske familie*. Oslo: Universitetsforlaget
- Danielsen, Kirsten (2004): "Med kostskole i bagasjen. Migrasjon og sosial mobilitet", i Øyvind Fuglerud (red.): *Andre bilder av "de andre"*. Oslo: Pax Forlag
- Delaney, Carol (1987): "Seeds of Honor, Fields of Shame" i David P. Gilmore (red.): *Honor and Shame and the Unity of the Mediterranean*. Special Publication of the American Anthropological Association (22): 35-48
- Delaney, Carol (1991): *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley, CA: University of California Press
- Drøpping, Jon Anders og Hanne Cecilie Kavli (2002): *Kurs for arbeid? Norskopplæring og yrkesdeltagelse blant ikke-vestlige flyktninger og innvandrere*. FAFO-rapport 387. Oslo: FAFO
- Douglas, Mary (1966): *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge and Kegan Paul
- Dæhlen, Marianne (2000): *Innvandrere i høyere utdanning. En analyse av rekrutteringsmønsteret for ungdomskullene 1955-75 med vekt på sosial bakgrunn, kjønn og opprinnelse*. Hovedoppgave i sosiologi og samfunnsgeografi. Oslo: Universitetet i Oslo
- Eglar, Zekiye (1960): *A Punjabi Village in Pakistan*. New York: Columbia University Press
- Elster, Kristian (1996): "Innvandrerjenter: Hjem og (eller) skole?", *Morgenbladet*, 8. februar
- Eriksen, Thomas Hylland (1998): *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget

Eriksen, Thomas Hylland (2001): *Bak fiendebildet. Islam og verden etter 11.september.*

Oslo: Cappelens Forlag

Eriksen, Thomas Hylland (2005): "Some analytical dimensions of Cultural Complexity".

URL: <http://www.culcom.uio.no/publikasjoner/THE-complexity.html>. Lesedato: 10. mai 2007

Eriksen, Thomas Hylland (2006): "Innledning: Tryggheten og dens motstandere", i Thomas

Hylland Eriksen (red.): *Trygghet*. Oslo: Universitetsforlaget

Eriksen, Thomas Hylland og Torunn Arntsen Sørheim (1994): *Kulturforskjeller i praksis.*

*Perspektiver på det flerkulturelle Norge.* Oslo: ad Notam Gyldendal

Fangen, Katrine (2002): *Deltagende observasjon.* Bergen: Fagbokforlaget

Fekjær, Silje (2006): "Utdanning hos annengenerasjons etniske minoriteter", *Tidsskrift for*

*samfunnsforskning*, vol. 47, nr. 1: 57-93

Friberg, Jon Horgen (2005): *Ungdom, fritid i det flerkulturelle Oslo.* FAFO-notat 2005:16

Frøystad, Kathinka (2003): "Forestillingen om det "ordentlige" feltarbeid og dets mulighet i

Norge", i Marianne Rugkåsa og Kari Trædal Thoresen (red): *Nære steder, nye rom.*

*Utfordringer i antropologiske studier i Norge.* Oslo: Universitetsforlaget

Fuglerud, Øyvind (2004): "Innledning", i Øyvind Fuglerud (red.): *Andre bilder av "de*

*andre"*. Oslo: Pax Forlag

Gennep, Arnold Van (1960): *The Rites of Passage.* London: Routledge and Kegan Paul

Giddens Anthony (1979): *Central Problems in Social Theory. Action, Structure and*

*Contradiction in Social Analysis.* London: Macmillan

Gluckman, Max (1963): "Gossip and Scandal", *Current Anthropology*, vol. 4, nr 3: 307-315

Goffman, Erving (1959): *The Presentation of Self in Everyday Life.* New York: Penguin

Books

Gullestad, Marianne (1984): *Kitchen-Table Society.* Oslo: Universitetsforlaget

- 
- Gullestad, Marianne (1996): "From Obedience to Negotiation: Dilemmas in the Transmission of Values Between the Generations in Norway", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 2, nr. 1: 25-42
- Gullestad, Marianne (2001): "Each person his family", i *Être soi parmi le autres. Famille et individualisation*. Paris, L'Harmattan: Collection Logiques Sociales
- Gullestad, Marianne (2002): *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget
- Hagen, Gerd og Naushad Ali Qureshi (1996): *Etnisitet i sosialt arbeid. Arbeid med etniske minoriteter i barnevern og sosial sektor*. Oslo: Tano Aschehoug
- Hannerz, Ulf (1980): *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press
- Hannerz, Ulf (1992): *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*. New York: Columbia University Press
- Henriksen, Kristin (2006): "Studievalg i innvandrerbefolkningen. Bak apotekdisken, ikke foran tavla", *Samfunnsspeilet*, nr. 4: 61-66
- Hussain, Khalid (2005): *Pakkis*. Trondheim: Tiden Norsk Forlag
- Jacobsen, Christine M. (2002): *Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax
- Jenkins, Richard (1992): *Pierre Bourdieu*. London: Routledge
- Khader, Naser (1996): *Ære og skam. Det islamske familie- og livsmønster – fra undfangelse til grav*. København: Borgen Forlag
- Khader, Naser (2002): *Ære og skam. Det islamske familie- og livsmønster i Danmark og Mellemøsten*. København: Borgen
- Koranen. Norsk-arabisk utgave tilrettelagt i oversettelse av Einar Berg. Oslo: Universitetsforlaget

- Krange, Olve og Anders Bakken (1998): "Innvandrerungdommens skoleprestasjoner – Tradisjonelle klasseskiller eller nye skillelinjer?" *Tidsskrift for samfunnsforskning*, nr. 3: 381-410
- Lien, Inger Lise (1997): *Ordet som stempler djevlene. Holdninger blant pakistanere og nordmenn*. Oslo: Aventura Forlag
- Lien, Inger Lise (2002): "Ære, vold og kulturell endring i Oslo indre by", *Nytt Norsk Tidsskrift*, 1: 27-41
- Maalouf, Amin (1999): *Identitet som dreper*. Oslo: Pax Forlag
- Melhuus, Marit (2001): "Hvilken skam uten ære? Eller: finnes den skamløse ære?", i Trygve Wyller (red.): *Skam. Perspektiver på skam, ære og skamløshet i det moderne*. Bergen: Fagbokforlaget
- Melhuus, Marit (2002): "A House that Lacks a Man, Lacks Respect", i Tor Aase (red.): *Tournaments of Power. Honor and Revenge in the Contemporary World*. London: Ashgate
- Moldenhawer, Bolette (2001): *En bedre fremtid. Skolens betydning for etniske minoriteter*. København: Hans Reitzels Forlag
- Moldenhawer, Bolette (2005): "Transnational Migrant Communities and Education Strategies among Pakistani youngsters in Denmark", *Journal of Ethnic Migration Studies*, vol. 31, nr. 1: 51-78.
- Nielsen, Finn Sivert (1996): *Nærmere kommer du ikke... Håndbok i antropologisk feltarbeid*. Bergen: Fagbokforlaget
- NOU 1995:12: *Opplæring i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Kirke-, utdannings- og forskningsdepartementet
- Mørck, Yvonne (1998): *Bindestregsdanskere. Fortællinger om køn, generationer og etnicitet*. København: Forlaget Sociologi



- 
- Opheim, Vibeke og Liv Anne Støren (2001): *Innvandrerungdom og majoritetsungdom gjennom videregående til høyere utdanning. Utdanningsløp, utdanningsaspirasjoner og realiserte utdanningsvalg*. Oslo: NIFU
- Ortner, Sherry (1984): "Theory in Anthropology Since the 1960's", *Comparative Studies in Society and History*, 26, 1: 126-166
- Ortner, Sherry (1996): *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press
- Papanek, Hanna (1973): "Separate Worlds and Symbolic Shelter", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 15, nr. 3: 289-325
- Pitt-Rivers, Julian (1965): "Honour and Social Status", i J.G. Peristiany (red.): *Honor and Shame: The Values of Mediterranean Society*. Chicago: University of Chicago Press
- Powdermaker, Hortense (1966): *Stranger and Friend: the Way of an Anthropologist*. New York: W.W. Norton & Co
- Prieur, Annick (2002): "Frihet til å forme seg selv? En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn", i *Kontur. Tidsskrift for kulturstudier*, 6: 4-12
- Prieur, Annick (2004): *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax Forlag
- Roald, Anne Sofie (2005): *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax Forlag
- Sandrup, Therese (1998): *Sin mors datter. En studie av tyrkiske og pakistanske jenter og kvinner i en norsk drabantby*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo
- Schultz, Jon-Håkon (2006): *Innvandrerungdommens bruk av alkohol og narkotika*. Doktorgradsavhandling, Universitetet i Oslo

- Schmidt, Garbi og Vibeke Jakobsen (2004): *Pardannelse blant etniske minoriteter i Danmark*. Rapport 04:09. København: Socialforskningsinstituttet.
- Shaw, Alison (2002): *Kinship and Continuity. Pakistani families in Britain*. Britain: Harwood Academic Publishers
- Smedal, Olaf H. og Knut M. Rio (2006): "Redaksjonelt", *Norsk antropologisk tidsskrift*, vol. 17, nr. 2: 90-93
- Solberg, Oona (1992): "Språket er nøkkelen", i Long Litt Woon (red.): *Fellesskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*. Oslo: Universitetsforlaget
- Solheim, Jorun (1998): *Den åpne kroppen. Om kjønnsymbolikk i moderne kultur*. Oslo: Pax Forlag
- SSB (Statistisk sentralbyrå) (2006): *Innvandring og innvandrere 2006*. Oslo-Kongsvinger: SSB
- St.meld. nr. 17 (1996-1997): *Om innvandring og det flerkulturelle Norge*. Oslo: Kommunal- og regionaldepartementet
- Stewart, Frank Henderson (1994): *Honor*. Chicago: The University of Chicago Press
- Strandbu, Åse (2004): "To fortellinger om trening, og problemer med noen rådende syn på kjønnsidentitet", i Øyvind Fuglerud (red.): *Andre bilder av "de andre"*. *Transnasjonale liv i Norge*. Oslo: Pax Forlag
- Støren, Liv Anne (2005): "Ungdom med innvandrerbakgrunn i norsk utdanning – ser vi en fremtidig suksesshistorie?" i *Utdannelse 2005 – deltakelse og kompetanse*. Oslo-Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Sørum, Arve (2000): "Sosialantropologiens grunnvoller", i Finn Sivert Nielsen og Olaf H. Smedal (red.): *Mellom himmel og jord. Tradisjoner, teorier og tendenser i sosialantropologien*. Bergen: Fagbokforlaget

- 
- Thorbjørnsrud, Berit (2001): *Syn på ekteskap blant hinduer, buddhister, sikher, muslimer og kristne*. Utredning for Familie- og barnedepartementet
- Thorbjørnsrud, Berit (2004): "Motstand mot slør / motstand med slør", i Njål Høstmælingen (red.): *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt Forlag
- Tronstad, Kristian Rose / SSB (2007): "Tyrkere i Norge - Hvem er de og hvordan går det med dem?", foredrag ved NTGD, 22. mars. Presentasjon mottatt via e-post.
- Turner, Victor (2002): "Liminality and Communitas", i Michael Lambek (red.): *Anthropology of Religion*. Oxford: Blackwell
- Vogt, Kari (2000): *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Forlag
- Vogt, Kari (2004): "Historien om et hodeplagg", i Njål Høstmælingen (red.): *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt Forlag
- Walle, Thomas (1999): "Så god som en mann kan bli": *Maskuline idealer og mannlig praksis i Lahore, Pakistan*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi, Universitetet i Oslo
- Wikan, Unni (1984): "Shame and honour: A Contestable Pair", *Man*, 19: 635-652
- Wikan, Unni (1996): "Fattigdom som opplevelse og livskontekst. Innsikt fra deltagende observasjon", i Odd Wormnæs (red.): *Vitenskap – enhet og mangfold*. Oslo: ad Notam Gyldendal
- Wikan, Unni (2002): *Generous Betrayal. Politics of Culture in the New Europe*. Chicago: University of Chicago Press
- Wikan, Unni (2003): *For ærens skyld. Fadime til ettertanke*. Oslo: Universitetsforlaget
- Wikan, Unni (2004): *Medmennesker. 35 år i Kairos bakgater*. Oslo: Pax Forlag
- Woon, Long Litt (1992): "Om kulturpendling og kulturpendlere", i Long Litt Woon (red.): *Fellesskap til besvær? Om nyere innvandring til Norge*. Oslo: Universitetsforlaget

Zaman, Kadafi (1999): *Norge i svart, hvitt og brunt. En multikulturell mosaikk*. Oslo:

Forlaget Forum

Østberg, Sissel (2001): *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular*

*Context*. University of Leeds, UK (Monographic Series: Community Religions

Project)

Østberg, Sissel (2003): *Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-*

*pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget

Aase, Tor Halvdan (1991): *Punjabi Practices of Migration. Punjabi Life Projects in*

*Pakistan and Norway*. Dr. Polit. -avhandling i sosialantropologi, Universitetet i

Bergen

