

Trygghet og frihet i sosiale fellesskap

*En studie av unge voksne med pakistansk bakgrunn i
Oslo*

Julie Borchgrevink Seip



Masteroppgave ved Sosialantropologisk institutt
Samfunnsvitenskapelig fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2013

Trygghet og frihet i sosiale fellesskap

En studie av unge voksne med pakistansk bakgrunn i Oslo

Julie Borchgrevink Seip

Masteroppgave ved Sosialantropologisk Institutt

Universitetet i Oslo

Våren 2013

© Julie Borchgrevink Seip

2013

Trygghet og frihet i sosiale fellesskap: En studie av unge voksne med pakistansk bakgrunn i Oslo

Julie Borchgrevink Seip

<http://www.duo.uio.no>

Trykk: OK Print Shop, Oslo.

iv

Sammendrag

Denne oppgaven bygger på et feltarbeid blant menn og kvinner med bakgrunn fra Pakistan i alderen 18 til 27 år. Informantene er etterkommere av de pakistanske immigrantene som kom til Norge på 1960- og 70-tallet. Feltarbeidet ble i all hovedsak utført innenfor Oslo by våren og sommeren 2012. Oppgaven undersøker om sosiale fellesskap knyttet til foreldregenerasjonens migrasjon også har betydning for deres etterkommere. Dette spørsmålet besvares gjennom at fem fellesskap fremheves og ses i sammenheng med hverandre: *Umma* (det islamske trosfellesskapet), hiphop, lokalitet, familie og 'pakistanskhet'.

I analysen behandles disse fellesskapene på to nivåer. I de tre første analysekapitlene undersøkes kategorisering som en måte å ordne verden på. Kategorier betraktes som størrelser som ordner personers omgivelser og livssituasjon, slik at refleksjoner og valg blir mulige. I denne diskusjonen ses trygghet og frihet som grunnleggende verdier for slike valg og refleksjoner. Kategorier kan skape trygghet gjennom at de stabiliserer og entydiggjør det mangetydige. De kan også skape frihet gjennom å gi fleksibilitet, slik at en situasjon kan romme alternative forståelser og praksiser. Måtene å kategorisere på kan ses i sammenheng med de ulike fellesskapene: En referanse til islam kan gi fleksibilitet og samtidig knyttes til *umma*-fellesskapet. Ideer om pakistanskhet kan stabilisere erfaring og samtidig settes i sammenheng med migrasjonskonteksten.

I oppgavens siste kapittel betraktes de fem sosiale fellesskapene gjennom et flerfeltsperspektiv inspirert av Reidar Grønhaug (1978), samt Peggy Levitt og Nina Glick Schillers (2004) felttilnærminger. Spørsmålet om fellesskapenes eventuelle betydning konkretiseres gjennom et skille mellom to måter å inngå i slike sosiale felt på: væren og tilhørighet. Væren betegner praksis og sosiale relasjoner, mens tilhørighet betegner en bevissthet og følelse av å høre til, som kan komme til uttrykk både gjennom tale og handling. Flerfeltsperspektivet gir mulighet for diskusjon av hvordan fellesskapene sameksisterer – fredelig eller mer konfliktfylt – i informantenes hverdagsliv. Oppgaven demonstrerer hvordan ulikt posisjonerte personer kan ha ulike forståelsesrammer og dermed navigerer på forskjellige måter i forhold til relevante fellesskap. Med utgangspunkt i disse diskusjonene argumenterer denne oppgaven for at hverdagsliv og livsløp er fruktbare innfallsvinkler for å forstå hvilke sosiale fellesskap som har betydning.

Forord

Denne masteroppgaven er resultatet av en toårlig arbeidsprosess. I løpet av denne tiden har mange gitt meg uvurderlig hjelp og støtte. Først av alt vil jeg takke hver og en av dere seksten som har deltatt som informanter på prosjektet - dere vet hvem dere er! Uten tilliten, tiden og historiene deres hadde det ikke blitt noen oppgave. Tusen takk! Jeg vil også rette en stor takk til min veileder Ida Erstad for konstruktive veiledningstimer og god støtte i alle deler av arbeidsprosessen. Din raushet og grundige gjennomgang av alle utkast har fått meg til å føle meg heldig. Takk også til migrasjonsforskningsgruppa på NOVA for faglig input, hyggelige møter og gode innspill. Spesielt vil jeg takke Bjørg Moen og Viggo Vestel for grundig gjennomlesning av kapittelutkast.

Mari Deraas, Maria Christophersen, Heidi Fjeld og min søster Benedikte Martinussen har tatt seg tid til gjennomlesning av oppgaveutkast og gitt viktige korrigeringer og innspill i slutfasen. Tusen takk til hver og en av dere. Ahmed Fawad Ashraf, Bjørg Moen, Camilo Heredia, Antirasistisk senter, Odd Are Berkaak, Khalid Salimi, Thomas Walle, Torunn Sajjad, Thomas Hylland Eriksen, Jennifer Schirmer og Edward Robbins har gitt uvurderlig hjelp med forberedelsene til feltarbeidet. Monica Five Aarset har gitt gode innspill i skrivefasens siste del. En takk til dere alle. Takk også til Osloforskning for økonomisk støtte til prosjektet.

Jeg vil takke Forum for nordisk etnografi-gruppa for godt samarbeid og fine seminarer, og ”Oslo-kollokvien” for gode utvekslinger og arbeidsinspirasjon. Takk også til Ingri Johansen, som har vært en alle tiders lesesalsnabo og Word-hjelper i innspurten. Alle andre medstudenter vil jeg også takke - dere har gjort masterstudiet til to veldig fine år! Til slutt vil jeg rette en stor takk min mor Brita Borchgrevink for grundig og effektiv korrekturlesning, og til min far Caspar Seip for stadige påminnelser om hva Albert Einstein sa. Takk også til venner og øvrig familie for oppmuntring, for tålmodigheten, og for ”lufting” og ferdig dekket bord. Og tusen takk til deg, Anders Fristad Rudolph, for at du har vært der hver dag og lyttet til idéer og bekymringer. Takk for din evne til å være saklig prosjektleder for mitt kaos, for tålmodigheten, og for klemmene.

Julie Borchgrevink Seip

Oslo, Mai 2013

Innholdsfortegnelse

| | |
|--|-----------|
| Kapittel 1: Introduksjon | 1 |
| Tema og problemstilling | 3 |
| Oppgavens oppbygning | 5 |
| Transnasjonalisme og sosiale felt | 6 |
| Sosiale felt - praksis- og meningsdimensjoner | 7 |
| Sosiale felt - interne relasjoner | 9 |
| Stabilisering og fleksibilitet | 10 |
| Generasjon og kritiske hendelser | 12 |
| Landbakgrunn som utvalgs-kriterium | 13 |
| Tidligere forskning | 13 |
| Migrasjon og geografisk kontekst | 15 |
| Kapittel 2: Metode | 17 |
| Rekruttering og tilgang | 17 |
| Utvalg | 18 |
| Datainnsamlingsteknikker | 20 |
| Posisjonering: Roller og relasjoner | 22 |
| Noen refleksjoner omkring språk | 23 |
| Etiske implikasjoner | 24 |
| Begrepsbruk | 25 |
| Kapittel 3: Tvedydege forbilder - ambivalens som dilemma og ressurs | 29 |
| Hiphop og hverdagsliv i Oslo | 33 |
| Stereotyper og definisjonsmakt | 35 |
| 'Norskhet' og 'pakistanskhet' - et dilemma | 37 |
| Hiphop og moralitet | 38 |
| Dilemmaer og kjønnet spillerom | 39 |
| Hiphopens ambivalens | 40 |
| Good guy/bad guy - måter å være mann på | 41 |
| Former for marginalitet - "Svartinger" og drabantbytilhørighet | 44 |
| Magefølelsen | 45 |
| Hiphop og islam - et veiskille? | 46 |
| Oppsummering | 48 |
| Kapittel 4: Ekteskap og fremtid - trygge og risikable valg | 49 |
| Å skape og videreføre et godt familieliv - om å ønske seg en kone fra Pakistan | 52 |
| Kulturell reproduksjon? | 56 |
| Å kunne fungere på likefot - om å orientere seg mot andre alternativer | 57 |
| Kulturell endring? | 61 |
| Kjønnede forskjeller? | 62 |
| Opposisjon mellom generasjonene? | 64 |
| Oppsummering | 67 |
| Kapittel 5: Sosial kontroll og 'pakistanskhet' i Norge og England | 69 |
| Å "puste inn og hoppe i det" - foran livet som gift kvinne i London | 71 |
| Bildet av hvordan en muslim skal være - om (u)synlighet | 73 |
| Klærnes rolle som tegn - stabilisering og fleksibilitet | 75 |
| Kjønnen praksis og fortolkning | 79 |

| | |
|--|-----------|
| Sarah og Fawad blir kjent - perspektiver på 'norskhet' og 'pakistanskhet' | 81 |
| Forskjell og likhet, endring og kontinuitet – et spørsmål om abstraksjonsnivåer? | 83 |
| Oppsummering | 85 |
| Kapittel 6: Sosiale fellesskap..... | 87 |
| To migrasjonsrelaterte sosiale felt..... | 87 |
| Lokalitet..... | 89 |
| Hiphop | 90 |
| Umma | 90 |
| Kritiske hendelser | 92 |
| Avslutning - livsløp og sosiale fellesskap | 94 |

Kapittel 1: Introduksjon

Jeg ringer på hos 22-årige Aizaz. Han bor i en enebolig sammen med foreldre og brødre i en av Oslos drabantbyer. Han åpner døren for meg, forteller at foreldrene og brødrene hans akkurat har dratt. De skulle på søndagsbesøk til mormoren. Jeg tar av meg skoene og følger etter ham inn på kjøkkenet. Han åpner kjøleskapet og ser inn, tilbyr meg noe å drikke eller spise. Jeg takker ja til et glass vann, og han fyller et glass til hver. Det lukter svakt av krydder, spisskummin og noe søtlig jeg ikke gjenkjenner. Han vil gi meg en omvisning, og vi går inn i stuen. Den er stor, med lyse gardiner og vinduer ut mot hagen. Til venstre for meg henger en diger flatskjerm-tv, til høyre står tre store hvite skinnssofaer. På gulvet er det mønstrede tepper i rødtoner. Jeg kommenterer at huset er stort, og han sier "ja, stor familie vet du, må ha stort hus".

Han viser meg bilder som står på en lav hylle under tv-en, av brødrene og faren. På ett står faren mellom to menn - pakistanske politikere, forklarer Aizaz stolt. Flere av bildene er fra farens reiser i Pakistan. Jeg går etter ham igjennom en gang, han viser meg badet og soverommet til foreldrene. I gangen er det en kollasj med forskjellige bilder. Jeg peker på ett hvor det er flere kvinner, blant annet en ung dame som har på seg svart kappe og firkantet hatt. Han forteller at det er tanter på farssiden som feirer at en av dem har tatt eksamen. Det er flere bilder og han trekker frem et oppstilt cricketlag. Han peker ut faren blant lagmedlemmene.

Vi går ned en trapp til underetasjen og inn på Aizaz rom. Det er trepanel på veggene. Det står to enkeltsenger på gulvet, mellom dem er det en liten stripe med gulvplass. Det ligger bøker utover sengene, og en sammenkrøllet dyne i den ene sengen ser ut som den har vært brukt som ryggstø. Han har sittet og jobbet med skole frem til jeg kom. Det er bilder av Michael Jackson på den ene veggen, en artist han har likt i mange år. Han sier han har det han trenger her. "Smykker, øredobber..." sier han og viser meg en diger klokke med diamantsteiner på. Langs gulvet står rene joggesko ryddig oppstilt i par. Han peker på bøkene som ligger utover, forklarer at han tar opp fag fordi han er "drop out". Han har lest på engelsken og norsken i dag. Han sier vi kan gjøre intervjuet nå, som vi har planlagt, og så vil han vise meg musikkstudioet senere. Det ligger rett borti veien.

Aizaz forteller under intervjuet at han skal til Pakistan denne sommeren. Det er første gang på fem år. Han snakker engasjert og smiler. Det er tydelig at han gleder seg. Han treffer ofte familie i England eller Danmark forteller han. "Men Pakistan er jo Pakistan" legger han til, liksom konkluderende. På oppfordring forklarer han nærmere: "Pakistan.... Jeg kaller ikke det hjemlandet mitt. Norge er hjemlandet. Jeg er født og oppvokst her, og det er her jeg er hjemme, [...] og drar jeg til Pakistan så er jeg en utlending der liksom. Men i Pakistan så... [...] Det er Midtøsten vet du, det er en egen følelse der nede. Det der med bønnerop, du hører det fem ganger daglig, det kommer tiggere på lyskrysset... [...] Det er bare den opplevelsen. Lukta, maten, kulturen. Og alle de dyrene som er der og... hele pakka liksom, det er en egen opplevelse. [...] For meg er det som Thailand på en måte da. Som hvis en etnisk nordmann skal til Thailand for eksempel, så reiser jeg, Aizaz, fra [drabantby] til Pakistan da. På ferie." Jeg kommenterer at det høres fint ut, at det må være bra å ha en hel måned der nede.

"Ja..." sier Aizaz. "Men det er det igjen også, fire uker er for lenge. [...] To uker – ja! men etter de to ukene, da begynner jeg å savne gutta her... Jeg begynner å savne h-melk, loff, brød... [...] Kanskje jenter i miniskjørt... De vanlige tingene som du ser her i Norge, som du ikke ser... Aker Brygge... du vet sånne ting. Bussen! [ler litt] Fordi på de to ukene [...] har du hatt det skikkelig kult, og så kommer de neste to ukene, og da er det helt dødtid. [...] Da kicker virkelig Pakistan inn, hvor kjedelig Pakistan er, altså." Han forteller at de likevel må være der såpass lenge, for de skal treffe hele familien. Når de reiser ned, representerer de, brødrene, hele farens familie. Faren er i Pakistan nå, og han har allerede kjøpt flybilletter til neste tur nedover. "Pappa elsker å være der nede" sier Aizaz og utdyper: "For det er hjemlandet hans, vet du! Her er hjemlandet vårt, men det er hjemlandet hans, fordi han... han er oppvokst der borte, i de åkrene og... de slettene og de åsene der og de skogene og de veiene og... elvene og alt. Det er liksom... Det er han da, det er en del av ham. [...] Akkurat som meg, hvis jeg hadde hatt barn for eksempel. Hvis jeg hadde flytta med kona til England da, så... barna hadde trivdes mest der, og de hadde vært født og oppvokst der, mens jeg hadde trivdes mest i Oslo da. Så hadde jeg tatt turer hele tiden til Oslo og... Ja, besøkt slektninger her også, fordi jeg har jo masse slekt nå. [...] Hele mamma sin side er jo her, i Norge."

Etter intervjuet tar vi på oss yttertøy og går ut. Det står en sykkel på gårdsplassen. Han forteller at han liker å sykle. Ofte tar han turer opp i skogen, bare sykler, tenner et bål og sykler hjem igjen. Vi går ut på veien, og etter fem minutters gange er vi fremme ved et toetasjes murbygg. Rundt et hjørne er det en dør, og vi går inn og ned en trapp til et halvmørkt kjellerlokale. Der inne

sitter Adil foran en stor Mac-skjerm. Det spiller en grunnrytme over store høyttalere oppunder taket. Bassen er tung - noen enkle elementer gjentas. Aizaz er overrasket, han visste ikke at Adil var der. Adil rekker fram hånden, vi hilser og han takker for sist.¹ Lokalet er sparsomt innredet. To slitte, brune sofaer står til venstre for meg med et bord imellom. På bordet står et par tomme colabokser. Det henger vinylplater på veggene. De har hengt dem opp for å "få litt feelingen her inne", forklarer Aizaz. Adil sitter konsentrert foran skjermen. Vi går forbi ham og inn i et lydtett rom innerst i lokalet. Her er veggene polstret med svart stoff og det er en mikrofon og en glassrute hvor man kan se ut til Adil ved Macen. Aizaz kommenterer utstyret: Headsetet er det samme som Lil' Wayne bruker, og mikrofonen er en sånn som som Dr. Dre har brukt, alt er topp kvalitet. Vi går ut til Adil igjen, og jeg setter meg i en sofa. Aizaz henger over skulderen til Adil. Jeg ser de leter igjennom musikk på Itunes. Adil sier "skal hun få høre den?" "eller noe annet?" De snakker sammen på urdu innimellom - korte setninger. De setter på en låt, og jeg hører at det er de som rapper. Jeg oppfatter ord og korte bruddstykker. Det handler om denne drabantbyens "krigere", om å vokse opp her, og om å lure seg ut på nattestid for å henge med "gutta".

Tema og problemstilling

Besøket hos Aizaz gir et innblikk i ulike sosiale fellesskap i hans liv. Familiefellesskapets betydning kommer til uttrykk gjennom bildene Aizaz viser frem og - i følge ham selv - gjennom størrelsen på huset. Familien spenner over landegrensener: Bildene på veggene dokumenterer farens reiser til Pakistan og familiens liv der. Aizaz og familien reiser også til England og Danmark for å treffe familie som har emigrert til disse landene. Aizaz har dessuten mye slekt i Norge. Som han sier, er hele morens side bosatt her. Aizaz bruker nærmiljøet på ulike måter: Det er kort vei opp i skogen med sykkel, og musikkstudioet ligger heller ikke langt unna. Musikk er utgangspunkt for fellesskap mellom Aizaz og hans venner, og vårt tilfeldige møte med Adil i musikkstudioet gir et innblikk i hva "gutta" deler gjennom musikk generelt og hiphop spesielt.

I denne masteroppgaven undersøker jeg tilhørighet og samhandling innenfor ulike sosiale fellesskap. Mitt fokus er på hvordan slike fellesskap sameksisterer. Jeg undersøker dette gjennom et begrep om sosiale felt tuftet på Reidar Grønhaugs (1978), og Levitt og Glick Schillers (2004) tilnærminger (se nedenfor). Utgangspunkt for masterprosjektet er en interesse for hvilken betydning innvandreres migrasjonsrelaterte, transnasjonale praksiser får for deres etterkommere.

¹ Jeg har truffet Adil tidligere, sammen med Aizaz og Mohsin. Alle tre blir introdusert nærmere i kapittel 3.

Det er flere aspekter ved den norskpakistanske 'innvandrerguppen'², som gjør at jeg retter fokus mot nettopp disse etterkommerne. Denne 'innvandrerguppen' har vært representert i Norge relativt lenge – de første pakistanske arbeidsmigrantene kom til Norge allerede i 1967 (Østberg 2003:20; Erdal 2012:30-31). Dette medfører at en stor andel av 'gruppen' er norskfødte med innvandrerforeldre. Av 32737 personer totalt er 14844 etterkommere (SSB 2012).

Den pakistanske 'innvandrerguppen' har relativt mye kontakt til sitt opprinnelsesland. Den transnasjonale kontakten innbefatter mange ulike praksiser. Litt over en tredjedel av utvalget i en SSB-undersøkelse fra 2008 oppga at de hadde bolig og/eller eide jord i Pakistan, og 87% oppga at de hadde besøkt opprinnelseslandet innenfor de siste fem år (Blom 2008:34-39). Sammenlignet med andre 'innvandrergupper' i Norge er personer med pakistansk bakgrunn de mest endogame innenfor 'gruppen' (Sajjad 2012:77), og slike ekteskap anses å være sentrale i reproduksjon av transnasjonale relasjoner (Østberg 2003:184; Ballard 1990:240; Rytter 2012:587). Samtidig har 'gruppen' det Blom kaller "høy grad av samhørighet" med Norge – utvalget i undersøkelsen føler seg svært tilknyttet landet de er bosatt i (Blom 2008:34-39).³

Integrasjon og transnasjonalisme kan betraktes som stående i et spenningsforhold: Nedtrappes kontakt til opprinnelseslandet i takt med gradvis integrasjon (Levitt & Waters 2002b:5, 15; Rytter 2010:601)? Går transnasjonal interaksjon med opprinnelseslandet på bekostning av integrasjon i oppholdslandet (Blom 2008; Erdal 2012:32)? Den pakistanske innvandrerguppen utfordrer slik logikk gjennom sin praksis. 'Integrasjon', uansett hvordan man måtte definere begrepet, kan ikke antas å være en lineær prosess - virkeligheten er mer sammensatt. En viktig innvending til integrasjonsperspektivet er at det er metodologisk nasjonalistisk (Glick Schiller & Wimmer 2003): Det er de nasjonalstatlige rammene som muliggjør synet på transnasjonalisme som en trussel mot samfunnsordenen. Skifter vi ut dette perspektivet med en transnasjonal innfallsvinkel, kan spørsmålet formuleres annerledes: Hvorfor gir det mening for mennesker som bor, og på forskjellige måter deltar i, det norske samfunnet å også ha tilhørigheter og praksiser som strekker seg ut over landegrensene? Stilles spørsmålet slik fremstår fenomenet som langt mindre motsetningsfylt.

² Jeg skriver 'innvandrerguppe' i hermetegn fordi begrepet er problematisk. Etterkommere kan ikke betraktes som innvandrere og personer i Norge med pakistansk bakgrunn er ikke en gruppe, men en kategori.

³ Skalaen for grad av samhørighet gikk fra 1 til 7. Den vietnamesiske 'innvandrerguppen' lå øverst med et snitt på 5,9 etterfulgt av personer med bakgrunn fra Sri Lanka og Pakistan med 5,6 (Blom 2008).

I denne studien anlegger jeg et transnasjonalt perspektiv, og åpner dermed for at praksis og tilhørighet kan krysse landegrenser (Levitt 2012:495). Til nå har jeg gjengitt informasjon om 'innvandrerguppen' som helhet. Men hvordan er etterkommerne posisjonert i forhold til foreldregenerasjonen? Har slike transnasjonale praksiser en like viktig plass i deres liv? Disse personene har i større eller mindre grad vokst opp med foreldregenerasjonens transnasjonale kontakt. Samtidig har det norske samfunnet har skapt rammer for hverdagslivet. Pakistan er, som Aizaz sier, foreldrenes hjemland. For ham er turen til Pakistan som å reise til Thailand på ferie. Etter noen uker savner han hverdagslivet i Norge – stedene, maten han liker og vennene i nærmiljøet. Slik jeg ser det må den eventuelle betydningen av sosiale fellesskap knyttet til foreldrenes migrasjon ses i sammenheng med andre sosiale fellesskap i etterkommernes hverdagsliv. Jeg formulerer dermed oppgavens problemstilling slik: *Har migrasjonsrelaterte sosiale felt en betydning i unge voksne norskpakistaneres hverdagsliv? Hvordan sameksisterer disse eventuelt med andre sosiale felt?*

'Betydning' rommer her både *væren*, forstått som sosial interaksjon og praksiser i et sosialt felt, og *tilhørighet* forstått som opplevelsen av å høre til i et slikt fellesskap (Levitt & Glick Schiller 2004:1010). Jeg vil besvare denne problemstillingen gjennom å trekke ut sosiale felt fra empirien. *Umma*⁴, hiphop og lokalitet behandles som separate sosiale felt. I tillegg skiller jeg mellom to migrasjonsrelaterte sosiale felt: Den transnasjonale familien, samt et bredere migrasjonsrelatert sosialt felt som også rommer relasjoner som ikke er familiære. Disse feltene er selvsagt ikke skilt fra hverandre og objektivt avleselige empirisk. Det er mitt valg å differensiere mellom og trekke frem nettopp disse feltene. De må dermed betraktes som analytiske konstruksjoner (Grønhaug 1978:81; Toje & Ødegaard 2010:235). Samtidig er de empirisk fundert: Feltarbeidet ga meg erfaring med hvilke fellesskap som er betydningsfulle for forskningsdeltagerne. Etableringen av flere felt gir mulighet til å undersøke deres sameksistens. De kan betraktes som overlappende eller parallelle - forholdet mellom dem kan være uproblematisk eller konfliktfylt.

Oppgavens oppbygning

I dette introduksjonskapittelet presenterer jeg mitt teoretiske rammeverk, tidligere forskning på feltet, samt sted og migrasjonskontekst. I kapittel 2 presenteres metoden som ligger til grunn for mitt materiale, inklusive en diskusjon av etiske implikasjoner ved denne. Den empiriske analysedelen består av tre kapitler, samt et lengre avslutningskapittel. De tre kapitlene snakker

⁴ Det muslimske fellesskap, se f.eks. Schmidt (2004).

implisitt og på forskjellig måte til hovedproblemstillingen, gjennom at ulike sosiale relasjoner og opplevelser av tilhørighet drøftes. Feltperspektivet er implisitt gjennom denne delen - det gjøres ikke eksplisitt før i siste kapittel. Der gjør jeg et tilbakeblikk på analysedelen, hvor jeg, gjennom å bruke flerfeltstilmærmingen på noen av casene, betrakter hvordan sosiale fellesskap kan sameksistere.

I kapittel 3 undersøker jeg forholdet mellom fire mannlige forskningsdeltageres ulike tilhørigheter, og utgangspunkt for analysen er deres felles interesse for hiphop. Jeg spør hvordan tilhørighetene sameksisterer i deres hverdagsliv. Jeg viser hvordan hiphop, i kraft av å være et flertydig referansepunkt, kan betraktes som en ressurs. I kapittel 4 presenterer jeg forskningsdeltageres refleksjoner om fremtidig ekteskap. Jeg spør hvilke verdi-, norm- og/eller praksisforståelser forskningsdeltagerne vektlegger når de forestiller seg en fremtidig ektefelle. Jeg viser i løpet av kapittelet hvordan ulike prioriteringer gir ulike idéer om hva et godt ekteskap er. I kapittel 5 betrakter jeg påkledning og kroppsuttrykk som kommunikative praksiser og undersøker sammenhenger mellom sosial kontroll og synlighet. Jeg spør hvordan informantene manøvrerer i forhold til slike sanksjoner. Jeg ser sosial kontroll som et trygghets- eller kontinuitetsarbeid for en gitt idé om 'gruppe'. Gjennom å sammenligne norsk og britisk kontekst viser jeg at innholdet 'gruppen' er tuftet på ikke er entydig.

Transnasjonalisme og sosiale felt

At et fenomen er transnasjonalt betyr ganske enkelt at det strekker seg på tvers av landegrenser (Vertovec 2009:1-2). Begrepet 'transnasjonal' er, som Peggy Levitt skriver, ikke et substantiv men et adjektiv (Levitt 2012:495). Et gitt fenomen *kan være* transnasjonalt. En presisering av *hva* som er transnasjonalt og dernest *hva* transnasjonalismen *handler om* er nødvendig.

En del forskning på 'andregenerasjonens' transnasjonalisme har tatt utgangspunkt i et spørsmål om kontinuitet versus endring (se f.eks. Levitt & Waters 2002a). Implisitt er antagelser om at de *enten* vil videreføre *eller* bryte med foreldregenerasjonens praksis. Men er det nødvendigvis gitt at etterkommernes eventuelle transnasjonalisme handler om *det samme* som foreldregenerasjonens (Levitt 2009:1239; Aarset forestående; Jacobsen 2011)? Aarset undersøker eventuelle "(re)orienteringer" mot Pakistan blant sine norskfødte forskningsdeltagere med pakistansk bakgrunn (Aarset forestående:14). Det er ikke gitt at det er en orientering *tilbake* mot noe kjent - hun åpner for at det kan være *en ny* eller *annen* form for orientering.

Peggy Levitt og Nina Glick Schiller betrakter i artikkelen ”Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society” sosiale nettverk gjennom en felttilnærming (2004). Både sosial interaksjon og uttrykk for tilhørighet innlemmes i felt gjennom deres begrep om *ways of being* og *ways of belonging* (2004). Disse begrepene, samt felttilnærmingen er teoretisk utgangspunkt for min analyse. Jeg oversetter *being* og *belonging* med væren og tilhørighet (jf. Andersson, Jacobsen, Rogstad og Vestel 2012:204). Uttrykk for tilhørighet er måter å handle på som viser tilhørighet til et felt. Verken praksis eller tilhørighet er definert i artikkelen, men jeg forstår forfatterne dithen at tilhørighet er en bevissthet med en emosjonell dimensjon som kan uttrykkes både språklig og gjennom f.eks. å heise et flagg eller å lage en spesifikk type mat. Uttrykk for væren er konkrete praksiser, måter å samhandle på innenfor sosiale felt (Levitt & Glick Schiller 2004:1010-1011). Væren og tilhørighet påvirker hverandre og skillet mellom dem kan i praksis være uklart (Aarset forestående). Tilhørighet kan ha innvirkning på personers handlinger og sosiale relasjoner i hverdagslivet, samtidig som slike praksiser kan skape og forsterke tilhørighet. Distinksjonen skaper likevel et fruktbart rom for at det er *ulike måter* å inngå i felt på.

Levitt og Glick Schiller skriver seg inn i en migrasjonsforskningsdebatt, men argumenterer for feltperspektivets relevans for studier av sosiale nettverk generelt: Ikke alle felt har transnasjonal utstrekning – noen er også innenfor nasjonale grenser (Levitt & Glick Schiller 2004:1009). Jeg bygger på disse innsiktene, og konkretiserer dem ytterligere ved hjelp av Reidar Grønhaugs flerfeltstiltærming, slik den fremgår i artikkelen ”Scale as a variable in analysis: Fields in social organization in Herat, Northwest Afghanistan” (1978). Grønhaug tar utgangspunkt i sosiale felt av ulik skala for studier av sosialt liv generelt. Han tar gjennom sin induktive tiltærming ingen feltenheter for gitt. Alt fra små lokaliteter til felt av større skala må avdekkes empirisk. Jeg ser hans tiltærming som fruktbar for å gripe det Levitt og Glick Schiller kaller *simultaneity*: Samtidig inkorporasjon i ulike sosiale felt (Levitt & Glick Schiller 2004; Glick Schiller 2008:10).

Sosiale felt - praksis- og meningsdimensjoner

Grønhaugs sosiale felt er: ”en ansamling sosiale forbindelser, som er formet av komplementære rollesett, interaksjon og kommunikasjonsformer” (Grønhaug i Toje & Ødegaard 2010:224). Også Levitt og Glick Schiller betrakter felt som nettverk av sosiale relasjoner (2004:1009). På hvilke måter kan mennesker da inngå i slike forbindelsesnettverk? Med hensyn til væren skiller Levitt og

Glick Schiller eksplisitt mellom indirekte og direkte relasjoner: En person kan f.eks. holde seg oppdatert om familiemedlemmer utenlands *via* en tredjeperson (2004:1009). Også Grønhaugs fokus innbefatter både direkte og indirekte former for væren (Grønhaug 1978:121). Grønhaug var elev av Barth og den prosessanalytiske tilnærmingen preger hans artikkel: Han vier lite oppmerksomhet til meningsaspekter ved deltagelse i felt.⁵ Her skiller han seg fra Levitt og Glick Schiller som inkorporerer en meningsdimensjon gjennom begrepet *belonging*/tilhørighet.

Å spise en matrett kan i følge Levitt og Glick Schiller være uttrykk for tilhørighet til et felt (2004:1010-1011). Ut fra dette kan man forestille seg at det kan gå inflasjon i transnasjonalismebegrepet – alt og ingenting kan være 'transnasjonalt' (Levitt & Waters 2002b:5). Schmidt påpeker denne tendensen innenfor forskningen på *umma*-fellesskapet: Ideen om at *umma* er et transnasjonalt fenomen er opplest og vedtatt blant forskere, hevder hun, men påstanden er ikke tilstrekkelig belagt empirisk (Schmidt 2005). *Umma* er en transnasjonal ideologi og forestilling – men ideologi leder ikke nødvendigvis til praksis (Schmidt 2005:578). Omvendt kan en spørre seg om noe går tapt om vi utelukkende skulle konsentrere oss om praksis og konkret mellommenneskelig interaksjon?

Både tilhørighetsbegrepet og idéen om indirekte former for væren åpner for 'latente' sider ved deltagelse innenfor sosiale felt. Levitt og Glick Schillers definisjon er bred, og kan føre til tendenser som den Schmidt beskriver. Likevel mener jeg den er fruktbar, kanskje spesielt i forskning på etterkommere av migranter (Levitt 2009; Levitt & Waters 2002a). Det blir mulig å se for seg inkorporasjon i et nettverk, uten at dette nødvendigvis dominerer dagliglivet fra én dag til den neste (Levitt 2009; Levitt 2002; Andersson et al. 2012). Levitt og Glick Schillers poeng er blant annet at påvisning av en persons tilhørighet innenfor et felt gjør det mulig å forutse fremtidig aktivt delaktig væren (2004:1011).

Feltene i denne oppgaven kan ha større utstrekning enn en enkelt lokalitet. Samtidig ønsker jeg ikke å etablere andre analytiske 'nivåer' enn det lokale (Tsing 2002). Inspirert av Robertson betegner Eriksen en slik tilnærming med begrepet 'glokal' (Eriksen 2007:2; Robertson 1995). Innenfor litteraturen om hiphop finner jeg derimot en tendens til at 'glokal' brukes slik at 'det

⁵ I sin omtale av Grønhaugs øvrige arbeider trekker både Vike og Toje og Ødegaard frem Grønhaugs interesse for Peirciansk semiotikk og hans arbeid for å innlemme symbolske dimensjoner i feltteorien (Toje & Ødegaard 2010:224; Vike 2010:217-218). Gapet mellom de ovennevnte tilnærmingene er altså ikke så stort som det kan synes.

globale' fremstår som et autonomt nivå (se Sernhede og Söderman 2011:21; Krogh og Pedersen 2008b:12). Slik jeg ser det finnes ingen 'uberørt' global hiphop som siden fortolkes og 'lokaliseres' på ulike steder. Det finnes derimot en tilnærmet delt kunnskap om rapperen Tupacs liv og virke, eller om hva som gir kredibilitet. Slike ideer betrakter jeg som referansepunkter som det kan vises til gjennom tegn og tale i konkret interaksjon og som gjennom ulike medier distribueres over store deler av verden.

I denne sammenhengen finner jeg begrepet *imagined communities* (Anderson 2006) og det beslektede *imaginaries* nyttig (Andersson 2010; Jacobsen 2011, se også Gullestad 2006; Werbner 2002). Konkret interaksjon er ikke påkrevd for at et fellesskap skal eksistere, forestillinger kan konstituere fellesskap (Anderson 2006). De fleste fellesskap med en skala større enn et nabolag er forestilt, fastslår Anderson, og kanskje har til og med nabolaget elementer av forestilthet ved seg (2006:6). Personer "forestiller seg seg selv hinsides det lokale" og dette har innvirkning både på selvforståelser og konkret praksis (Jacobsen 2011:32, 33 min oversettelse). Også her kan det innvendes at begrepet 'imagined' kan kompensere for manglende empirisk evidens (Hage 2005). Jeg mener Levitt og Glick Schillers distinksjon mellom væren og tilhørighet er et godt verktøy for å motvirke slike analytiske svakheter: Det blir mulig å spørre hvordan mening, forestilling og samhandling eventuelt virker sammen i dannelse og reproduksjon av sosiale fellesskap.

Umma, hiphop og de to migrasjonsrelaterte sosiale feltene kan alle ses som sosiale fellesskap, med både forestilte og konkrete dimensjoner. Det *kan* også lokaliteten, men den behøver ikke å være grunnlag for fellesskap. Lokaliteten har relevans, fordi relasjoner og tilhørigheter alltid vil være lokaliserte. Men hvilken betydning lokaliteten har, og om den er kilde til fellesskap, er et empirisk spørsmål.

Sosiale felt - interne relasjoner

Grønhaug skriver: "Sosiale relasjoner er knyttet sammen i den sosiale person på den måte at et antall roller er samlet i personen som er del av den totalitet av felt som til sammen utgjør *vedkommendes samfunn*" (1978:118, min oversettelse og utheving). Ideen om "en persons samfunn" kan umiddelbart virke paradoksal, men perspektivet er nyttig: Det skaper rom for individuell agens i relasjon til ulike kollektiver, uten at kollektivene fremstår som enhetlige, avgrensede eller totale.

Gjennom feltperspektivet kan verdier, normer og praksiser betraktes som tilnærmet delt innenfor et gitt fellesskap, for eksempel familien. Samtidig kan en person inngå i andre felt med andre sentrale norm-, verdi- og praksisforståelser hvor familien ikke inngår, eller har en mer perifer rolle. Med Grønhaug kan det sies slik at jeg legger personers delvis overlappende ”individuelle samfunn” til grunn for analysen (Grønhaug 1978:118). Med feltperspektivet kan totale kulturforklaringer unngås (Berg, Flemmen & Gullikstad 2010): De gjør det mulig å *tematisere* mine informantere pakistanske bakgrunn uten å *redusere* dem til den samme bakgrunnen.

Perspektivet på verdier, normer og praksiser som *tilnærmet delt* er inspirert av Viggo Vestels Peircianske utgangspunkt i doktoravhandlingen *A community of differences* (2004). Tegn fortolkes av situerte mennesker, skriver Vestel (2004:93-94). En kan dermed forestille seg at en rekke kollektive ulikhetsakser som alder, kjønn, klasse og etnisitet påvirker hvordan tegn forstås og distribueres (Levitt & Glick Schiller 2004:1009). Samtidig posisjonerer også mer individuelle erfaringer fortolkeren (Vestel 2004:93-94). Dette skaper rom både for misforståelser, parallelle forståelser, kreativitet og endring. Forståelsen åpner altså for heterogene fellesskap. Jeg konseptualiserer sosiale felts innhold og særegenhet på denne måten. Forutsetningen for at det skal være fruktbart å anlegge et feltperspektiv på et sosialt fenomen blir dermed at noe – verdier, normer eller praksisforståelser – *oppleves å være delt* av menneskene som inngår i feltet. Et felts verdier og normsett kan oppleves forskjellig av ulike personer. Dermed vil et felts grenser, og dets overlappinger, sameksistens og konflikter med andre felt også kunne variere mellom mennesker.

Stabilisering og fleksibilitet

To variabler er underliggende og potensielt problemskapende for ideer om likhet/forskjell. Slike forestillinger er avhengige av enighet om hvilke forskjeller som har relevans i den aktuelle sammenhengen: Etnisk ulikhet kan for eksempel komme i skyggen av et religiøst fellesskap. I tillegg er det et spørsmål om relevant abstraksjonsnivå (Jacobsen 2011:36-37): Er alle norske, eller er noen bergensere og andre trøndere? Begrepsparet likhet/forskjell strukturerer kapittel 3, 4, og 5. Jeg setter meg ikke fore å vurdere hvorvidt noe er forskjellig eller likt, men drøfter måter å begrepsfeste og gi mening til forskjell som erfaring.

Jeg utforsker sosial klassifikasjon og posisjonering som prosesser og undersøker rammene slike prosesser skjer innenfor. Velger og navigerer en aktør fritt blant posisjoner og referansepunkter for tilhørighet? Mange forskere har rettet fokus mot forhandlingsprosesser. Slik har de mer eller

mindre eksplisitt undersøkt hvordan etniske og/eller religiøse minoritetspersoner forhandler posisjoner/temaer innenfor gitte strukturer eller handlingsrom, og hvordan slike forhandlinger leder til betingede valg (se f.eks. Hoem 2007; Aarset 2006; Østberg 2003; Bredal 2006). I likhet med disse bidragene legger jeg til grunn at valg er betingede. Jeg diskuterer særlig kjønnede forskjeller, men også ulikhetsakser som alder og etnisitet.⁶ Min forståelse av etnisitet er tuftet på Fredrik Barths: Det er grensedragning og -opprettholdelse, og ikke "the cultural stuff" som skaper etnisk ulikhet (Barth 1994).

Jeg retter samtidig fokus mot hva kategoribruk gjør med den verden vi ser. Hvilken verden trer frem gjennom kategoriene? Hvordan bidrar de til vurdering og fortolkning av egen situasjon? Jeg betrakter kategoribrukens effekt som enten *fleksibilitetsgivende* eller *stabiliserende*, og viser hvordan begge effekter kan anses som verdifulle avhengig av kontekst. Jeg betrakter kategorier som verktøy: De forenkler, hjelper en til å forstå og se klarere (-på godt og vondt, jf. Gullestad 2002). Dette skyldes at andre potensielle måter å forstå på forsvinner (se f.eks. Gullestad 2002:43). Måter å forstå på er langt fra ubegrensede, ettersom kategorier legger rammer for hvordan verden *kan* oppfattes (Jacobsen 2011:49; Gullestad 2002). Mitt syn er at vi innenfor et posisjonert handlingsrom, ordner verden på måter som er meningsfulle med hensyn til vårt ståsted, vår fortid og den fremtiden vi forestiller oss. Jeg undersøker hvilke ståsteder/posisjoner og livsløp som forestilles som ønskelige og skapes med utgangspunkt i informantenes måte å ordne verden på.

Jeg konseptualiserer 'det ønskelige' med utgangspunkt i de potensielt motstridende verdiene *frihet* og *trygghet*, som jeg igjen setter i sammenheng med effektene stabilisering og fleksibilitet. Thomas Hylland Eriksen diskuterer trygghetsbegrepet i boken *Trygghet* (2006). Å være trygg impliserer forutsigbarhet, kontinuitet og tydelige rammer for tilhørighet (Eriksen 2006:11). Eriksen betrakter behovet for trygghet som allmenngyldig. Samtidig blir behovet mer prekært i noen sammenhenger, for eksempel i en minoritetssituasjon der fellesskapet oppleves å være under press (Eriksen 2006:18; Døving 2006:187-204).

Både risiko og frihet kan tenkes som motpoler til trygghetsbegrepet (Eriksen 2006:14). I empirien påviser jeg ulike spenninger mellom trygghet på den ene side og risiko/frihet på den annen. Jeg

⁶ Klasse er ikke en sentral dimensjon i denne analysen. Se redegjørelsen for utvalg for en presentasjon av utdanning og bosituasjon blant informantene.

diskuterer blant annet 'pakistanskhet' og 'norskhet' som måter å navigere i forhold til og gi mening til ulike norm-, verdi- og praksissett. Slik etnisk klassifikasjon kan virke stabiliserende. Stabilisering betrakter jeg som trygghetsgivende, og da er tryggheten en opposisjon til risiko eller usikkerhet. Klassifisering og klare rammer gjør egen tilhørighet og tilværelse forståelig: Den fremstår som sikrere og tryggere. Forståelser av islam kan gi fleksibilitet ved at de legitimerer avvik fra en 'pakistansk' måte å handle på. Slik skapes rom for alternative forståelser og praksiser som igjen kan betraktes som positivt ladet, fordi det gir frihet.

Generasjon og kritiske hendelser

Oppgavens utvalg er basert på generasjon: Forskningsdeltagerne er etterkommere av generasjonen som innvandret til Norge på 1970-tallet. Jeg ønsket kontakt både med barn og de få innenfor aldersgruppen som er barnebarn av denne generasjonen. To av forskningsdeltagerne så på seg selv som tredje generasjon i Norge. Bilals mor kom til Norge som spedbarn sammen med sine foreldre. Bilals far utvandret i tenårene sammen med familien sin til England. Ekteskapet mellom Bilals foreldre var dermed transnasjonalt – norskengelsk. Sarahs far kom til Norge i tenårene sammen med hennes besteforeldre – hun ser det slik at han er oppvokst i Norge. Sarahs mor kom til Norge fra Pakistan gjennom ekteskapet med hennes far.

Statistisk ville Bilal og Sarah blitt regnet som norskfødte med innvandrerforeldre, men de opplever at deres situasjon er annerledes og markerer dette gjennom tredjegerasjonsbetegnelsen. Også flere av de andre deltagerne opplevde seg forskjellige fra sine eldre søsken, til tross for at de er del av samme generasjon. Eksemplene viser at en klar inndeling etter generasjonskriterier ikke alltid er like enkel. I den amerikanske konteksten tyr man til pussige begreper som "1.5-generasjon" for bedre å gripe nyansene (Levitt & Waters 2002b:6). Kanskje er ikke alltid personers fødested den mest relevante forskjellen for å forstå ulike livsløp og minoritetssituasjoner? Jeg diskuterer dette temaet i kapittel 4, samt i avslutningskapittelet.

I denne drøftelsen benytter jeg begrepet *critical events* eller kritiske hendelser. Begrepet retter fokus mot hvordan hendelser skaper endring og utvikling i et livsløp – for personen det angår er det en opplevelse av et "før" og et "etter" en slik hendelse (Andersson et al. 2012:13). Forfatterne i boken *Kritiske hendelser - nye stemmer* (2012) definerer en kritisk hendelse som en hendelse med "et særlig potensial til å skape nye referanser, ny forståelse, nye identifikasjoner og nye

skillelinjer” (Andersson et al. 2012:13, se også Das 1995:5-6). Disse hendelsene kan være personlige, familiære eller mer vidtrekkende (Andersson et al. 2012:13).

Landbakgrunn som utvalgskriterium

Utvalget i denne oppgaven er basert på landbakgrunn. Dette valget er ikke uproblematisk. En slik tilnærming er blitt omtalt som metodologisk etnisitet (Glick Schiller 2008) og som primordialistisk (Anthias 1998). Kritikerne hevder dette medfører at etnisitet og ’røtter’ får forrang som viktigste dimensjoner ved dannelse av tilhørighet og nettverk (Anthias 1998). En slik prioritering kan betraktes som enda mer misvisende, for ikke å si marginaliserende, når det ikke er migranter selv, men deres etterkommere som studeres (Andersson 2010:8).

Flere forskere staker ut alternative tilnærminger til den såkalte ’andregenerasjonen’.

Populærkulturelle uttrykk er én innfallsvinkel (Vestel 2004). Kritiske hendelser (Andersson et al. 2012; Andersson 2010) eller forståelser og videreutvikling av religiøs praksis (Jacobsen 2011) er andre tematiske fokus. Innsiktene er viktige og tilnærmingene interessante. Jeg ønsker likevel å åpne for at en fusjon mellom disse perspektivene og utvalg som er basert på landbakgrunn også kan være fruktbar. Kanskje er forskeren i en slik sammenheng dømt til å overvurdere landbakgrunnen og foreldregenerasjonens betydning. Dette er i alle fall en utfordring som krever en refleksiv tilnærming. Kanskje er det mulig å gjøre en mer balansert fremstilling der andre referansepunkter for identifikasjon og tilhørighet også kan integreres? Denne oppgaven kan betraktes som et forsøk på sistnevnte. I siste instans er det opp til leseren å vurdere hvorvidt dette lykkes.

Tidligere forskning

Det eksisterer et bredt utvalg litteratur med relevans for mitt prosjekt. Jeg støtter meg på forskning gjort på personer med pakistansk bakgrunn i en norsk kontekst. Viktige bidrag er: Bjørg Moens avhandling om norskpakistanske kvinners transnasjonale hverdagsliv, Sissel Østbergs studie av norskpakistanske barn og unge med fokus på religion og hverdagsliv (Østberg 2003), Thomas Walles avhandling om norskpakistanske menn, maskulinitet og sport (Walle 2011) og Torunn Sajjads studie av genetisk veiledning med utgangspunkt i møtet mellom hjelpeapparatet og norskpakistanske familier med barn med funksjonshemming (Sajjad 2012).

Like sentral for prosjektet er litteraturen om ungdom og unge voksne med ulike minoritetstilørigheter. Annick Prieur (2004), Mette Andersson (2010) og Anja Bredal (2006) er eksempler på forskere som har undersøkt unges situasjon med deres innvandrers- eller landbakgrunn som utvalgskriterium. Prieur undersøker ”betydningen av innvandrerbakgrunn”, Bredals fokus er arrangerte ekteskap blant personer og familier med sørasiatisk bakgrunn, mens Anderssons er på hva andregjøring medfører for minoritetspersoners forståelse av egen situasjon. Monica Aarset (2006) og Christine Jacobsen (2002; 2011) tar i sine studier utgangspunkt i unge muslimers religiøse tilørighet. Sveinung Sandberg og Willy Pedersens studie (2006), samt Viggo Vestels doktoravhandling (2004) tar utgangspunkt i sted. Pedersen og Sandbergs fokus er området langs Akerselva i Oslo. Her undersøker de situasjonen til dem som holder til her. Mange har flyktninge- eller annen minoritetsbakgrunn. Vestel tar utgangspunkt i en ungdomsklubb og undersøker samspill blant annet mellom ulike landbakgrunner og populærkulturelle uttrykk. Pedersen og Vestel har også samarbeidet om en studie av unge menn med pakistansk bakgrunn, maskulinitet og seksualitet (2005).

Jeg støtter meg også på europeisk forskning på immigranter fra Pakistan og deres etterkommere. Britisk forskning, representert ved Alison Shaw (2000), Katharine Charsley (2005a; 2005b; 2007) og Pnina Werbner (2002), gir nyttig bakgrunnsinformasjon om ulike aspekter ved pakistanske migranternes situasjon, som ekteskap eller transnasjonale relasjoner og bevisstheter. Fra den danske konteksten trekker jeg særlig på Mikkel Rytters arbeid (2003; 2010; 2012). Han retter, i likhet med min studie, i hovedsak fokus på etterkommernes situasjon.

Dansk og britisk migrasjonskontekst har mye til felles med den norske fordi internasjonal kjedemigrasjon skapte bånd mellom den pakistanske ’innvandrerbefolkningen’ i de tre landene (Sajjad 2012:75; Rytter 2010:602; Erdal 2012:29). Samtidig er det forskjeller: Den danske immigrasjonslovgivningen er mer restriktiv enn den norske. Den danske ’innvandrergruppen’ har dermed andre rammebetingelser for transnasjonal familieetablering (Rytter 2012). Befolkningen med pakistansk bakgrunn innvandret i omlag samme tidsrom til Danmark og Norge (Rytter 2010:602), mens den første generasjonen pakistanske innvandrere kom til England nesten 20 år tidligere (Werbner 2002:32). Dermed er den britiske migrasjonskonteksten ikke alltid sammenlignbar med Norge og Norden.

Migrasjon og geografisk kontekst

De første immigrantene fra Pakistan kom til Norge i 1967 (Erdal 2012:30). I all hovedsak var immigrantene som ankom frem til den såkalte ”invandringsstoppen” i 1975 menn. De fleste hadde bakgrunn fra middelklassen i regionen Punjab Nordøst i Pakistan og de kom til Norge som arbeidsinnvandrere gjennom kjedemigrasjon (Aase 1979; Sajjad 2012: 73-74; Erdal 2012: 30).⁷ Årsak til innvandringen var altså i hovedsak mangel på arbeid i Pakistan, og på 70-tallet var migrasjonen betraktet som en midlertidig utreise til gagn for familien og lokalsamfunnet (Østberg 2003:189; Aase 1979). I løpet av åttitallet forandret dette bildet seg. Kvinnene kom etterhvert etter gjennom familiegjenforening, og da barna kom innså familiene etter hvert at de ville bli værende i Norge for godt (Østberg 2003). Mange bosatte seg i Oslo-området som har vært åsted for mitt feltarbeid. I dag bor 67 prosent av ’innvandrerguppen’ i Oslo og ytterligere 16 prosent i Akershus (Høydahl 2013).

Der det på landsbasis er en innvandrerbefolkning på 14,1 % finner vi i Oslo hele 30 % (SSB 2013). Oslo fremstår dermed som mer etnisk mangfoldig enn andre byer i Norge. Dette etniske mangfoldet er ikke jevnt fordelt over de ulike bydelene. Den pakistanske ’innvandrerguppen’ er i likhet med andre ’ikke-vestlige innvandrergupper’ hovedsakelig bosatt øst for Akerselva. Hovedvekten ligger på bydelene Stovner og Alna, samt i bydel Søndre Nordstrand (IMDi 2007). Slike forskjeller indikerer at bydeler kan ha vel så stor betydning som ramme for oppvekst og hverdagsliv som en by sett under ett. Også gater, nabolag og blokkoppganger utgjør ’steder i stedet’ - avgrenset både gjennom samhandlingsnettverk og den betydning de gis av menneskene som bruker dem (Candea 2007:177; Ingold 2000; Grønhaug 1978). Etnisk mangfold kan virke inn på hvordan tilhørighet til sted formes. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 3, samt i avslutningskapittelet.

Geografisk kontekst er altså langt fra å være en selvforklarende størrelse. Mitt temadefinerte felt kompliserer en slik redegjørelse ytterligere (Frøystad 2003:45-46). Oslo var utgangspunkt for feltarbeidet, men dette var ingen kategorisk avgrensning. Jeg definerte feltet ut fra en kategori mennesker og et utvalg temaer, og fulgte dem. Jeg har vært åpen for å forflytte meg til andre byer og land. Jeg grep muligheten til å besøke en informant i London, da jeg så det som relevant for problemstillingen. Jeg har heller ikke stilt krav om at forskningsdeltagerne skulle være født og

⁷ Det ser samtidig ut til at bildet i dag er mer sammensatt med hensyn til regionale bakgrunner. Slike detaljer fremgår ikke av den ovennevnte SSB-rapporten (Blom 2008), men diskuteres av Sajjad (2012:75) og nevnes av Erdal (2012:31).

oppvokst innenfor Oslos bygrenser. Rashida, som introduseres i kapittel 5, er oppvokst i en by på Sørlandet. 18 år gamle Syed flyttet i tenårene fra Oslo øst til et tettsted i Akershus sammen med familien. Han opplevde livet på de to stedene som ulikt på mange måter, og reflekterte dermed omkring steders betydning for oppvekstvilkår og dagligliv. Med hensyn til problemstillingen så jeg dette som interessante perspektiver.

Gjennom mitt feltarbeid har jeg befunnet meg i mange kjente områder - steder som inngår i min daglige bruk av byen. Jeg har hatt møter med informanter i mitt eget nabolag, og vi kunne treffes tilfeldig på 37-bussen som jeg bruker for å komme meg til sentrum. Jeg har i tillegg besøkt flere bydeler og nabolag for første gang. Interessant er også at områder jeg i utgangspunktet så på som velkjente, viste seg å romme nye steder. Et eksempel er en moské jeg besøkte sammen med en informant. Den ligger på Vålerenga, omtrent fem minutters gange fra der jeg bor. Jeg går ofte tur i parken og det omkringliggende området, men jeg har ikke visst at det unnselige murbygget på andre siden av jernbanelinjen rommer en moské. Å bevege seg inn på Oslo S med en informant er også en annen stedsopplevelse enn om jeg går dit alene. Jeg fokuserer på deltageren, og lar vedkommendes ærend styre hvor vi går. Slike erfaringer gjør at en stedsbeskrivelse er vanskelig å løsrive fra andre etnografiske beskrivelser (Ingold 2000). Jeg vil dermed forsøke å gjøre sted til et gjennomgående element i analysen, fremfor å gjøre en uttømmende redegjørelse her.

Kapittel 2: Metode

Denne masteroppgaven er en kvalitativ analyse basert på feltarbeid utført i perioden januar til august 2012. Jeg har benyttet følgende datainnsamlingsteknikker: Deltagende observasjon og halvstrukturerte intervjuer, samt mer uformelle samtaler og et fokusgruppeintervju. Fire oppfølgingsamtaler ble også utført parallelt med oppgaveskriving høsten 2012 og våren 2013. I perioden bodde jeg hjemme i leiligheten min i bydel Gamle Oslo, og feltarbeidet foregikk i all hovedsak på ulike steder innenfor Oslo by: Der forskningsdeltagerne var bosatt, eller på andre arenaer som var del av deres hverdag.

Rekruttering og tilgang

Jeg gikk i gang med rekrutteringsarbeidet rett over nyttår 2012. Før jul hadde jeg et par møter med personer som ville hjelpe meg med kontaktformidling, og på nyåret tok jeg opp igjen denne kontakten. I januar ble mye tid brukt på e-poster og telefonsamtaler, og gleden var stor 16. januar da to personer meldte sin interesse for å delta i prosjektet. Disse ble rekruttert gjennom en generell forespørsel jeg sendte til forskjellige foreninger, organisasjoner og aktivitetssteder for ungdom. Omlag halvparten av informantene er rekruttert på denne måten. Resten har jeg kommet i kontakt med gjennom nettverket mitt. Jeg har gått via venner, eller fått tips om personer for deretter å kontakte dem selv.

Jeg har vært sammen med de informantene som til enhver tid har hatt anledning og samtidig jobbet for å utvide nettverket mitt. Mange av deltagerne har vært utilgjengelige i relativt lange perioder grunnet jobb, reiser, eksamenstid eller deadlines. Der jeg har flere informanter som kjenner hverandre har jeg innledet kontakt med dem samtidig. Det er totalt seks personer, fordelt på to grupper på tre, i utvalget som kjenner hverandre. Jeg spurte ofte forskningsdeltagerne om de kunne formidle kontakt til andre mulige informanter, men dette ledet ikke til nye kontakter. De fleste deltagerne er rekruttert én og én. Det er fordeler og ulemper ved dette. Jeg tror det har medført færre dilemmaer omkring konfidensialitet og anonymitet. Vi kunne i fortrolighet bli enige om hvordan vi skulle fortelle omgivelsene om relasjonen vår. Samtidig er nettverk i seg selv gode kilder til data. At jeg har kommet i kontakt med mange deltagere enkeltvis har kanskje gjort tilgang på samhandlingsdata vanskeligere.

Når jeg fikk mulighet til å presentere prosjektet for personer i målgruppen, var de aller fleste interessert i å delta. Mange ganger tok det tid å komme dit. I tillegg har ikke tilgangen på noen måte vært gitt etter det innledende samtykket. Å holde kontakten, spørre om et møte og spørre igjen når svaret uteblir, har vært en utfordrende del av feltarbeidet. Jeg har hele tiden måttet vurdere hvor pågående det er hensiktsmessig å være. Mitt ønske om å komme videre med prosjektet har gjort at jeg har måttet konfrontere det personlige ubehaget ved opplevelsen av å ”mase”. Arbeidet for tilgang har altså vært en uatskillelig del av feltarbeidet fra begynnelse til avsluttende fase.

Utvalg

I midten av april hadde jeg kontakt med tretten forskningsdeltagere. Jeg ville vurdert dette til å være tilstrekkelig hvis det ikke var for at utvalget besto av ti menn og tre kvinner. Det er vanskelig å forklare hvorfor kjønnskjævheten ble så stor, og jeg er fristet til å kalle det tilfeldig. Det var ikke slik at jeg oppsøkte kvinner som uttrykte at de *ikke* ønsket å delta, og jeg har heller ikke anvendt såkalt ’snøballmetode’ i et mannsdominert miljø. Uansett vurderte jeg en så stor kjønnskjævheter som lite hensiktsmessig for prosjektet. Jeg forsøkte dermed å komme i kontakt med flere kvinner i tiden etter. Dette var selvsagt en avveiningssak. Jeg ønsket å rette opp skjævheten, men samtidig kunne fokus på rekruttering gå på bekostning av kontakter som allerede var etablert. Jeg valgte å la dybden veie tyngst og endte dermed med et utvalg på totalt seksten personer: Ti menn og seks kvinner.

Disse menneskene har til felles at de har bakgrunn fra Pakistan, og er født og oppvokst i Norge.⁸ To kaller seg ”tredjegerasjon”, de fjorten øvrige er barn av generasjonen som innvandret til Norge. De er unge voksne i aldersgruppen 18-27. De er dessuten ressurssterke personer. Mange har tatt, har planer om å ta, eller er underveis i en høyere utdanning. Mange har verv eller ulike former for frivillig engasjement. Samtlige informanter var sysselsatt. Sammensetningen av personer er sannsynligvis farget av at jeg har brukt mitt eget nettverk som utgangspunkt for rekruttering. I tillegg er det fortrinnsvis ressurssterke mennesker en treffer gjennom henvendelser til organisasjoner og lignende.

⁸ Én av de mannlige informantene er født i Pakistan. Han kom til Norge som toåring. Denne informanten er ikke blant de navngitte i oppgaven.

Jeg ønsket i forkant av feltarbeidet å rekruttere et variert utvalg hva angår kjønn, utdanning, yrke og geografisk opphav, både i norsk og pakistansk kontekst. Til tross for ovennevnte bias mener jeg i noen grad å ha lykket med dette. Ca. to tredjedeler av utvalget har urban pakistansk bakgrunn, men fra en rekke ulike byer.⁹ Flere har også bakgrunn fra andre regioner enn Punjab. Representativitet er ikke et mål for dette prosjektet. Regionale tilhørigheter, samt motsetninger mellom by og land, kan ha betydning for dannelse av fellesskap. De er således av interesse for prosjektet. Det kan også nevnes at det er stor bredde med hensyn til fagretninger informantene utdanner seg innenfor, og jobbene de ferdigutdannede besitter.

Samtlige forskningsdeltagere, med unntak av to, så på seg selv som religiøse. Fjorten kalte seg muslimer i én eller annen forstand. Jeg møtte mange ulike meninger om hva som skal til for å kvalifisere til å være for eksempel 'god muslim' eller 'praktiserende muslim'. Andersson og Vassenden bruker betegnelsen kontinuum om måter å uttrykke sin muslimske religiøsitet på, og understreker slik at dette ikke er et enten-eller-spørsmål (Andersson & Vassenden 2011:583, 587). De to øvrige kom også fra muslimske familier, men hadde et ambivalent forhold til foreldrenes religiøsitet. De fleste var sunnimuslimer, men også en shiamuslim og to amediyya-muslimer er del av utvalget.

Av i alt seksten informanter var én gift og to giftet seg i løpet av feltarbeidsperioden. Før feltarbeidet hadde jeg avgrenset utvalget til ugifte i alderen 18-25, fordi det er gjort relativt lite forskning på ugifte unge voksne med pakistansk bakgrunn. Men under feltarbeidet ble det vanskelig å rettferdiggjøre hvorfor jeg ikke ønsket å snakke med gifte personer. Jeg var interessert i tanker om fremtidig ekteskap, og å snakke med noen som hadde giftet seg eller var midt i en slik prosess syntes fremfor alt interessant og nyttig. Under feltarbeidsperioden fikk jeg altså to deltagere som er gift, samt en som giftet seg sommeren 2012. Ingen av disse tre hadde etablert seg sammen med ektefellen. Eksempelene illustrerer hvordan det å bli gift kan være en lengre prosess. Et innblikk i deltagerens perspektiver på forskjellige stadier i prosessen har vært interessant.

Elleve av de seksten forskningsdeltagerne bodde hjemme hos sine foreldre. Dette må ses i sammenheng med at såpass mange var ugift. Blant personer med pakistansk bakgrunn er det

⁹ Fordelingen er omtrent den samme som i den ovennevnte SSB-rapporten (Blom 2008), selv om en større andel har bakgrunn fra storby i mitt materiale. Den tidlige immigrasjonen fra Pakistan besto hovedsakelig av personer med rural bakgrunn (se Erdal 2012:31 for en drøftning).

utbredt praksis å bo hjemme frem til ekteskapsinngåelse. Mange menn blir også boende hjemme etter inngått ekteskap, fordi virilokal bosetting er utbredt praksis (Rytter 2012). Under feltarbeidet bodde fire informanter på hybel og én bodde mesteparten av tiden på Lillehammer der han jobbet – jeg fikk vite at studier og jobb anses for å være legitime grunner til å flytte ut. Bosituasjon samt ovennevnte beskrivelse av utdannelsesnivå gir et innblikk i informantenes sosioøkonomiske posisjonering. For mange vil utfallet av deres utdanning være sosial mobilitet, da mange i foreldregenerasjonen har lavt betalte jobber (Moen 2009:72). Klasse er ikke en ulikhetsakse jeg har prioritert å kartlegge systematisk under feltarbeidet. Jeg redegjør dermed ikke utfyllende for hvordan klasse virker inn på informantenes situasjon. I løpet av analysen navngis 12 av i alt 16 forskningsdeltagere med pseudonym. Informantene introduseres nærmere i kapitlene.

Datainnsamlingsteknikker

Etter innledende presentasjon av prosjektet, enten ansikt til ansikt eller via telefon/mail, møtte jeg informantene for et intervju på tomannshånd. Det første intervjuet var knyttet til hovedtemaene i prosjektet og var tenkt som en helgardering: Jeg ville snakke om det mest vesentlige i tilfelle informanten ikke deltok videre i prosjektet. Med de fleste utførte jeg også et andre intervju med fokus på rutiner i dagliglivet. Jeg har brukt intervjuguide under samtlige intervjuer. Denne har vært en stor hjelp de gangene det har vært behov for å drive samtalen fremover. I andre tilfeller har jeg bare kastet et par blikk på blokka og heller latt samtalen utvikle seg friere. Intervjuguiden utviklet seg i takt med at jeg fikk bedre kjennskap til feltet og oppdaget nye relevante spørsmål.

Å innlede forsker-informant-relasjonen med intervju gir fordeler og ulemper. Deltagende observasjon gir informasjon om hva personer gjør, ikke bare hva de sier at de gjør (Holy & Stuchlik i Sørheim 2003:68). Hadde jeg innledet med observasjon og deltagelse kunne jeg dannet med et inntrykk og en forståelse for så å bruke intervjuer til å drøfte mine tolkninger med informantene og få forklart og utdypet tidligere utsagn og hendelser (jf. Endestad 2012). Fordi feltarbeidet ikke skulle foregå på ett konkret værested, anså jeg det ikke som en god mulighet å rekruttere forskningsdeltagere med utgangspunkt i deltagende observasjon. Intervju er en form for utveksling som er kjent for de fleste gjennom medier som tv og radio (Madden 2010:67). Deltagende observasjon derimot, kjenner de færreste til, og å ville 'tilbringe tid sammen' eller 'være med på ting' kan lett oppfattes som retningsløst og invaderende.

Intervjuene ga meg data om hvordan informantene opplevde sin situasjon og sine omgivelser og om hva de anså som viktig i sine liv. I mange tilfeller ble intervjuer også utgangspunkt for situasjoner som ga gode samhandlingsdata. Jeg forsøkte som regel å 'strekke' intervjuene gjennom for eksempel å møtes i byen og gå sammen til en kafé hvor vi kunne sitte, eller å spørre om å få være med på det informantene skulle etter intervjuavtalen. I mange tilfeller skjedde også dette naturlig, som i empirien jeg har gjengitt innledningsvis i oppgaven. Overgangene mellom intervju og deltagende observasjon er med andre ord glidende.

Jeg benyttet hovedsakelig opptaker under intervjuene.¹⁰ Også dette må betraktes som en avveiningssak. Sørheim mener bruk av notatblokk gjør at informanter vil være mer komfortable med å åpne seg for intervjueren (Sørheim 2003:78). Min opplevelse er nærmere Gjellums (2010:28): Opptakeren gjorde at samtalen forløp uforstyrret av min opptatthet av å få notert det hele. Jeg kunne først og fremst fokusere på hva informantene fortalte. Flere informanter sa at de glemte at det lå en opptaker på bordet når samtalen var i gang. En kan vanskelig vite om informantene vil gi tilgang på mer informasjon med et annet hjelpemiddel enn det man har valgt å bruke, hvis vedkommende ikke selv gir uttrykk for dette. Fra ett møte til det neste vil relasjonen være forandret, og med tiden blir forholdet mer fortrolig. Jeg ønsker på ingen måte å så tvil om Sørheims erfaring, men da jeg ikke så noen indikasjoner på at mine informanter var ukomfortable under intervjuer med opptak, fortsatte jeg denne praksisen nettopp av ovennevnte grunn. Jeg var konsekvent med å bruke opptakeren, men lot uformelle samtaler supplere informasjon fra intervjuene gjennom å noen ganger memorere noen temaer jeg ville ta opp.

Arbeidsukene under feltarbeidet var ulike. Noen besto kun av et par møter. Da brukte jeg tid på å transkribere intervjuer og skrive. Andre uker skjedde det mer, og tiden ble brukt på møter og feltnotater. Jeg har utført deltagende observasjon på ulike steder i Oslo. Jeg har også nevnt mitt todagers besøk i London. Jeg så det som viktig å følge informantene på flere ulike arenaer, der det lot seg gjøre. Dette ga meg særlig et innblikk i praksis knyttet til sosiale felt – som fellesskapet rundt hiphop, som ikke var en planlagt del av prosjektet. Majoriteten fikk jeg besøkt hjemme, og ofte fikk jeg også mulighet til å snakke med familiemedlemmer i slike sammenhenger. Hovedsakelig har jeg oppholdt meg i Oslo sentrum og i deler av Oslo øst.¹¹ Jeg oppsøkte også flere forskningsdeltagere på jobb og skole og fikk slik vært sammen med dem i deres hverdagslige

¹⁰ Kun én informant hadde motforestillinger mot dette. Under disse to intervjuene tok jeg notater som jeg skrev ut etterpå. Denne informanten er ikke navngitt i oppgaven.

¹¹ Se også underkapittelet om migrasjon og geografisk kontekst.

miljø. Bevegelser til og fra slike steder, samt å gjøre ærend eller bare 'henge' på et kjøpesenter eller Oslo S, spise kebab eller drikke en kaffe, har også gitt viktige samhandlingsdata om hverdagslivet. Ved noen anledninger fikk jeg være med på mer ekstraordinære hendelser, som en henna-/mendhi-fest i forbindelse med et bryllup, en audition og en sosial tilstelning i en moské. Henna-festen ga data om hvordan en informant opplever det å være 'i gifteklar alder' (se kapittel 4).

Posisjonering: Roller og relasjoner

Min opplevelse er at kjønn, alder og etnisitet virker inn på relasjonene jeg har hatt til mine informanter under feltarbeidet og på de data jeg har fått tilgang til. Dette vil jeg diskutere i det følgende, samt i diskusjonen om språk. Med hensyn til kjønn opplevde jeg ikke at tilgangen overfor mannlige deltagere ble vanskeliggjort fordi jeg er kvinne. Heller ikke foreldre hadde innsigelser i denne sammenhengen, og vi ble ved flere tilfeller overlatt til oss selv for å gjennomføre intervjuer. Jeg fikk forskjellige relasjoner til de ulike personene, men på et generalisert nivå – menn versus kvinner – finner jeg ikke absolutte forskjeller. Gråsonen mellom vennskap og forsker-informant-rolle var noe oftere merkbart sammen med kvinnene, men dette var en tendens mer enn en absolutt forskjell. Det er rimelig å anta at det faktum at jeg er kvinne har gitt meg større mulighet til å få tilgang hos begge kjønn (Sørheim 2003:79; Fangen 2004:127).

Tonen i relasjonene til de forskjellige forskningsdeltagerne var altså - ikke overraskende - ulik. Et eksempel er 25-årige Ahmed som jeg i etterkant av feltarbeidet traff på et utested i Oslo. Vi hilste og ga hverandre en klem. Han så på meg og kommenterte: "Du ser bra ut". Dette oppfattet jeg utelukkende som et vennskapelig kompliment. Med flere av de mannlige informantene hadde jeg en relasjon hvor vi utvekslet klemmer og hadde en humoristisk, uformell tone. Jeg var ikke veldig bevisst på å informere om at jeg lever i et samboerskap, men la heller ikke skjul på det, og det er rimelig å tro at dette bidro til å skape rammer for samhandlingen. Ahmed kunne også fortelle meg om kvinner de var tiltrukket av, inkludert detaljer om kropp og utseende. Dette ser jeg som en tydelig markering av at min posisjon var et sted mellom forsker og en mer kompislignende rolle. Andre mannlige informanter kunne jeg ha en litt mer distansert relasjon til. Også her omgikk vi hverandre på en hyggelig og uanstrengt måte, men vi utvekslet ikke klemmer eller komplimenter. Jeg mener samtidig å ha observert at dette var i tråd med hvordan de forholdt seg til andre kvinnelige venner. Da jeg var sammen med en av disse på et større arrangement med mange

muslimer i salen kunne jeg også observere tegn til romlig kjønnssegregering. Rytter betrakter dette som et diskret hensyn til *purdah*¹²-regler (Rytter 2003:66).

Noen forskningsdeltagere satt pris på å kunne dele tanker med meg som de ikke syntes de kunne ta opp med venner og familie. Atten år gamle Syed var en av dem. Jeg fikk en rolle overfor ham som jeg best kan karakterisere som venn/voksenperson. Han er en av dem jeg tilbrakte mest tid sammen med på feltarbeidet, og slik ble det en kontinuitet i hans oppdateringer om hva som hadde skjedd siden sist på venne-, skole- eller hjemmefronten. Denne relasjonen er en av flere hvor jeg kjente på ubehag knyttet til at grensen mellom venne- og forskerrolle var uklar (Krogstad 1989:78). Det er også flere eksempler på slike gråsoneøyeblikk i forholdet til 27-årige Sarah. Vi kunne ha uformelle samtaler der hun forteller noe jeg fatter faglig interesse for. Jeg stiller interesserte oppfølgingsspørsmål hvorpå hun plutselig stopper opp og sier ”å, sånn for oppgaven din, mener du?”. I møte med Sarahs mann Fawad kjente jeg på det samme ubehaget. I kapittel 5 beskriver jeg hvordan jeg etter vår første dag sammen i London var usikker på om han hadde antydning at jeg utga meg for å være en venn, men egentlig bare hadde masterprosjektet i tankene.

Feltarbeidet og mitt eget dagligliv har mange overlappende arenaer. Dette opplevde jeg som et stressmoment knyttet til mitt ansvar for informantenes konfidensialitet. Tilfeller hvor jeg traff på venner i en feltarbeidssituasjon gjorde meg ofte usikker, og jeg fant ingen god generell løsning på dette. Noen ganger sa jeg raskt ”hei” og ”hadet” og lot jeg være å introdusere personen jeg var sammen med, andre ganger kunne jeg ty til en hvit løgn i ettertid om hvem vedkommende var. Denne problematikken er også nært knyttet til synlighet. Min omgangskrets har i all hovedsak hvit hudfarge. Dette medførte at også venner kunne ta medansvar for diskresjonen gjennom *ikke* å spørre hvem de tidligere hadde hilst på sammen med meg i tilfeller hvor det så ut som vedkommende hadde pakistansk bakgrunn. Eller de kunne unngå meg, som da en venninne diskret styrte sin familie inn på en bokhandel etter å ha fått øye på meg sammen med en mann hun antok var en informant.

Noen refleksjoner omkring språk

Forskningsdeltagerne snakket ikke bare flytende norsk, men i tillegg også urdu - og noen ganger punjabi. Kommunikasjonen under feltarbeidet har hovedsakelig foregått på norsk. Til tross for at vi i prinsippet snakket samme språk, opplevde jeg ved flere anledninger å stå overfor ukjente

¹² *Purdah* betegner en forståelse av kjønnssegregering. Se nærmere redegjørelse i kapittel 3.

vendinger og uttrykk. Noen ganger kunne det få meg til å føle meg enormt gammel – som når en venn av Syed kommenterte at en hendelse var ”swag” for så å se utfordrende på meg og si ”vet du hva det betyr?” Det var tydelig at han ikke så på det som så veldig sannsynlig. Syed tok i etterkant på seg rollen som oversetter.¹³ Hendelsen eksemplifiserer at språk kan fungere som en markør som skaper skillelinjer – i dette tilfellet ut fra alder (Madden 2010:60-61).

Forskningsdeltagerne kunne innimellom snakke urdu med hverandre, slik Aizaz og Adil gjør i empirien som innleder denne oppgaven. Dette så jeg, som Christophersen også påpeker, som positivt, fordi det ga informantene mulighet til - bevisst eller ubevisst - å danne seg et ’frirom’ til tross for min tilstedeværelse (Christophersen 2012:27). Under oppholdet i England oppsto også en interessant språklig konstellasjon. Sarah giftet seg under feltarbeidsperioden med Fawad som hadde utvandret fra Pakistan til England for ni år siden. De to snakket urdu sammen. Fawad snakket engelsk med meg, men på dette språket var Sarah ukomfortabel. Vi to snakket dermed norsk sammen.

I denne oppgaven gjengis direkte sitat med doble apostrofer. Der enkelte ord og begreper skrives i hermetegn er disse tatt fra tidligere uttalelser, de er med andre ord sitater og emiske betegnelser. Direkte sitat over flere linjer markeres med innrykk og uten hermetegn. Lengre beskrivelser fra feltsituasjonen, samt parafraseringer av uttalelser (basert på feltnotater) skriver jeg i kursiv. Kortere gjengivelser av denne typen i løpende tekst markeres ikke. I noen tilfeller skriver jeg utsagn i hermetegn som en del av en kursivert tekst - da er det snakk om sitater jeg noterte i feltsituasjonen kort tid etter de ble sagt. En tredje markering av begreper gjør jeg ved hjelp av enkle apostrofer. Slik tegnsetting markerer at jeg anser begrepet for å være problematisk eller upresist. Eksempler er betegnelsene ’det pakistanske’ og ’det norske’. Tegnsettingen understreker mitt syn på disse begrepenes grenser og innhold som sosialt konstruert.

Etiske implikasjoner

At feltet er ’hjemme’ gir kontinuerlige påminnelser om ansvaret for informantenes konfidensialitet (jf. Lien 2001:69). At denne studien også dreier seg om en etnisk og religiøs minoritetsgruppe gjør hensynet enda mer prekært (Fangen 2004:155). Gjennom å gi deltagerne pseudonymer og å endre

¹³ Et søk på nettsiden urbandictionary.com forteller at dette ordets betydning ikke er gitt. Men Syeds forklaring overlapper med noen av definisjonene på nettsiden: Det betyr å ha stil, eller å være kul, at noe er stilig eller kult.

opplysninger som kan være indirekte personidentifiserende, har jeg arbeidet for å sikre informantenes konfidensialitet. Hensynet til intern konfidensialitet er også ivaretatt ved at jeg tok dette opp med informantene som kjente hverandre. De hadde altså mulighet til å si fra, om de delte noe med meg som de ville skulle forbli konfidensielt. I slike tilfeller er informantene gjort ugjenkjennelige for hverandre (jf. Fangen 2004:160). Prosjektet er også meldt til og godkjent av Personvernombudet for forskning, Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste.

Hver gang jeg innledet kontakt med en forskningsdeltager sørget jeg for at vedkommende fikk et informasjonsskriv om prosjektet. Jeg la både skriftlig og muntlig vekt på informantens anonymitet og mulighet til å trekke seg fra prosjektet underveis. Å levere ut skriftlig informasjon opplevde jeg som betryggende. Det ga deltageren en enkel mulighet til å oppklare formelle usikkerheter. Med dette skrevet og denne typen innledende kommunikasjon har jeg følt meg relativt trygg på at det muntlige samtykket jeg har fått har vært informert. Det kan selvsagt innvendes at et antropologisk forskningsprosjekt vil endre seg underveis, og at et samtykke aldri vil være 100 prosent informert (Fangen 2004:155). Jeg har forsøkt å foregripe mulige misforståelser gjennom å understreke muligheten for endringer. Jeg fortalte om problemstillingen, men uttrykte samtidig interesse for flere ulike temaer og for informantenes hverdagsliv generelt.

At masteroppgaven skulle tilbakeføres til forskningsdeltagerne har hele tiden vært et premiss for prosjektet. Jeg anså det i utgangspunktet som etisk forsvarlig, og av informantene ble det betraktet som en selvfølge. Samtidig er denne erkjennelsen ambivalent. Tanken på at informantene skal lese avhandlingen er forbundet med et visst ubehag fordi jeg gjennom analysen har utsatt informantene for objektivisering. Jeg snakker *om* dem, og et analytisk blikk fordrer at forskeren distanserer seg fra informantenes eget syn på verden (Gullestad 2003; Fangen 2004:170-174). På den annen side håper jeg denne vissheten har fungert som en forsikring mot uforvarende andregjøring av informantene (Berg, Flemmen & Gullikstad 2010), og at jeg dermed også lykkes i å snakke *til* og *med* dere som har bidratt til denne oppgaven (Gullestad 2003). Jeg tilbakefører analysen etter at oppgaven er sensurert, for slik å unngå å gi informantene en potensielt problematisk ”sensorrolle” (Fangen 2004:158).

Begrepsbruk

I denne oppgaven er særlig etnisitet, kjønn og alder sentrale forskjellsmarkører. Disse presiserer jeg dermed i min omtale av informantene, fordi jeg ser det som relevant. Å gjøre dette innebærer

en reduksjon og tingliggjøring av sammensatt og kontekstavhengig identifikasjon (Jacobsen 2011:50; Gullestad 2002:43). Særlig sistnevnte forskjellsmarkør er problematisk i denne sammenhengen, fordi begreper kan virke ekskluderende. Betegnelsen 'andregenerasjons innvandrere' er et eksempel på dette (Gullestad 2002:42). Her defineres personen ut fra sine foreldre og merkelappen 'innvandrere', som i seg selv er en problematisk nominalisering, definerer også påfølgende generasjon norske statsborgere som "på vei inn, men ennå ikke inne" i det norske samfunnet (Fuglerud 2004:16).

'Førstegenerasjons norsk' er en betegnelse som kan sies å konfrontere primordialistiske definisjoner gjennom å understreke *et her og nå* (Anthias 1998). Men det kan innvendes at dette begrepet er upresist. Vi får ikke vite noe om landbakgrunn, eller om hvorvidt personen er født i Norge eller selv har innvandret. Om ikke disse aspektene anses som relevante for sammenhengen, gir kanskje betegnelsen 'norsk' vel så godt resultat? I denne oppgaven anser jeg slike faktorer som relevante, og til tross for at det er problematisk velger jeg å presisere dem. I tråd med Jacobsen er min tilnærming pragmatisk (2011:49-52).¹⁴ Jeg veksler mellom ulike betegnelser avhengig av kontekst, og ut fra hvilke ord det er praktisk å bruke. Noen ganger bruker jeg betegnelsen norskpakistaner, som også oftest er brukt blant informantene (jf. Jacobsen 2011:51). Andre ganger bruker jeg 'etterkommer' eller '(person med) pakistansk bakgrunn'. De to sistnevnte er mer presise begreper. Primordialismekritikken treffer også dem, men betoningen av fortiden gir på den annen side den fordel at nåtidig selvidentifikasjon stilles åpen.

Et like betimelig spørsmål er hvilke begreper som skal brukes om personer som ikke har innvandrerbakgrunn (Jacobsen 2011:49-52). Som Jacobsen skriver, fungerer begreper som 'de norske' og 'de etnisk norske' ekskluderende, fordi de som ikke plasseres innenfor denne kategorien ekskluderes fra (den etniske) 'norskheten'. Jeg bruker betegnelsen 'person med norsk bakgrunn' fordi den, på samme måte som 'person med pakistansk bakgrunn', betoner fortiden og slik i større grad stiller nåtidig identifikasjon åpen - både for personer innenfor og utenfor denne kategorien.

¹⁴ Informantene hadde selv hadde en pragmatisk holdning til begrepsbruk. For eksempel var Aizaz en av flere som brukte betegnelsen 'hjemlandet' om Pakistan, til tross for at han ikke anså Pakistan for å være sitt faktiske hjemland (se innledende empiri).

Hvordan relasjonen mellom 'forsker' og 'informant' betegnes krever også refleksjon. Dette er som nevnt en maktrelasjon, hvilket kommer tydelig frem i betegnelsen 'informant'. Denne betegnelsen markerer forskningsdeltageren som objekt for forskerens hensikter (Gullestad 2003: 258).

Begreper som 'samtalepartner' eller 'forskningsdeltager' impliserer en mer likestilt relasjon – men kanskje skyggelegges dermed maktforholdet i relasjonen (Gullestad 2003: 258)? Sistnevnte er en viktig innvending. Samtidig ser jeg det som viktig å anerkjenne forskningsdeltagerens subjektstatus gjennom å anvende et mer likestilt begrep. Jeg ser ikke noen endelig løsning på dilemmaet, og velger dermed å markere dette gjennom å veksle mellom å benytte 'informant', 'deltager' og 'forskningsdeltager' i teksten.

Kapittel 3: Tvetydige forbilder - ambivalens som dilemma og ressurs

I dette kapitlet vil jeg undersøke hvordan fire unge menn håndterer ulike tilhørigheter i sin hverdag. Ahmed er 25 år og oppvokst på Romsås. Hans foreldre og to yngre søsken har bodd i Drammen de siste årene. For tre år siden flyttet han tilbake til Oslo for å studere. Aizaz er 22 år. Han bor i en av Oslos drabantbyer, i barndomshjemmet sitt, sammen med foreldre og to brødre. Han tar opp fag fra videregående og jobber i en barnehage. Aizaz er venn med Mohsin på 24 og Adil på 18, som er oppvokst på samme sted. Mohsin bor i rekkehus sammen med foreldrene sine. Han har en storesøster som bor sammen med sin mann i nærheten. Adil bor i en leilighet sammen med foreldre og to eldre søstre. Mohsin utdanner seg til barne- og ungdomsarbeider, mens Adil går siste år på videregående.

Disse fire mennene har alle et forhold til hiphop, også som utøvere i større eller mindre omfang. Ahmed har rappet litt i ungdomstiden, mens de tre andre driver med rap og/eller produksjon av låter som del av en større kompisgjeng tilknyttet en lokal ungdomsklubb. Denne fellesnevneren vil være utgangspunkt for diskusjonen av tilhørighet. Hiphop er en musikk sjanger, men også en estetikk: Referanser kommer frem gjennom musikk, påkledning, talemåter og kroppsspråk (Jensen 2008:27). I dette kapitlet betrakter jeg hiphop som en forståelsesramme for erfaring. Hiphopen tilbyr måter å uttrykke, gi legitimitet til og reflektere over egne erfaringer. Slik kan hiphop ses som en bevegelse eller et kulturelt fenomen: Noe man kan identifisere seg med, en ramme for å forstå seg selv (Vestel 2004:97). Jeg vil undersøke hvordan tilhørigheten til hiphop sameksisterer – fredelig eller mer konfliktfylt – med tilknytning til andre sosiale fellesskap. Jeg vil vise hvordan hiphop kan utgjøre en ressurs og være en kilde til dilemmaer i denne sammenhengen.

Av anonymitetshensyn gjengir jeg ikke forskningsdeltagernes egne raptekster. Dette gjør det vanskeligere å underbygge kapitlets resonnement. Likevel er det nødvendig, da en gjengivelse medfører at det ikke skal mer enn et internett-søk til for å få kjennskap til hvem informantene er. Jeg har isteden valgt å gjengi utdrag fra gruppa Karpe Diems låt ”Vestkantsvartinga”¹⁵. Låten handler om å vokse opp som minoritetsungdom på vestkanten i Oslo. Den tar opp sentrale temaer

¹⁵ Transkripsjon hentet fra www.mp3lyrics.org. Lesedato 15.01.2013.

for hiphoputtrykket generelt, og hiphop i en norsk hovedstadssammenheng spesielt. Låten er i likhet med forskningsdeltagernes tekster skrevet på norsk, og den tar opp flere av de samme temaene som de gjør i sine låter. Karpe Diem er i tillegg en gruppe som både Ahmed og Aizaz uttrykker at de har respekt for. Ahmed mener gruppa formidler godt hvordan det er å vokse opp som minoritetsungdom i Norge. Gjengivelsen og diskusjonen av rapteksten vil fungere som et bakteppe som jeg trekker veksler på i kapittelets analysedel.

Hiphop har historisk sett vært, og er fremdeles en sjanger som er knyttet til minoritetserfaringer og opplevelser av marginalitet (jf. Hess 2005; Jeffries 2011). Hiphopen vokste frem i New York på 1970-tallet, med spontane gatefester i bydelen Bronx, hvor både den sosiale nøden og andelen minoritetsetniske personer var høy. Her ble hiphopens såkalte fire elementer praktisert: Rap, DJing, grafitti og breakdance (Krogh & Pedersen 2008b:9). Kampen mot sosial ulikhet var også et definerende element ved sjangeren. Pioneren Africa Bambaata og hans Zulu Nation skapte politisk engasjement (Andersson et al. 2012:139). Krogh og Pedersen beskriver dette opphavet som vesentlig for sjangerens selvforståelse. *Gata* eller *stedet*, og ikke minst *marginaliteten* er gjennomgangstemaer også innenfor dagens hiphop (Krogh & Pedersen 2008b:12).

Minoritetskonteksten er altså vesentlig i hiphop-sjangeren, og dette aspektet er tydelig i ”Vestkantsvartinga”. Det er samtidig viktig å understreke at hiphop er mangetydig og ikke utelukkende handler om dette (se Sandberg 2008:72-73). Det er ingen tematisk begrensning for hvilke historier som kan fortelles gjennom rap. Å identifisere seg med hiphop må først og fremst betraktes som vanlig, særlig blant ungdommer og unge voksne (Jensen 2008:40). Uttrykket ser dermed ut til i like stor grad å ha berøringspunkter med det å være ung, som med ulike minoritetssituasjoner.

Magdi og Chirag utgjør Karpe Diem. På låten ”Vestkantsvartinga” har de med seg Pumba fra Holmlia.¹⁶ Magdi er halvt egyptisk, Chirag har bakgrunn fra India og Pumba har bakgrunn fra Chile. De er dermed alle mer eller mindre synlig minoritetsetniske, eller ”svartinga” som det heter i låttittelen. Chirag rapper:

Prøv å være svarting på feil side av byen
Der hvor de chiller'n oppi villaer
Og der det er streit og det er fint og

¹⁶ Samsaya (fra Ellingsrud, bakgrunn fra India) synger en strofe i refrenget, men bidrar ikke ut over dette.

Gutta putter opp en rosa leikefly med
Begynte å pakke baggen min, flytter til, mmm, Romsås
Gutta så på meg og tenkte ”hmm, jævla homse ass”
Dum som noen sinne håpa å passe inn
Møtt en ondsinna verden siden første klassesetrinn.

I låten tematiseres ulikhet langs flere ulike akser. Opposisjonene østkant/vestkant og utlending/norsk er sammenvevd. Tendensen er parallell til Sveinung Sandberg og Willy Pedersens funn: I deres materiale om ungdommer på gata i Oslo sentrum fant de at disse etniske og geografiske skillelinjene pekte på hverandre. I informantenes dagligtale hadde de en overlappende betydning (Sandberg & Pedersen 2006, se også Gresaker 2007; Sandberg 2005; Gjellum 2010). Samtidig spiller noen nokså utvetydige klassemarkører en rolle i låten. På vestsiden av byen ”chiller” man i villaer. Litt spissformulert kunne man si at folk på vestkanten både har eneboliger og fritid til å ”chille” eller slappe av. Majoriteten som Chirag og Magdi opplever seg som annerledes fra er dermed både hvit og del av det øvre samfunnslag. En slik interseksjonell marginalisering betraktes som et gjennomgående element innenfor hiphop (se f.eks Jeffries 2011; Jensen 2008:24-27). Disse ulikhetsaksene interagerer også med kjønn: Mannsstereotyper og forhandling av maskulinitet er et gjennomgangstema innenfor forskningen på sjangeren (se f.eks Jeffries 2011; Jensen 2008). Dette tematiseres så vidt gjennom bruken av ”jævla homse” som skjellsord i dette verset.¹⁷ Det heteroseksuelle, maskuline uttrykket er dominant innenfor amerikansk hiphop, og hierarkiet reproduseres gjennom nedsettende representasjoner av kvinner (Kitwana 2002:85-119, se også Knudsen 2008:61-62). Å benytte ”homse” som skjellsord kan betraktes som en tilsvarende strategi.

Karpe Diems låt eksemplifiserer betydningen av lokalitet og biografi innenfor hiphop (Krogh & Pedersen 2008b:12; Hess 2005). Chirag forteller i det ovennevnte verset at han har vurdert å flytte østover – implisitt til et sted med større etnisk mangfold. Etter ”guttas” reaksjon å dømme er dette alternativet ikke akseptabelt. Kanskje er dette fordi man tross alt har en form for lojalitet til stedet man er fra - implisitt de menneskene som bor der (Krogh & Pedersen 2008b:12). Å flytte fra problemene istedenfor å ta opp kampen kan ses som en feig eller defensiv løsning. Når Pumba overtar litt lenger ut i låten sammenligner han Chirag og Magdis oppvekst med sin egen. Han rapper om forskjeller mellom vestkanten og sitt eget nabolag, Holmlia, i den innvandrerrike bydelen Søndre Nordstrand. Karpe Diems vers beskriver først og fremst erfaringen av å være annerledes i møte med en hvit middelklassemajoritet. I Pumbas vers er det samholdet innad i

¹⁷ Selv om det å bruke ”jævla homse” som skjellsord dessverre ikke er forbeholdt hiphopsjargong.

bydelen som er sentralt. Innenfor hiphop kan en snakke om en ikkelokalisert opphøyelse av stedet som en mytologisk størrelse. Historien om gata, asfalten, forstaden eller *'hooden'*¹⁸ er gjenkjennbar uansett hvilket konkret nabolag som er utgangspunkt for teksten (Krogh & Pedersen 2008b:12).

Dette kommer frem i Pumbas vers:

Vi er ikke utilfredse
Vi elsker stedet der
Tyvegods florerer mer enn pannebånd og rosa klær
Å si "det va'kke meg" er en vaneting
For en eller annen grunn har alle sammen fått et dårlig ry

Samtidig er det ett spesifikt sted Pumba rapper om, nemlig *sitt* oppvekststed, Holmlia. Dermed kan hiphopen samtidig sies å være spesifikt territoriell (Krogh & Pedersen 2008b:12). Det skapes mytologi om konkrete steder. I likhet med svært mange av hiphopens beskrivelser av lojalitet til stedet er ytre press en viktig faktor for samhold i Pumbas tekst (Eriksen 1997:41-43). I verset før det ovennevnte rapper han "...purken kommer [...] stopper deg for hver en grunn, bare fordi du ikke heter Thomas eller Audun". Majoriteten personifiseres i "purken" som forskjellsbehandler folk på bakgrunn av hva de heter – navn blir her en metafor for etnisitet eller hudfarge. Historien om Holmlia kan også betraktes som en fortelling om utkanten. Denne tematikken er et annet stedsorientert og samtidig allmenngyldig element innenfor hiphop. Posisjoneringen i periferien, både geografisk og klassifikatorisk, tilrettelegger for opposisjon overfor og kritikk av majoriteten (Krogh & Pedersen 2008b:12). Og den samler de perifere i et fellesskap. Pumbas vers skaper kontraster mellom Karpe Diems historie og hans egen. Men samtidig samler refrenget dem: Til tross for at de har erfart seg marginalisert gjør de krav på byen som sin. Og tilhørigheten til Oslo by er, til tross for innbyrdes forskjeller, felles. Refrenget:

Hvor er'u bor hen a?
Eyh la meg ta deg med til byen min, b-byen min, b-b
Hvor er'u bor hen a?
Eyh la meg ta deg med til ah... ta-ta deg med til Oslo.

¹⁸ Forkortelse av ordet neighbourhood.

Hiphopen setter etnisitet på dagsorden, men samtidig overskrider den etniske skillelinjer. Både Chirag, Magdi og Pumba er på samme side i konflikten, til tross for sine ulike landbakgrunner. Forskjellen mellom minoritet og majoritet er viktigere – fordi de alle er ”svartinger”.¹⁹

Med dette teoretiske og tematiske bakteppet vil jeg i første del av dette kapittelet se nærmere på noen referansepunkter for tilhørighet i Ahmeds hverdagsliv. Jeg vil vise hvordan identifikasjon med hiphop kommer til uttrykk gjennom klesstil, språklige referanser og verdivurderinger – og jeg vil se på hvordan denne identifikasjonen sammenfaller eller kommer i konflikt med andre tilhørigheter. I siste del vil jeg ta med meg noen aspekter fra utlegningen om Ahmed til en drøftning av hiphop, maskulinitet og marginalitet hvor også Adil, Mohsin og Aizaz trekkes inn.

Hiphop og hverdagsliv i Oslo

Det er en kald vårdag tidlig i mai. Ahmed og jeg har drukket kaffe på Grünerløkka, sittet ute med jakke på, så han kunne røyke. Deretter har vi gått gjennom sentrum til Sankthanshaugen. Han skal hente noe hjemme, og så skal vi videre til Torshov for å treffe en venn av ham. Vi er på vei inn døren i bygården hvor han bor. Vi går en bred trapp opp til tredje etasje hvor han stopper foran en dør. Han låser opp, og vi kommer inn i en ettroms leilighet på omkring 20 kvadratmeter. Vi går igjennom en kort gang med klær hengende til høyre og en dør til venstre, innenfor er det kjøkken langs den ene veggen, en seng, et skrivebord og en liten blå toseters sofa. På benken står det noen tomme ølflasker, en shaker, ved siden av en pakke gulrøtter og en flaske dressing. ”Her kan du se hva jeg spiser” sier han litt spøkefullt, liksom for å komme mine antagelser i forkjøpet. Han legger til en beklagelse over at han ikke har noe å tilby meg når jeg kommer på besøk. Et lite spisebord og to stoler står til høyre for meg. Gjennom rommet ser jeg ut mot en bakgård gjennom et stort vindu bak sofaen. Han beklager rotet, sier han vil ommøblere, skaffe litt nytt. Han liker ikke sengen, den er for smal. Håpløst å ha sex i, føyer han til med et lite glis.

Han peker på en liten tv som står på gulvet. Den er like bred som dyp, den ser ut til å være en 12-15 år gammel. Han sier det er den første tv-en hans, at han skal selge den når den blir ”vintage”. Jeg kommenterer at den sikkert blir mye verdt etter hvert. Han overser ironien og nikker. Han har en høy stabel med vinylplater på gulvet. Han begynner å bla i dem, tar frem en plate med Richard

¹⁹ Her kan det selvsagt bemerkes at rapsjangeren ikke er forbeholdt ikke-hvite. Eminem er et eksempel på en hvit rapper som har fått anerkjennelse. Se Hess (2005) for en diskusjon av hans og andre hvite rappers strategier for kompensasjon av manglende ”blackness”.

Clayderman. Han sier han spiller piano så det er helt sjukt. Men, den han egentlig skulle vise meg var en Lionel Richie-plate litt lenger nede i bunken. Den er signert, han holder den frem så jeg kan se. Bretter man ut coveret er det et bilde av artisten i helfigur, liggende. Vi ler litt av bildet, det er komisk åttitalls. Ved døren har han en slags jernstang. Man kan ikke låse døren fra innsiden, forteller han med et glis, så når noen banker på uanmeldt, så står han klar med stangen. Han sier han skremte en dame fra Røde Kors en gang, han mumler noe om "farlig pakistaner" og ler godt. Han ser utover rommet, tar et skritt tilbake, peker og forklarer hvordan han vil ommøblere. Han snakker om noen ting fra Kina som han vil henge opp på veggen. Han har vært der på klassetur en gang. Han sier han vil at rommet skal reflektere ham som person. Han har også en pose med pakistanske "hellige ting", som han sier, men dem tar han ikke frem. Når han skal ha med folk på nachspiel her og sånt, så synes han ikke det passer. Han bodde i en større leilighet før, da hadde han et eget rom til tingene. Men her synes han ikke de passer.

Ahmeds hverdag utspiller seg på bestemte steder innenfor Oslo by. Den ovennevnte dagen bevegde vi oss fra kaféen på Grünerløkka til leiligheten på St. Hanshaugen. På veien hilste han på en kompis ved Olaf Ryes plass, og i Ullevålsveien ble vi stoppet av en mann i busskontrolløruniform som lurte på hvor nærmeste kebabsjappe var. Etter besøket i leiligheten, tok vi 21-bussen til Ringnes park. Derfra gikk vi opp til Torshov, der vi traff Morten, en venn av Ahmed fra studiene. Vi spiste på et gatekjøkken i Vogts gate før vi tok trikken til sentrum. Vi gikk på Oslo City, innom Clas Ohlson for å kjøpe verktøy som Ahmed trengte til ommøbleringen i leiligheten. Disse stedene, hva vi gjør der og hvordan vi beveger oss fra ett sted til et annet, gir et bilde av hvordan Ahmed bruker byen.

Mellom Ahmed og hans nærmeste venner er musikk et viktig samlende element. Under besøket i leiligheten kommer det frem at han er interessert i mange ulike sjangrer, men hiphop er nok den viktigste blant dem.²⁰ Han har i ungdomsårene rappet og holdt på med musikken sammen med kompiser. Flere i gjengen rapper også i dag, men for Ahmed har det blitt mindre med årene. Nå tar skolegang og jobb mye av tiden. Hiphop er likevel en viktig referanseramme i Ahmeds liv. Hans fascinasjon for gode historier og gode fortellere gjør nok at sjangeren får appell. Samtidig er det aspekter ved innholdet i historiene som fortelles innenfor hiphop som kanskje skaper en særlig gjenklang hos ham. Det er noe multikulturelt, kommenterer han en gang vi snakker om rap og

²⁰ Samtidig kan det bemerkes at hiphop er fundert på andre sjangrer, fordi de grunnleggende elementene er såkalte "samples": Større eller mindre utsnitt fra andre verk, ofte fra svært ulike sjangrer (se f.eks George 2004; Krogh & Pedersen 2008a).

hiphop. Det har ikke noe med å være pakistansk å gjøre, fortsetter han, da skulle han jo egentlig vært interessert i *banghra*²¹. Han ler godt ved tanken.

Referanser til hiphop vises også i Ahmeds klesstil, språk og kroppsspråk. Han er opptatt av å holde seg ”fresh”. Derfor skifter han ut garderoben sin flere ganger i året. Han har, etter hva jeg har observert, et bevisst forhold til klesmerker og klesstil. Et eksempel på språkuttrykk er betegnelsen ”O.G.”²² som han ved en anledning brukte for å beskrive en kompis. Jeg blir nok litt stille, og han ser på meg og sier litt ertende at det uttrykket skjønnte jeg sikkert ikke. Det betyr original gangster, fortsetter han. Før brukte man det om noen som var nettopp det, en autentisk gangster. Men nå bruker man det bare om noen som er gode på det de driver med. Betegnelsen ”gangster” brukte han også i andre sammenhenger. Blant annet, litt overraskende, da jeg fortalte ham at min farfar bygget familiehytta vår på 1960-tallet.

Stereotypier og definisjonsmakt

Ahmed er interessert i politikk og samfunnsspørsmål. Han følger med i nyhetsbildet og er opptatt av problemstillinger som har med integrasjon og minoriteter å gjøre. Han viser engasjement for prosjektet, og vil gjerne at hans stemme og historie skal komme frem gjennom at han deltar. Samtidig kan Ahmed veksle mellom å være engasjert og hjelpsom overfor meg og å ironisere over og ta avstand fra prosjektet. Etter et intervju minnet jeg om at jeg under feltarbeidsperioden gjerne ville være med på ting han gjorde i hverdagen, hvis han skulle noe en dag fremover, og det passet at jeg ble med. Han ble liksom utfordrende, ertende, men også litt avvisende i tonen og mumlet noe om at jeg ville ”henge med innvandrere”.

I den innledende empirien gjenga jeg hvordan Ahmed viste meg en jernstang ved døren i leiligheten sin. Dette kan sees som en henvisning til en stereotypi, nemlig *den farlige utlendingen* (Sandberg 2005:38-40, se også Walle 2011; Ewing 2008). Gjengitt skriftlig kan denne situasjonen lett forstås som truende. Men der og da oppfattet jeg det ikke slik. Jeg tok kommentaren om stangen med en klype salt - som noe han sa med humor, fordi det er tøft. *Den farlige utlendingen*

²¹ Opprinnelig en folkedansradisjon fra Punjab. Sjangeren utviklet seg videre i den britiske migrasjonskonteksten hvor sørasiater med ulik landbakgrunn utarbeidet en ny sound bl.a. ved hjelp av elektriske instrumenter og samples (Vestel 2004:294-296).

²² Uttales på engelsk: Oh gee.

kommer også til uttrykk i *thug*-skikkelsen²³ innenfor hiphop. Et marginaliserende bilde som de marginale kan sies å gjøre til sitt eget gjennom strategisk bruk, slik også Ahmed gjør overfor meg (Jeffries 2011:86-87). Sandberg og Pedersen viser hvordan bruken av denne stigmatiserende stereotypien gir en form for kulturell kapital på 'gata' – såkalt *gatekapital* (Sandberg & Pedersen 2006).²⁴ Slike uttrykksformer styrker din posisjon på 'gata', skriver de, samtidig som det kan være en belastning i andre kontekster som arbeidsliv eller skole. På grunn av et begrenset rollerepertoar kan appropriering av denne stereotypien bli ”beste utvei” for minoritetsungdom på ”gata” (Sandberg & Pedersen 2006; Sandberg 2005:38-40).

Ahmed er ikke en marginalisert *thug*. Jeg betrakter ham som en svært ressurssterk person: Han jobber, tar høyere utdanning, og han har hva jeg vil kalle sosial allsidighet: Et stort nettverk innenfor ulike samfunnslag. Sandberg trekker på Anita Sundnes (2004) artikkel om ungdommers fornærmelsespraksis og åpner ut fra hennes analyse for at mer ressurssterke minoritetsgutter kan ta *farlig utlending*-stereotypien i bruk (jf. Gjellum 2010). I dette tilfellet vil dette tegnet være en del av et *repertoar*, skriver han (Sandberg 2005:40), og jeg tolker ham dithen at han mener utvalget av tegn tilgjengelig er større. Med dette utgangspunktet kan Ahmeds evne til å *veksle* mellom å ta i bruk denne referansen og å innta andre roller ses som et uttrykk for at han er ressurssterk. Eksempelet med jernstangen oppfatter jeg som en måte å sette meg ut på. Slik blir han den som definerer situasjonen. Det er en utfordring, men med humor snarere enn en truende undertone.

Kanskje er Ahmeds ulike måter å respondere på uttrykk for at å være forskningsdeltager kan være en ambivalent erfaring? På den ene side ønsker Ahmed å bidra og fortelle, kanskje for å bryte ned fordommer og nettopp stereotype fremstillinger. På den annen side er han aktuell som informant fordi han har bakgrunn fra Pakistan. Det er en fare for at fokuset på dette aspektet ved hans identitet går på bekostning av andre aspekter. Stereotypiene kommer på sett og vis farlig nær. I forskerrollen har jeg i utgangspunktet større makt til å definere situasjonen (Gullestad 2003). Ahmed undergraver dette på en humoristisk og smart måte gjennom lek med denne stereotypien.

²³ Sandberg oversetter begrepet med smågangster eller råtamper (Sandberg 2008:67). Begrepet er altså ikke i utgangspunktet knyttet til 'rase' eller etnisitet, men kan sies å implisere 'rasemessig' annerledeshet (Jeffries 2011:86).

²⁴ Forfatterne er inspirert av Bourdieus kapitalformer (Sandberg & Pedersen 2006: 85).

'Norskhet' og 'pakistanskhet' - et dilemma

Ahmeds presentasjon av bostedet sitt synliggjør noen konfliktpunkter i hans hverdagsliv. Han har en pose med pakistanske ting, forteller han. Disse synes han ikke er forenlige med andre aspekter ved livet i leiligheten, skulle det for eksempel bli slik at han etter en tur på byen har et nachspiel. Han lar posen ligge lagret inntil videre. Ahmed og jeg hadde flere samtaler om norskhet og minoriteters utenforskap. Under et intervju sier han:

... jeg er oppvokst i et pakistansk hjem, jeg har stor pakistansk familie og en del av oppveksten min er mer prega av pakistanske normer enn av norske. Selv om mange av dem er ganske like – du kan være god mot alle, du skal ikke slåss, du skal ikke stjele, du skal være snill mot lærerne dine [...] Men hvordan er vi annerledes da, hvordan er pakistanske normer annerledes enn norske? For eksempel drikker vi ikke. Man skal ikke ha sex før ekteskap. Man skal ikke omgås jenter på en feil måte og så videre, og så videre. Ikke at jeg har opprettholdt alle av de [skjevt smil og en liten latter], men det er det som skiller da. Så derfor er ikke jeg norsk. Jeg er norskpakistaner.

Også her ligger konflikt mellom linjene. Mange normer er felles, men noen former for oppførsel er *ikke pakistanske* og dermed norske. Etter at vi har vært igjennom temaene for intervjuet, snakker vi om kategorier. Jeg sier noe om hvordan de kan være begrensende for tenkningen og hvordan definisjoner alltid vil være problematiske. Jeg bruker norskhet som eksempel. Han kjenner seg igjen i dette. Det er vanskelig å beskrive pakistansk kultur også, sier han, fordi det er gjensidig påvirkning, for eksempel til og fra persisk eller afghansk kultur. ”Alt blir jo mer og mer blandet”, fortsetter han:

... så for meg å være pakistaner blir plutselig mine motsetninger til det som er typisk norsk da. Spise ribbe og sånne type ting. Når jeg ikke spiser ribbe, så føler jeg meg pakistansk, selv om det å ikke spise ribbe ikke nødvendigvis er ... Jeg bringer jo egentlig ikke noe pakistansk inn i bildet. Jeg bare føler meg mer på den andre siden, jeg går vekk fra den her liksom. Så jeg kunne vært norskpakistaner, eller jeg kunne satt et annet ord på det liksom.

Ahmeds utsagn eksemplifiserer Barths syn på etnisitet: Etniske kategorier defineres ikke gjennom innhold, men gjennom grensedracting (Barth 1994). Det pakistanskes relevante andre er i dette tilfellet 'særnorske' praksiser. Samtidig kan definisjonen av ribbespising, alkohol og utenomekteskapelige forhold som ikke-pakistansk praksis spores tilbake til *sharia* (islamsk lov) (Vogt 2008:196; Jacobsen 2011:337). ”Det pakistanske” sammenfaller altså med islam i dette tilfellet. Gjennom intervjuet bruker Ahmed flere eksempler knyttet til islam når han forteller meg om sider ved ”pakistansk kultur” som han har stor aktelse for.

Ahmed kaller seg norskpakistaner i det foregående intervjuutdraget, nettopp fordi han også identifiserer seg med noen andre praksiser enn dem han kaller norske. Samtidig innrømmer han med små bisetninger og skjeve smil at han ikke synes han lever helt entydig i denne sammenhengen. Han setter sin oppdragelse og det han regner som pakistanske verdier høyt, men lever ikke alltid i tråd med dem. Han har et ”norsk” liv med kompiser, fester og mulighet for mer eller mindre varige forhold til kvinner. Kort sagt det han karakteriserer som å ”ha det gøy”. Denne siden av dilemmaet kan også sies å overlape med idealer og praksiser innenfor hiphop. Rusmidler, promiskuøsitet og prangende konsum er en del av mytologien om gangsteren (Knudsen 2008:61; Andersson et al. 2012:140) Dette kan være vanskelig. Når jeg spør bekrefter Ahmed at han kan ha dårlig samvittighet for sin livsførsel.

Hiphop og moralitet

En kunne kanskje hevde da, at Ahmeds vei ut av dilemmaet går gjennom at han tar seg sammen og er tro mot verdiene sine istedenfor å falle for ”norske” og/eller hiphoprelaterte ’fristelser’. En hendelse på samme maidag som innleder dette kapittelet, viser at bildet er mer komplekst enn som så. Telefonen til Ahmed ringer mens vi går mot St. Hanshaugen. Samtalen er kort, han gjør en avtale med den som ringer før han legger på. Det var en kompis, forteller han, som nylig har vært i en stor konflikt med familien sin. Etter en ferie ble han holdt igjen av politiet på en flyplass i New York. Det hele var en misforståelse, sier Ahmed. Det endte med at han ble sittende i arresten i fem døgn. Da han kom hjem sa faren at han fikk bli tannlege eller stikke. Han valgte å stikke, forteller Ahmed, for han er jo rapper, tross alt.

Ahmed sier det er ”svakhet” som gjør at han ikke kan leve i tråd med ”pakistanske” normer og verdier. De ”pakistanske” anvisningene for hvordan man skal leve ser ut til å ha overordnet verdi. Men i fortellingen om kameraten er verdihierarkiet reversert. Jeg forstår det som faren mener sønnen har gått for langt denne gangen og at han dermed gir ham et ultimatum. Sønnen velger å ikke gå farens vei. Ahmed setter dette i sammenheng med at han er rapper. Kanskje er det konformiteten i en livsstil som tannlegestudent som blir en for stor pris å betale for å ha et godt forhold til familien? Da er det bedre å ”stikke” og på den måten ta vare på sin integritet. Eksempelet viser at å være ”rapper” også innebærer å tilslutte seg et verdisett - det er ikke bare å ”ha det gøy” og sluntre unna sine egentlig verdier. Av Ahmeds kommentar om farfars hyttebygging fremgår også dette verdisettet: Han utrettet noe med sine egne hender. Dette vitner om selvstendighet og autenticitet, og er dermed ”gangster” (Gresaker 2007:63-67). Kompisens

valg er selvstendig: Han lar seg ikke hundse med. Etter Ahmeds sluttkommentar å dømme, viste valget at han var en autentisk rapper.

Dilemmaer og kjønnen spillerom

Ahmed spør meg på et tidspunkt om jentene i prosjektet mitt har mindre tilknytning til Pakistan enn guttene. Han vet om jenter som fester og sånt som har tatt helt avstand fra religionen, og kanskje familien også, sier han. Det virker ikke som han har spesielt høye tanker om dem. De har bare bestemt seg for å utelukke det andre, sier han, og at det de gjør er det riktige. Det er annerledes med ham, han snakker jo med foreldrene sine hver dag. Jeg forstår ham dithen at han mener det tross alt er bedre å beholde kontakten med familien og troen - og tåle å leve med dilemmaet.

Kanskje er dette en reell mulighet for de jentene som Ahmed omtaler, det vet jeg ikke. Men å ”ha det gøy” med festing, alkohol og utenomekteskapelige forhold kan for kvinner innebære sosiale sanksjoner av dem personlig – og av deres familie. Dette skyldes en nær sammenheng mellom begreper om *purdah*, ære/*izzat* og kvinners anstendighet. Begrepet *purdah* betegner en forståelse av kjønnssegregering. Ordet har persisk opphav og betyr gardin (Sajjad 2012:97). Sajjad beskriver hvordan *purdah* i den pakistanske konteksten medfører at kvinner må være tilstrekkelig tildekket. Hva som er tilstrekkelig kan variere mellom familier, byer og distrikter. Også i Norge er det stor variasjon (Sajjad 2012:97-98), og Moen fastslår at forståelser og praksis er i endring (Moen 2009). Gjennom grader av tildekning signaliserer kvinner grader av tilgjengelighet på vegne av seg selv og familien (Sajjad 2012:97). Kvinner får altså en forvalterrolle: Æren/*izzat* forvaltes gjennom overholdelse av *purdah* – og dermed er æren både et personlig og et kollektivt anliggende (Moen 2009:78; Wikan 2008).

Overholdelsen av den gjeldende forståelse av *purdah* er i prinsippet et ansvar som ligger på begge kjønn. Dette kommer frem når Ahmed sier at pakistanske normer krever at man - eller menn for å være mer presis - ”ikke omgås jenter på feil måte” (jf. Bredal 2006:258). På Clas Ohlson utbryter Ahmed etter en liten pause: ”jeg tror jeg kunne vært ekspert på islam hvis det ikke hadde vært for at jeg fester!”. Det er åpenbart at dette er et dilemma for Ahmed. Men samtidig *kan* han fortsette å leve som han gjør, det ser ikke ut til å få konsekvenser for hans eget eller familiens gode rykte. Hans tilfelle er dermed et eksempel på at ansvaret for anstendigheten i praksis ofte hviler på kvinner, fordi æren står og faller på forvaltningen av kvinners seksualitet (Wikan 2008).

Ahmeds dilemmaer skaper kanskje grobunn for refleksjon? Han tillegger selv denne ambivalente situasjonen større verdi enn det å velge bort verdiene man er oppvokst med. Han tror ikke at det ”norske” livet er det riktige. Ahmed er reflektert, og han mestrer deltagelse på mange sosiale arenaer, kanskje nettopp fordi han lever med denne situasjonen som uavklart?

Hiphopens ambivalens

Andersson et al. skiller mellom social conscious rap og gangsterrap (2012:139-140). Social conscious formidler normative budskap i en tradisjon som ledes tilbake til Africa Bambaatas Zulu Nation. I gangsterrappen ligger hovedvekten på det biografiske: Rapperen forteller i førsteperson om sitt liv, med hva dette måtte innebære av vold, kriminalitet, promiskuøsitet og prangende konsum (Andersson et al. 2012:140-141; Gresaker 2007:16).

Etter å ha tilbrakt noe tid med forskningsdeltagerne ble jeg oppmerksom på en tvetydighet som kan belyses ved hjelp av forskjellene mellom disse underkategoriene. De fire mennene jeg baserer dette kapittelet på har mer eller mindre direkte erfaring med kriminalitet, enten blant familiemedlemmer eller fordi de selv har vært del av et miljø hvor slikt har forekommet. Samtlige viser også engasjement for forebygging av kriminalitet blant ungdommer som vokser opp nå. Aizaz, Adil og Mohsin har jobbet med produksjon av låter med et biografisk innhold som kan forstås som avskrekkende eller formanende. Slike produksjoner kan dermed plasseres innenfor sjangeren conscious eller politisk rap. Her handler det om å bruke musikken til å jobbe for endring. I denne sammenhengen posisjonerer de seg som forbilder for de yngre ungdommer.

På den annen side har jeg også hørt eksempler på selvbiografiske låter som heller bærer preg av innflytelse fra gangsterrap. Et eksempel er en låt om tiden da de tre var yngre og snek seg ut om nettene for å henge med ”gutta”. I låten forteller de om nattelivet på gata. Tendensen til at tragedien eller formaningene underspilles, eller i alle fall likestilles, med en fremstilling av et slikt liv som noe attråverdig er påtagelig, både i denne teksten og innenfor gangsterrappen generelt. Jeg betrakter dette som en etablering av autenticitet. Å ha levd et tøft liv er en viktig forutsetning for å kunne innta en kredibel gangsterrolle og dermed være *ekte* innenfor hiphop (Gresaker 2007:45-47; Knudsen 2008:61). Ut fra disse eksemplene kunne en hevde at hiphop bærer i seg en slags spenning mellom oppgjør og identifikasjon med egen marginalitet.

Good guy/bad guy - måter å være mann på

Innimellom har jeg opplevd å ikke helt vite hvor jeg har disse fire forskningsdeltagerne. De viste seg vanskelig klassifiserbare ut fra enkle ideer om 'good guys' og 'bad guys'. På mange måter kunne de fire fremstå som politisk korrekte i sine holdninger. Ahmed fortalte meg for eksempel om hvor imponert han var over Fakhra Salimi og Mira-senterets innsats for innvandrerkvinner. Andre ganger kunne han komme med langt mindre politisk korrekte kommentarer, som da han, riktig nok med en liten latter, sa at hvis han skulle vært sosialantropolog ville han "prøvd damer" fra hele verden.

Felles for disse fire forskningsdeltagerne er at de er ambisiøse. De er ikke *thugs* uten skolegang og fremtid, men er eller skal i gang med utdanning. Både Aizaz og Mohsin har riktignok måttet ta opp noen fag etter videregående, men arbeidet har vært målrettet. Mohsin har begynt, og Aizaz vil i gang med en utdanning så snart han har skaffet seg studiekompetanse. De to eldste oppmuntrer Adil til å prioritere skolearbeid, slik at han skal slippe å ta opp fag. Aizaz knytter sin erfaring fra "gata" i ungdomsårene til sin nåværende forståelse av hvor viktig utdanning er. Det samme gjelder Ahmed. Han knytter sine ambisjoner til enkelte familiemedlemmers befatning med kriminalitet: Han vil ende opp et annet sted.

Ingen av de fire informantene ønsker å ende opp på "gata". Men "gata" som erfaring og referanseramme tillegger de samtidig verdi. Mohsin vektlegger hvordan slik erfaring gir kompetanse og autoritet i tilknytning til det å være barne- og ungdomsarbeider: Han vil være en som gir råd med utgangspunkt i det han selv har vært igjennom. Samtidig er nok det 'tøffe' eller 'kule' en annen positiv dimensjon. Som Jensen skriver, tilbyr hiphopen attraktive subjektposisjoner: Mannsroller som kan gi anerkjennelse, blant annet hos det motsatte kjønn (Jensen 2008).

Sandberg og Pedersen beskriver et marginalt gatemiljø, som på mange måter skiller seg fra mine informanternes hverdagsliv. Mitt materiale er nok i større grad sammenlignbart med Knudsens og Gjellums. Knudsens informanternes forvaltning av både det han kaller en "gangsterdiskurs" og en "positiv ungdom-diskurs" ligner tendensen jeg beskriver (2008:62). I likhet med Gjellum finner jeg at *gatekapital*-begrepet er relevant for å forstå mine forskningsdeltagere, til tross for at de ikke er kriminelle. Det som er særegent ved mine informanter i denne sammenhengen, er hvordan de må sies å være ressurssterke samtidig som de direkte eller indirekte har erfaring med kriminalitet –

de posisjonerer seg altså i forhold til denne. Gjennom henvisning til *thug*-stereotypien formidler de sin erfaring og autenticitet (Knudsen 2008:61). De kan fremdeles kodene og de ”angrer ikke på noe”, som Mohsin sier. Samtidig kan de i kraft av å mestre flere ulike sett av koder og tegn *veksle* mellom tilhørigheter og referanser fra en situasjon til den neste.

Anderson et al. fastslår at det, på grunn av hiphopens mange fasetter, er vanskelig å gi en entydig fremstilling av hva hiphoputtrykket handler om (Andersson et al. 2012:141). Sandberg og Pedersen går så langt som til å foreslå at ambivalens og tvetydighet er et definerende trekk ved sjangeren (Sandberg & Pedersen 2006:68; Sandberg 2008:73). Når jeg spør Ahmed om han mener hiphop kan ses på som et politisk prosjekt drar han først lenge på det. Han går glimtvis igjennom historien - fra gatefester i Brooklyn til Zulu Nation og videre til gangsterrap – og illustrerer slik hvordan det er sammensatt. Han konkluderer enkelt: Hiphop kan være både smart og dumt, det. Jeg mener ut fra dette at hiphop-estetikken kan ses som en ressurs, i den forstand at den gir fleksibilitet. Hiphopens flertydighet skaper spillerom og muliggjør den vekslingen mellom posisjoner som jeg har beskrevet i dette kapittelet.

Dette spillerommet er kjønnen: Det er nettopp ’good’ eller ’bad’ *guy* det er snakk om: Ulike maskulinitetsuttrykk - måter å være mann eller å gjøre kjønn på (Connell 2005). Spillerommet gjør det mulig å være tøff og uforutsigbar og samtidig ha holdninger og ambisjoner; å ha en vennskapelig og hjelpsom tone med en kvinnelig og majoritetsetnisk masterstudent, for så å sette henne ut med en kommentar i en annen sammenheng. Som Mohsin sier med et flir, ”selv om man er skurker, så har man et godt hjerte i livet”.

Sandberg og Pedersen knytter gatekapitalen til Connells begrep om protestmaskulinitet (Connell 2005). Denne ’underdog-maskuliniteten’ overlapper i stor grad med min tidligere karakteristikkk av *the thug* og gangsteren: En voldelig kriminell med forbruk av kvinner og rusmidler, og kjærlighet til biler eller motorsykler (Connell 2005:110). Misogyni er et berøringspunkt mellom protestmaskuliniteten og gangsteren (Sandberg & Pedersen 2006:47, Connell 2005:108, 118, Kitwana 2002:85-119). En kunne betrakte Ahmeds objektivering av kvinner som noe som kan ”prøves” som en form for misogyni, og derfra hevde at slik markerer han sin relative overlegenhet som mann. Men da forsvinner både humoren og ’spillet’ i kommentaren og andre utsagn med vidt forskjellig innhold ut av syne. Jeg oppfattet ikke at kvinneforakt var en selvhevdelsesstrategi de fire forskningsdeltagerne benyttet seg av. Kanskje ble dette underspilt på grunn av min tilstedeværelse, men Ahmeds utsagn vitner om at han ikke var overveldende opptatt av å

skjønnmale egne holdninger i så måte. De fire forskningsdeltagerne fremstår som vanskelig klassifiserbare, og klart definerte 'maskuliniteter' virker malplasserte (jf. Pedersen & Vestel 2005; se også Sandberg & Pedersen 2006:146).

Spillerommet som kan skapes ved hjelp av hiphoputtrykket kan, som vi har sett hos Ahmed, brukes til å "ha det gøy" eller være uansvarlig. Det kan i noen sammenhenger forstås som å kompromittere sine egentlige verdier. Da Aizaz fortalte om sin oppvekst, og det han har vært vitne til av mer eller mindre alvorlige hendelser og lovbrudd, henviste han flere ganger til disse aktivitetene som "guttestreker". Denne begrepsbruken eksemplifiserer at konsekvensene knyttet til å "ha det gøy" ikke er de samme for menn og kvinner. "Guttestreker" impliserer at gutter kan ta del i aktiviteter som *egentlig* er uakseptable uten at det får store følger. Det minner om utsagnet til forskningsdeltageren Faisal i Pedersen og Vestels studie av maskulinitet og seksualitet blant gutter med pakistansk bakgrunn (Pedersen & Vestel 2005). Intervjueren snakker med Faisal om seksuell eksperimentering, og Faisal impliserer at det gjelder en annen standard for jenter enn for gutter i denne sammenhengen. Intervjueren spør om det ikke egentlig er litt strengt for gutter og. Faizal svarer: "Egentlig skal det være likt. Men guttene, de er bare gutter" (Pedersen & Vestel 2005:18, se også Vestel 2004:367-369). Det kan se ut til at gutter, 'av natur', driver med "guttestreker". Det er, som jeg har vist ovenfor, ikke sannsynlig at 'jentestreker' vil bli behandlet med samme overbærenhet. At det er guttestreker og ikke 'mannestreker' det er snakk om, vitner om at alder også kan være en relevant ulikhetsakse. Senere i livet vil det kanskje være større krav til ansvarlighet også for 'guttene' som betegnelsen viser til.

Jeg har argumentert for at disse fire mennene på grunn av sin relative ressurssterkhet i langt mindre grad enn Sandberg og Pedersens utvalg blir 'fanget' i gatekapitalens protestmaskulinitet. De evner å veksle mellom ulike roller og referansepunkter. Dermed er de ikke avskåret fra sosial aksept i andre kontekster enn på "gata" (Jf. Sandberg 2005; Sandberg & Pedersen 2006). Samtidig er det dessverre langt fra uvanlig i mitt utvalg at forskningsdeltagerne forteller om rasistiske verbale angrep, og Ahmed er blant dem som fortalte at han av majoritetsnordmenn er blitt bedt om "å reise hjem dit han kommer fra". Under en samtale sa Ahmed, tydelig resignert, at han ikke klarer å tro på at det vil bli mulig å være både brun og akseptert som norsk i Norge. Ahmed opplever å ikke ha tilgang på norskheten, men utsagnet vitner om at han skulle ønske det kunne blitt slik en gang i fremtiden. Omgang og lek med stereotypier vil alltid tematisere eksklusjon, og slik ha en sår og dypt problematisk side.

Former for marginalitet - ”Svartinger” og drabantbytilhørighet

Innledningsvis viste jeg hvordan hiphop historisk sett er knyttet til marginalitet. Er det da en sammenheng mellom mine informanters minoritetserfaringer og hiphop som referansepunkt for identifikasjon? Jeg har lagt vekt på Ahmed, Aizaz, Mohsin og Adils relative ressurssterkhet. Samtidig finner jeg fellestrekk mellom deres historier og selvforståelse og de beskrivelsene av marginalitet jeg har presentert gjennom låten ”Vestkantsvartinga”.

Mohsin gir et eksempel på hvordan drabantbyen deres er spesiell: Han sier at hvis han er ute på byen sammen med fire andre fra samme sted, så vet han at alle fire vil ”hoppe på” hvis det skulle skje noe.²⁵ Men hvis de fire var fra ett av de omkringliggende stedene, ville kanskje bare to av dem gjøre det, mener Mohsin. De som er fra hans oppvekststed er dermed annerledes, og Mohsin definerer dem i motsetning til omkringliggende steder. Vi snakker fra én side, ikke fra flere, sier han, og impliserer at ’indre’ motsetninger ikke eksisterer. Han fastslår at det er ”strengere” i hans miljø, og ordbruken får frem at dette har både positive og negative dimensjoner. Man står sammen og kan forvente full støtte fra det lokale nettverket. Samtidig vil det være et brudd på lojaliteten å ”snakke” hvis man har vært vitne til lovbrudd. Slik kan man i ytterste konsekvens ha få andre valg enn å gjøre seg til medskyldig.

Aizaz, Mohsin og Adil forteller at de ikke lenger er involvert i gjengaktivitet i lokalmiljøet. De unngår å oppholde seg på visse steder i drabantbyen, for ikke å bli dratt inn i det. Likevel gjør denne kompromissløse lokale lojaliteten at man ”egentlig aldri kommer ut av det”, som Aizaz sier. Drabantbyen de kommer fra har en stor andel innbyggere med minoritetsbakgrunn. Bydelen kan sies å ha et såkalt ”sosiogeografisk stigma” som minner om det Pumba i ”Vestkantsvartinga” tegner opp fra Holmlia (Jensen 2008:24). Samtidig, og kanskje nettopp derfor, er tilknytningen til stedet sterk for Mohsin, Aizaz og Adil. I flere av raptekstene deres er oppveksten og ’gata’ sentrale temaer. Sernhede og Södermans beskrivelse av ideen om å stå sammen som forstadskrigere gjenspeiles i deres omtale av hverandre som ”soldater” i teksten (2011:55).

Skillet østkant/vestkant i ”Vestkantsvartinga” illustrerte hvordan klasse er en viktig dimensjon innenfor hiphop. Jeg anser også dimensjonen som vesentlig i historiene til Aizaz, Mohsin og Adil. Drabantbyen de bor i har et relativt lavt inntektsnivå sammenlignet med gjennomsnittet for Oslo. Jeg fikk i mindre grad innblikk i familiesituasjonen til Adil, men felles for Mohsin og Aizaz er at

²⁵ De ville altså sloss på Mohsins side, om noen skulle gå til angrep.

de kommer fra relativt velstående familier. Begge foreldre har eller har hatt inntekt innenfor lavt-til middelslønnede yrker og familiene eier egen bolig. Alle tre la vekt på økonomisk uavhengighet, utdannelse og fast jobb, samt å ha eget hus og bil som viktige forutsetninger for å kunne etablere en familie. Både Aizaz og Mohsin understreket viktigheten av å benytte de økonomiske mulighetene man har som bosatt i Norge. Disse perspektivene kan betraktes som uttrykk for et ønske om sosial mobilitet og for en bevissthet om at slike goder ikke kommer av seg selv.

Ahmed kan ikke sies å ha en tilsvarende stedlig erfaring av periferi og internt samhold. Han kommer ikke fra en drabantby, og i dag utspiller hans hverdag seg i mer gentrifiserte deler av indre Oslo. Men Ahmed reflekterer flere ganger rundt sammensetningen av mennesker på ulike steder, og særlig opplevelsen av å være del av et mindretall og å måtte stå opp for hvem man er fordi man er 'annerledes'. Slik har han også opplevd seg perifer i klassifikatorisk forstand. I en oppfølgingssamtale våren 2013 snakket vi om hvordan muslimer fremstilles i offentligheten. Ahmed er eneste muslim i vennegjengen som består av gutter med en rekke forskjellige landbakgrunner og religioner. Han trekker dem inn: "Gutta blir jo også sure når noen har sagt noe [negativt] om muslimer". Jeg spør om det er fordi de også har minoritetstilhørigheter. Han svarer lakonisk: "det er fordi de er brune i huden, det".

Ahmed beskriver en solidaritet som ikke er strengt definert ut fra religion eller landbakgrunn, men som er basert på felles erfaring med marginalisering. Alle som ikke er hvite majoritetsnormmenn vet hvordan det er, så å si. Vennegjengen blir, som Pumba og Karpe Diem, stående på samme side som "svartinger" - mot den hvite majoriteten. Hverdagslige erfaringer av å bli utsatt for diskriminering gjenspeiles i hiphopens historier hvor 'the thug', eller 'the nigga/nigger'²⁶ står i sentrum for fortellingen. Også her er veien kort fra Ahmed og "guttas" opplevelse av å bli gjort til 'andre' i hverdagen til hiphopens meningsunivers.

Magefølelsen

Flere forskere viser hvordan hiphop som uttrykk får appell fordi det gjenspeiler personlige erfaringer (Vestel 2004; Jensen 2008; Sernhede & Söderman 2011; Andersson et al. 2012). Jeg har i det foregående vist hvordan aspekter ved forskningsdeltagernes hverdagsliv kan betraktes i

²⁶ Ordet "svarting" kan betraktes som synonymt med "nigger"/"nigga", samt de svenske ordene "blatte" og "svartskalle" (Sernhede & Söderman 2011:68, 23). Hiphoperes bruk av disse betegnelse kan tolkes på samme måte som approprieringen av *farlig utlending*-stereotypien. Man tilegner seg/tar kontroll over det som i utgangspunktet var majoritetens stereotyper og nedsettende betegnelser (Jeffries 2011:164-165).

sammenheng med hiphoputtrykket. Samtidig er det ofte reaksjoner av umiddelbar, intuitiv, kroppslig karakter som får forrang når hiphopere selv reflekterer over hva det er som fenger (Andersson et al. 2012:142-143). Et eksempel fra mitt materiale er Aizaz, Mohsin og Adils vurdering av å bruke en sample fra N.W.A. -låten "Fuck tha police". Låten handler om rappersnes hevnlust overfor politiet, som de opplever at undertrykker dem som del av en svart minoritet, ikke ulikt Pumbas historie i "Vestkantsvartinga". Gjenstand for diskusjon var ikke innholdet i teksten, det som var viktig var at partiet "hørtes rått ut" (jf. Knudsen 2008).

Hiphop kan, som Ahmed sier, være "både smart og dumt". Andre ganger ser det ut til at moralske og intellektuelle vurderinger nærmest er irrelevante: Det handler om magesfølelser som kan være vanskelige å sette ord på (Vestel 2004:102-103; Andersson et al. 2012). Gjennom feltarbeidet fikk jeg først og fremst fornemmelsen av at hiphopens dagligdagse appell er knyttet til samhold med kompisgjengen, om at en stil er tøff eller noe høres "rått" ut (Jf. Jensen 2008). Samtidig forsøker Ahmed å sette fingeren på noe når han sier "det er noe multikulturelt". Han understreker at det *ikke* er landbakgrunn det dreier seg om. Samholdet og tilknytningen vokser heller frem av sosial eksklusjon, av historier om å være "svarting".

Hiphop og islam - et veiskille?

Mange utøvere innenfor hiphop-sjangeren er fødte eller konverterte muslimer (se f.eks. Alim 2005). Også Knudsen beskriver hvordan elementer fra islam, som bønn, integreres i tekst og fremførelse hos rapgruppa Minoritet1 (Knudsen 2008:61; se også Jacobsen 2011:120-121). I mitt materiale er det derimot mest påfallende hvordan religiøsitet fremstår som uforenlig med livsførselen som knyttes til hiphop. I Ahmeds refleksjoner blir pakistanskhet/islam stående som en motsats til norskhet og praksiser som kan knyttes til hiphop. Også denne uforenligheten tror jeg kan knyttes til hiphopens tvetydighet: Social conscious kan nok oppleves som i tråd med islams budskap, men livsstilen assosiert med gangsterrap blir vanskeligere forenlig med troen.

Opplevelsen av uforenlighet er også tilstede hos Aizaz. Etter et lengre opphold i Pakistan sommeren 2012 fremstår han som forandret. Han forteller meg at han er blitt mer opptatt av religionen nå, at han i hverdagen konsentrerer seg om å praktisere troen, i tillegg til utdannelsen og jobben. Mye har forandret seg etter turen. Tidligere har han kranglet mye med brødrene sine, men nå føler han seg liksom roligere. "Sånn blir det når man vokser opp", sier Aizaz flere ganger i løpet av samtalen vår. Med denne refleksjonen understreker han et alvor, samtidig som han

fremstår stolt. Han forteller om en oppvåkning i forkant av reisen: Han mente ting hadde begynt å ”skli ut”: Han hadde vært involvert i noen ”guttestreker” og han tenkte med seg selv at dette gikk ikke lengre. Han tenkte på det hinsidige, hva som vil møte ham den dagen han dør. Han tilbragte hele denne dagen på bønneteppet og kjente hvordan han var en del av et stort fellesskap: Mennesker over hele verden praktiserer og har til all tid praktisert religionen på bønneteppet.

Under reisen til Pakistan fikk han mange nye inntrykk. Han så mye fattigdom og nød, og han opplevde å gjøre en forskjell for noen av disse menneskene gjennom å gi dem penger eller mat. Han forteller også entusiastisk om hvordan det er å leve i et samfunn hvor man hører bønnerop fem ganger om dagen og hvor alle går til bønn sammen. Han viser meg en videodagbok. Han har filmet seg selv med Iphonen sin. Han sitter oppglødd på en stol mot en murvegg utendørs og forteller. Han har akkurat fått velsigne en nyfødt baby, han har hvisket en bønn i øret på den lille gutten.²⁷ Når jeg spør sier han at reisen har hjulpet ham på den rette veien, men først og fremst fordi det hadde vært lettere å falle tilbake i det gamle om han hadde blitt i Norge.

Han forteller meg at det er lenge siden han har sett ”gutta”. Han har sagt fra til dem at de ikke kan ha kontakt nå. Han lar seg så lett påvirke, forteller han, da sklir det bare ut med en gang. Jeg vet jo at Aizaz og Mohsin har vært nære venner siden barndommen, og jeg undres over at han kutter all kontakt såpass brått. Jeg spør om han ikke tror at de kan være sammen selv om det er ting han ikke lengre vil være med på. Jo, men når de møtes, så er det jo festing og damer og den greia der, sier Aizaz.

Han forteller videre at han fikk en telefon fra en kompis da han var i Pakistan. De hadde fest og ringte for å si at de savnet ham der. Han sier han hørte Mohsin i bakgrunnen og hørte at gutta var fulle på måten de snakket på. Han smiler mens han forteller. Han gjenforteller svaret sitt, liksom i en annen modus: ”gutta, jeg er på vei til bønn nå...”. Av Aizaz historie fremgår det at han forstår ”guttas” liv og hans nye hverdag som uforenlige verdener. Aizaz valg om å endre livsførsel fremstår som en samvittighetssak. Han vil forsøke å bøte på det han har gjort i fortiden, og han har etterlivet i tankene. Dette perspektivet ligner Ahmeds når han medgir at han sliter med dårlig samvittighet for de ”norske” aspektene ved livsstilen sin. Kanskje er det slik at dette skillet oppleves som så absolutt fordi det har opphav i *skrift* (Aarset 2006:134, se også Rudie 1994:64)? Ahmed og Aizaz vet at visse praksiser er *fard* (plikt), og *halal* (lovlig) mens visse andre er *haram*

²⁷ Blant muslimer er det utbredt praksis å resitere bønn i en nyfødt babys ører. Bønnen Aizaz resiterte kan også ha vært en del av Aqiqa-seremonien (Se Vogt 2008:207-208).

(forbudt) (Vogt 2005:82; Jacobsen 2011:334-335). Rommet for veksling og fleksibilitet kan dermed synes begrenset, fordi skriften er rettlede og står utvetydig svart på hvitt.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg undersøkt hiphop som en ramme for selvforståelse. Livsførselen som knyttes til 'det norske' og/eller hiphop skaper i noen tilfeller dårlig samvittighet og dilemmaer. Islam skaper særlig konflikt for Ahmed og Aizaz. Hiphopen kan likevel betraktes som fleksibilitetsgivende. Den kan romme mange tilsynelatende paradoksale verdier og praksiser, og jeg ser dette som knyttet til uttrykkets mangetydighet. Fleksibiliteten må ses i sammenheng med informantenes relative ressurssterkhet. Protestmaskuliniteten som Sandberg og Pedersen knytter til gatekapitalen er ikke den eneste posisjonen disse fire mennene har til rådighet. Jeg har vist hvordan dette gjør posisjoneringen mindre 'tvungen': I utdanningssystemet eller overfor en forsker finnes det andre tilgjengelige subjektposisjoner. Jeg har også vist hvordan hiphop kan gi styrke gjennom å være kilde til fellesskap - i stoltheten over utenforskapet (Andersson et al. 2012:137-163).

Kapittel 4: Ekteskap og fremtid - trygge og risikable valg

Ikke det at det er noe galt med de fra Pakistan, for all del. Men for meg selv, ikke sant. Det er jeg som skal være sammen med vedkommende for resten av livet.
Aisha, 25

”Looking at marriage as a contractual relationship between groups helps to free us from our preoccupation with husband and wife” skriver Keesing og Strathern (1998:226). Dette perspektivet er nyttig, kanskje særlig i en vestlig kontekst hvor ekteskapets familiære og kollektive betydning ofte underspilles til fordel for ekteparets kjærlighetsrelasjon. Levi Strauss ga i *The elementary structures of kinship* (1969) ekteskapet en primær rolle i produksjon og opprettholdelse av samfunnsrelasjoner. Han så utveksling av kvinner mellom grupper som grunnlag for samfunnsdannelse, fordi det skaper allianser mellom affinaler. Charsley og Shaw betrakter sørasiatiske arrangerte ekteskap som en arketypp på slike ekteskap (Charsley & Shaw 2006a:336).

Perspektivet på ekteskap som gruppebasert kontrakt belyser hvorfor muslimske migranter fra Punjab i større grad beholder kontakt til sitt opprinnelsesland enn sikher og hinduer fra samme region (Østberg 2003:26; Ballard 1990:240). Reproduksjon av transnasjonale relasjoner kan knyttes til muslimenes endogame ekteskapspraksis: Ekteskap arrangeres ofte med utgangspunkt i *biraderi/zaat* (Moen 2009:21; Sajjad 2012:99-100). Dette begrepet oversettes som regel med slektsgruppe, men hva det betegner er i praksis er fleksibelt. *Zaat* oversettes gjerne med kaste, men overlapper i dagligtalen gjerne med *biraderi*. Hvem som til en hver tid er familie er dermed ikke gitt en gang for alle (Charsley 2005b:385; Shaw 2000:140).

Biraderiet har både praktisk og symbolsk betydning. Kjodemigrasjonen til Europa på 1960 og 70-tallet var ofte tuftet på *biraderi*-relasjoner: Utvandrede personer hjalp andre fra samme slektsgruppe med å komme samme vei og etablere seg (Aase 1979:75). Utveksling av tjenester er altså sentralt, også i mer hverdagslige sammenhenger (Aase 1979:75). Familierelasjonen innebærer felles forpliktelse og ansvar. Dette behøver ikke miste betydning i en migrasjonskontekst. Å få sin sønn eller datter gift med en ektefelle innenfor *biraderiet* i Pakistan er en måte å styrke sin ære og respektabilitet. Slik holdes også eiendom og ressurser samlet

innenfor slektsgruppen (Moen 2009:69). På den måten kan man overbevise sin etterlatte slektsgruppe om at man ikke er blitt ”for vestlig”: Man setter stadig familien høyt og tar sine forpliktelser overfor *biraderiet* på alvor (Shaw 2000:154, 156).

Min forhåndskjennskap til den kollektive betydningen av ekteskap kunne virke fremmed i møte med forskningsdeltagerne. De hadde selv en sentral plass i valget av hvem deres ektefelle skulle være. De fremsto ikke som det man litt spissformulert kunne karakterisere som byttegjenstander som forventet å bli utvekslet med familiær integrasjon som formål. Dialog med foreldre virket selvsagt for så godt som hele utvalget. Slik denne dialogen ble fremstilt var det sjelden snakk om ”passende” ektefeller med utgangspunkt i *biraderi/zaat*. Det er to unntak. Det ene er Hassans historie, som vil bli gjengitt i neste underkapittel. I tillegg ble også Amirs fremtidige kone valgt av hans mor under feltarbeidet, antagelig på slike premisser. Dette var uklart for Amir, han visste ikke helt hvordan familien sto i relasjon til denne jenta.²⁸ Selv traff jeg ikke foreldrene hans.

Avviket mellom innledende lesning og felterfaring kan knyttes til at litteraturen på feltet hovedsakelig anlegger et familieperspektiv - i tråd med den klassiske antropologiske tilnæringsmåten (se f.eks. Shaw 2000; Charsley 2005a; Charsley 2005b). Bredal og Rytter har også påpekt denne tendensen (Rytter 2003; Bredal 2006). Mine informanter tok som regel utgangspunkt i ekteskapet som en relasjon mellom dem selv og en fremtidig ektefelle. Det kan være flere grunner til dette, og det indikerer ikke nødvendigvis at de ikke vil komme til å ta mer kollektive hensyn når ekteskap settes på dagsorden. I norsk kontekst er arrangerte ekteskap og ekteskap innad i familien omstridt (Sajjad 2012; Bredal 2006). Kanskje ønsker mine informanter å underspille disse aspektene overfor meg?

Samtidig kan det kanskje også hende at den intime relasjonen mellom mann og kone faktisk er hovedfokus for informantene? Kanskje kan vi ikke ta for gitt at opprettholdelse av transnasjonale *biraderi*-relasjoner er primært fokus for etterkommernes ekteskapsvalg? I og med at etterkommernes handlingsrom og innflytelse ser ut til å bli større når det gjelder valg av ektefelle (Østberg 2003:181; Rytter 2012) er det rimelig å tro at deres synspunkter i økende grad har innvirkning på fremtidige familiestrukturer. Jeg ønsker ikke å bestride at familieperspektivet gir gode forståelser av pakistanske ekteskap i en migrasjonskontekst. Min innfallsvinkel må heller betraktes som et supplement i denne sammenhengen. Under feltarbeidet hadde jeg hovedsakelig

²⁸ Dette er ikke uvanlig. Se Rytter (2003).

kontakt med de unge voksne selv. Nærmere kontakt med foreldregenerasjonen kunne hatt innvirkning på mine funn. Men min ”uavhengighet” har kanskje gjort at mine informanter har syntes at de kan snakke friere med meg (jf. Vestel 2004:25)? Hassan og Amir delte refleksjoner med meg som de ikke syntes de kunne snakke om med venner eller familie.

I det innledende sitatet understreker Aisha hvordan det er *hun* som skal leve sammen med ektefellen resten av livet. Dette perspektivet kan settes i sammenheng med at hun er kvinne. Ekteskap kan, på grunn av det virilokale bosettingsidealet, ha ulike implikasjoner for menn og kvinner. Charsley hevder at menn forventer kontinuitet i forbindelse med en ekteskapsinngåelse: Den nye konen skal leve som en del av hans familie. Fellesskapet han er del av skal altså vedvare (Charsley 2005a:95). Kvinnens ekteskap innebærer derimot endring og tilpasning: De skal flytte inn i en ny familie (Charsley 2005a; Charsley 2005b). Virilokalitet er et ideal mer enn en absolutt praksis (Rytter 2012:584). Migrasjonskonteksten virker også inn på disse forholdene i den forstand at muligheten til å migrere kan trumfe virilokaliteten, og slik oppstår tilfeller av uxori-lokal eller neolokal bosetting (Charsley 2005a, 2005b; Moen 2009:187-188).

Shaw og Charsley påpeker at arrangerte ekteskap gjerne kontrasteres med ”kjærlighetsekteskap”. Implisitt omhandler sistnevnte romantiske emosjoner ekteparet imellom, mens førstnevnte blir et strategisk foretagende: Et gunstig ekteskap gir en familie/gruppe vinning med hensyn til økonomi eller status. Men også arrangerte ekteskap kan være basert på emosjoner (Charsley & Shaw 2006a). Charsley og Shaw argumenterer for at transnasjonale endogame ekteskap kan være en måte å styrke emosjonelle bånd mellom emigranter og familiemedlemmer i Pakistan. Ikke minst kan det være en måte å gjøre en sønn eller datters ekteskap *tryggere*. Risiko minimeres gjennom at svigerfamilien vil være kjent og ansett som *mer lik* enn familier utenfor slekten (Charsley & Shaw 2006a, 2006b; Charsley 2007:1121). Jeg ser Charsley og Shaws tilnæringsmåte som fruktbar. Felles for casene i dette kapitlet er et ønske om at ekteskapet skal gi et godt sam- og familieliv - som helst skal vare livet ut. Dette kan betraktes som avveininger ut fra forståelser av risiko – man investerer i fremtiden gjennom å gjøre så trygge prioriteringer som mulig.

I dette kapitlet spør jeg dermed hva mine informanter legger vekt på når de forestiller seg en fremtidig ektefelle. På bakgrunn av hvilke verdi-, norm- og/eller praksisforståelser formulerer de sine ønsker? Hvordan kan vi forstå en ung manns ønske om et pakistansk-norsk transnasjonalt ekteskap? Hvordan kan vi på den annen side forstå dem som orienterer seg mot andre muligheter? Jeg introduserer først Hassan og Bilal og diskuterer deres felles ønske om å gifte seg med en

kvinne fra Pakistan. Hassan er student og jobber deltid på Platekompaniet. Han bor sammen med sin farmor, foreldre og tre brødre i en leilighet på Mortensrud. Bilal er student og bosatt i en ettroms leilighet sentralt i Oslo. Han studerer grafisk design og har deltidsjobb i en klesbutikk. Han er oppvokst på Jessheim og hans foreldre og to yngre brødre er stadig bosatt der.

Etter å ha presentert Bilal og Hassans refleksjoner, diskuterer jeg Aisha og Zakias syn på ekteskap. 26-årige Zakia er student. Hun bor i en leilighet på østkanten av Oslo, sammen med foreldrene sine. Hun har tre eldre søsken som har stiftet familie og er bosatt i nærheten. Aisha er 25 år. Hun tar et masterstudium på deltid parallelt med sin jobb i Røde Kors. Hun er bosatt i Drammen sammen med foreldre og en søster. Tre eldre søsken har stiftet familie i nærheten. Aisha pendler til jobben i Oslo. Gjennom eksemplene ønsker jeg å vise at det, fra perspektivet til generasjonen som selv skal inngå ekteskap, ikke er gitt hvilket ekteskapsvalg som fremstår som tryggest. Det kommer an på hvilke verdier som settes i sentrum av ideen om et ønskelig ekteskap. 18-årige Syed og 24 år gamle Amir vil bli trukket inn mot slutten av kapittelet. Syed gikk siste år på videregående under feltarbeidet, og er bosatt på et tettsted i Akershus sammen med foreldre og tre brødre. Amir er student og har en deltidsjobb i et serviceyrke. Han er bosatt i en bydel i Oslo øst sammen med foreldre og fire søsken.²⁹

Å skape og videreføre et godt familieliv - om å ønske seg en kone fra Pakistan

Alle vennene mine rynker på pannen når jeg sier det her [...] jeg personlig tenker at... Jeg antar da, at jeg kommer til å dra til hjemlandet mitt for å finne kone. Og det er ikke fordi at jeg sliter med å møte folk eller noe i den duren liksom, sånn som det kanskje er for noen nordmenn som drar til Thailand og sånt. Men det er fordi at det hjemmet jeg vokste opp i og den kulturen jeg vokste opp i var fin, den var veldig bra, og jeg ble den personen jeg er i dag på grunn av det. Jeg vil barna mine det samme, ikke sant.

Bilal, 22.

²⁹ Til tross for at denne studien ikke har representativitet som siktemål, kan det være av interesse hvordan denne delen av utvalget står i forhold til de øvrige informantene. Blant de øvrige mannlige forskningsdeltagerne var to gift og én samboende med en kvinne med norsk bakgrunn. De resterende fire var under 22 år og så på ekteskapet som en hendelse i fjern fremtid. Blant kvinnene var én gift. Av de andre understreket samtlige at et norsk-pakistansk transnasjonalt ekteskap ikke var noe de ønsket seg. For én av disse var likt religiøst verdigrunnlag viktigere enn landbakgrunn, og ektemannen kunne godt være en konvertitt.

Under et senere intervju snakker Bilal og jeg om sjenerøsitet - en egenskap han setter høyt. Han sier at han liker å se i hendene til folk, og han spør om han kan få se mine. Jeg viser litt perpleks frem håndflatene mine. Han ser på dem og spør om jeg er flink til å tegne. Jeg skjønner at det er fasongen på hendene mine han er opptatt av. De er lange og smale. Jeg var opptatt av håndlesing en tid i oppveksten, og her knyttes denne håndfasongen til kreativitet. Han ser på et forhold mellom to linjer. Hvis de er langt fra hverandre har personen "ikke en hånd som gir, men en hånd som tar", forklarer han. Når jeg gir uttrykk for at jeg kjenner til håndlesing, blir han interessert i hva jeg kan. Han viser meg hendene sine. Jeg sier han har en forgrening på hjertelinjen, og det skal visstnok bety at man på et tidspunkt skal få et stort vendepunkt i kjærlighetslivet. Han utbryter: "Fuck!" ler litt og tilføyer "Hælvette, jeg har hatt for mange vendepunkt allerede".

Etter intervjuet, på vei gjennom sentrum, kommer vi tilbake til temaet ekteskap. Han sier han vil ha en kone fra "hjemlandet" fordi folk derfra har en annen forståelse av hva kjærlighet er. Her (i Norge) handler kjærlighet bare om lyst, sier han litt oppgitt. Hvis man ikke har lyst lenger så går man fra hverandre. Her er kjærlighet sånn finne hverandre på byen og gå hjem sammen, legger han til. Jeg spør om han vil fortelle om sine erfaringer med dette. Han forteller om flere forhold og hvordan de tok slutt, og at noen av bruddene var vanskelige. Jeg forstår Bilal dithen at et stabilt ekteskap og familieliv er viktig i hans forestillinger om fremtiden.

Bilal ser på seg selv som tredje generasjon i Norge. Foreldrenes ekteskap var et norskengelsk transnasjonalt ekteskap. Det er med andre ord langt fra gitt at dette ekteskapet må betegnes som "pakistansk". Men likevel er det, slik Bilal ser det, noe pakistansk han har blitt eksponert for gjennom oppveksten. Bilals ekskjærester har også hatt ulike landbakgrunner, men han har vært sammen med dem på premisser som han betrakter som norske. En kan se det slik at Bilal bruker opposisjonen "norsk"/"pakistansk" til å sortere i og stabilisere erfaring. Ut fra begrepene kan han navigere i forhold til fremtidens usikkerhet. Slik blir å "dra til hjemlandet for å finne kone" en måte å komme nærmere en familiesituasjon som ligner den han selv har vokst opp i.

I Bilals måte å ordlegge seg på kommer det frem en dobbel betydning av ordet "lyst". For det første tar han opp mangelen på forpliktelse. Han mener at "her" har man ingen tungtveiende vilje eller forpliktelse til å holde sammen, om en av partene skulle miste "lysten". For det andre trekker han inn "one night stands", en praksis jeg vet ikke er ukjent for ham. Han impliserer med denne kommentaren at seksuell tiltrekning ikke er et tilstrekkelig grunnlag for kjærlighet som skal vare. Denne måten å resonnerer på ligner refleksjonene til de norskpakistanske mennene i Pedersen og

Vestels studie. De er seksuelt erfarne, men vektlegger samtidig at kortvarige affærer ikke egentlig er det de ønsker seg. De er ikke redde for å gjøre det eksplisitt at kjærlighet er viktig (Pedersen & Vestel 2005). Bilal skiller ikke mellom begjær og kjærlighet, men mellom 'norsk' og 'pakistansk' kjærlighet. Slik blir den genuine kjærligheten tilgjengelig gjennom at han orienterer seg mot 'det pakistanske'. I tråd med Charsley og Shaw kunne man si at for Bilal er en 'norsk' ekteskapsrelasjon forbundet med større risiko enn en 'pakistansk'. En ektefelle fra Pakistan fremstår som *tryggere* (Charsley & Shaw 2006b).

22-årige Hassans perspektiver ligner på mange måter Bilals. Også for ham er 'det pakistanske' og det ønskelige familieliv nært knyttet sammen. I hans perspektiver har også foreldrene og søsknene en uttalt plass. Særlig omsorgen for moren er sentral:

...moren min har alltid hatt lyst på en datter. Og jeg tenker den eneste måten hun kan få det på er hvis jeg gifter meg med en pakistansk jente. Da, *da* tror jeg kanskje det går. Da kan hun få en datter liksom. Fordi vi pakistanere har det jo sånn at [...] hvis jeg hadde hatt en søster da, og hun hadde giftet seg, så måtte hun ha dratt med den familien. Men hvis jeg gifter meg med en jente, så skal hun komme til familien, så skal hun bo her sammen med oss og være sammen med mamma sånn som mamma er med svigermoren sin, bestemoren min som bor hos oss her. Så det går i tradisjon på en måte.

Hassan beskriver et virilokalt bosettingsmønster og hvordan dette legger til rette for nærhet mellom svigermor og svigerdatter. For å forklare henviser han til hvordan farmoren nå lever sammen med moren og resten av familien. Bestemorens rolle i familielivet er sentral, da faren er mye borte og moren har en travel jobb. Da jeg besøkte ham første gang, viste Hassan meg rundt i leiligheten på Mortensrud. Jeg bet meg merke i hvordan han pekte ut en sittegruppe på kjøkkenet og sa at der pleier "damene"³⁰ å sitte. Stolen han betegnet som farens var plassert i stuen, sammen med en sittegruppe myntet på besøk. Under feltarbeidet hadde jeg kun et kort møte med de to kvinnene. Da var det, i tillegg til Hassan og meg, bare de og Hassans minste bror på tolv som var hjemme. De to kvinnenes samarbeid og tilstedeværelse ser ut til å være viktig i denne familiens hverdagsliv, og deres relasjon ser ut til å ha innflytelse på det mor-datter-forholdet som Hassan ønsker å skape gjennom sitt ekteskap. Han fortsetter:

Jeg tenker litt helhetlig. Jeg tenker ikke bare at jeg skal bare gifte meg med den jeg vil, og så skal kanskje... jeg vet ikke risken for kanskje at vi skiller oss også. Jeg veit jo ikke det, jeg. Så det beste er, [hvis] jeg gjør en bra investering nå, [så] slipper jeg å rote det til senere, ikke sant! Så kan jeg heller gifte meg med en som har samme kultur som meg, som har den samme tankegangen som meg og sånne ting.

³⁰ Implisitt moren og bestemoren, som er de eneste kvinnene i huset.

Etter noen flere refleksjoner oppsummerer han:

Jeg har masse fordeler, og jeg har masse ulemper, men jeg kommer til å velge det jeg selv vil. [...] Som jeg sa tenker jeg litt større også. Jeg tenker på mamma, jeg tenker på pappa, [...] og så tenker jeg liksom hvem brødrene mine kan omgås med også. Og hvem konene til brødrene mine også kan omgås med. [...] Det er veldig viktig med familie vet du, familien er det viktigste. [...] Egentlig også, for mamma har sagt det også ”religion spiller ingen rolle, land spiller ingen rolle, hudfarge spiller den minste rolle, så lenge hun er bra kone mot deg og så lenge hun kan oppdra barna dine ordentlig”. Og hun kan lage bra mat! [ler litt] det er egentlig... That’s it, skjønner du hva jeg mener, det er alt det jeg ber om egentlig. Om hun er analfabet eller ikke, det spiller egentlig ingen rolle for meg. Det kan være en fra landsbyen i Pakistan også, bare vi to klikker bra sammen. At hun kan passe på meg, og... [...] hvis det skjer noe eller det er noe, og... At hun holder meg oppe da, at hun er styrken min da, hvis jeg for eksempel er litt deppa, at hun skal komme og være gleden min.

Hassan mener en kone fra Pakistan vil ha ”samme kultur” og ”samme tankegang” som ham. Hun vil altså være mer lik ham enn andre kvinner. Han kaller et slikt ekteskap for en ”bra investering” og dette ser ut til å ha sammenheng med hvordan familien som helhet vil fungere. Om han skulle finne seg en kone på egenhånd, uten å ta hensyn til familien, kan det ende i skilsmisse. Det er med andre ord risikabelt. Det er rimelig å tro at logikken i Hassans resonnement bygger på vissheten om at et arrangert ekteskap medfører at familiene vil støtte paret og megle seg imellom om det skulle oppstå problemer (Charsley 2007:1126; Rytter 2003:94). Gjør han en god investering, vil han ha familien i ryggen, som han sier under vårt siste møte.

Spørsmålet om familiens støtte blir tydeligere når jeg treffer Hassan igjen høsten 2012. Han er nettopp kommet tilbake etter en tomåneders ferie i Pakistan sammen med sin far. Han har møtt fire aktuelle ekteskaps partnere mens han var der, blant annet datteren til en venn av faren. Moren - og den datteren han kan gi henne - har fremdeles en sentral plass i tankene hans. Denne gangen forteller Hassan også mer om farens synspunkter. Faren er opptatt av slektslinjen. Familien nedstammer fra en gammel konge i Gujrat-distriktet. Han forteller om farens fokus på å ta vare på ”blodet” gjennom ikke å gifte seg med noen fra et annet land. For å få klarhet i om kaste har en betydning, spør jeg ham om en annen landbakgrunn ville være det samme som en annen kaste (se Shaw 2000:138). Dette bekrefter han.

Hassan har tre eldre brødre som har valgt partnere uavhengig av krav fra foreldrene. For Hassan blir dette en tungtveiende grunn til å etterkomme farens ønsker: Han er den siste av brødrene som

kan gjøre dette - de andre har allerede valgt.³¹ Han vektlegger samtidig at hvis han velger en jente med en annen landbakgrunn, så vil ikke foreldrene gå imot det. Foreldrene hans har valgt hverandre uavhengig av - ja, faktisk på tross av - deres familiers ønsker. De inngikk ekteskap på grunn av kjærlighet, forteller han, til tross for at familiene hadde andre planer for dem.

Kulturell reproduksjon?

Hassan og Bilal er begge orientert mot Pakistan når de reflekterer rundt valg av ektefelle: De ønsker å gifte seg med en kvinne derfra. Men hvilke prioriteringer og verdier ligger bak dette ønsket? Bilal nevner verken hensyn til foreldrenes eller egne transnasjonale slektskapsrelasjoner overfor meg. For Hassan er dette derimot et uttalt moment under den siste samtalen vår. Faren ønsker at han gifter seg med en pakistansk jente - for å ta vare på slektslinjen, og antagelig også for å forsterke relasjoner innenfor *biraderi*-nettverket.³² Dette er et ønske Hassan tar hensyn til, samtidig som brødrenes valg av partnere og omstendighetene for foreldrenes ekteskap indikerer at Hassan har et stort handlingsrom i denne forbindelse.

Hassan og Bilal vektlegger det intime familielivet: Den relasjonen de skal skape sammen med en fremtidig kone. Hassan kaller det å ”klikke bra sammen”. Samtidig er de opptatt av kontinuitet i familiesamlivet slik det nå ser ut. Bilal ”vil barna sine det samme”, mens Hassan er innstilt på å bli boende i samme hushold som foreldrene og tenker på at alle skal passe sammen. Charsley hevder, som nevnt innledningsvis, at ekteskap for mannen innebærer kontinuitet, mens det i større grad er knyttet endring og tilpasning til kvinnens posisjon. Menn forventer reproduksjon av ”familiekulturen” ved ekteskapsinngåelse (Charsley 2005a:95): Konen får opplæring av sin svigermor i hvordan man for eksempel oppdrar barn eller lager mat (Charsley 2005a; 2005b).

For Bilal og Hassan er ekteskap med en pakistansk kvinne en måte å skape kontinuitet på. Slik vil de videreføre eller gjenetablere en god ”familiekultur”, slik de kjenner den (Charsley 2005a:95). Refleksjonene er fundert på en idé om likhet: En slik kone vil ha ”samme kultur” og ”tankegang”, som Hassan sier. Men Bilal og Hassan konseptualiserer denne likheten på et annet abstraksjonsnivå (Jacobsen 2011:36-37): Den er ’pakistansk’ snarere enn familiespesifikk, konstruert som motsats til ’det norske’. I Bilals refleksjoner kan motsatsen ’norsk’/’pakistansk’

³¹ Han regner ikke med den yngre broren på tolv, fordi han er så liten.

³² Som nevnt innledningsvis er definisjonen av *biraderi*-tilhørighet fleksibel. Ett av Hassans møter var med en kvinne som er datter av farens gode venn. Også venner kan inkorporeres i nettverket (Moen 2009:64-66).

ses som et verktøy som stabiliserer eller entydiggjør erfaring. Det er fordi de to mennene betrakter kvalitetene ved familien sin som ”pakistanske” at de ønsker seg en kone fra Pakistan. Når Hassan ønsker seg en kone som kan bli ”datter” for hans mor, knytter han ikke dette til opplæring i praksiser knyttet til ’familiekulturen’. Dermed ser den fremtidige ektefellens *pakistanskhet* ut til å være vel så viktig for reproduksjonen av familielivet som hennes evne til å tilegne seg svigermors kunnskap.

Det gjenstår å se hvorvidt Bilal og Hassan inngår transnasjonale norskpakistanske ekteskap, og i så fall om dette valget faktisk medfører reproduksjon av det familielivet de ser som ønskelig. I alle tilfeller viser forbindelsen mellom det intime familielivet og ’det pakistanske’ hvordan menn fra en større by i Norge kan ønske et transnasjonalt ekteskap med en kvinne fra Pakistan - som godt kan være uten utdanning og fra landsbygda, skal vi ta Hassan på ordet. Trygghet og kontinuitet er implisitte verdier i refleksjonene, og idéen om ’den gode familie’ er forestilt som noe partene vil ha til felles.

Å kunne fungere på likefot - om å orientere seg mot andre alternativer

Under et intervju spør jeg Aisha om hun ønsker å stifte familie etterhvert. Hun vil gjerne ha både mann og barn, men synes ikke det er lett å finne noen som kan passe. Hun innrømmer at hun ser seg rundt og er åpen for å møte noen. Hun snakker litt med foreldrene sine om det, mest med moren.

A: Jeg er i hvert fall klar på det, og det er de heldigvis enige i, at jeg vil unngå en fra Pakistan. [...] Før var jeg litt sånn på 50/50, men nå er jeg ganske sånn ”nei... Det vil jeg ikke”. Ikke det at det er noe galt med de fra Pakistan, for all del. Men for meg selv, ikke sant. Det er jeg som skal være sammen med vedkommende for resten av livet. [...] Helst burde det være en norskpakistaner. [...] da slipper du på en måte den opplæringen, for å si det sånn. Når vedkommende kommer hit, for det første språkopplæringen, bli vant til alt... som er på en måte rundt. Den der språkperioden ser jeg på som veldig tung. På en måte faller du jo bak kanskje i tre år. I forhold til både... du kommer deg ikke ut i arbeidslivet, etc., etc., etc., ikke sant.

J: M-m. Det går kanskje litt på det du sier med at du deler flere referanser også? Jeg mener når du nevner det i forhold til de som er vokst opp i Canada [vi har tidligere i intervjuet snakket om en av Aishas tanter og hennes familie i Canada].

A: Ja. Ja. Kanskje også... jeg føler jo at da forstår vi hverandre bedre, men det er jo ingen garanti det heller, ikke sant, det har du ingen steder [ler litt]. Men... men jeg bare synes det på en måte passer meg bedre da.

J: Hva sier mammaen din da, når du sier det?

A: Hun sier ”amen, helt enig” [ler].

J: Ja?

A: Ja, faktisk. Før... altså da mener jeg [...] før på en måte de giftet seg, de tre [eldre søsken som er gift]... det er egentlig på grunn av den erfaringen at de [foreldrene] har skiftet litt mening. Før det så var det litt sånn ”nei, alle skal gifte seg i Pakistan”. Og da var jeg [...] sånn der ”nei, jeg vil helst ikke” samtidig som jeg var ”ja, kanskje ikke, man vet ikke”. Da var de mer på det der med ”nei, det burde være en fra Pakistan”, ”det skal være en fra Pakistan”, men nå er de helt sånn ”nei, det burde være en herfra”.

Både Aisha og foreldrene hennes har gått fra å være mer innstilt på en ektefelle fra Pakistan til å se for seg at hun skal gifte seg med en norsk mann med pakistansk bakgrunn. Foreldrene har en toneangivende rolle, slik Aisha beskriver det, men hun opplever samtidig at moren er lydhor overfor hennes synspunkter. Hun var ”50/50”, altså femti prosent for og femti prosent mot - hun kunne jo ikke vite, kanskje et slikt ekteskap også kunne bli vellykket. Etter hvert som hennes tre søsken giftet seg med ektefeller fra Pakistan, fikk både hun og foreldrene et tydelig erfaringsgrunnlag for refleksjon.³³ Aisha beskriver ikke disse ekteskapene på noen måte som mislykkede, men hun og foreldrene mener de transnasjonale giftemålene har vært belastende for søsknene. Dette ser ut til å være viktigst i Aishas refleksjoner - hun ønsker ikke å havne i en slik situasjon.

Det er jeg som introduserer temaet delte referanser i samtalen. Jeg refererer til det hun har sagt om tantens familie i Canada. Hun er glad hun har fått mer kontakt med denne familien de siste årene. Hun kommenterer: ”...jeg føler at jeg har mer til felles med de fra Canada enn de fra Pakistan. Ikke sant, fordi at vi begge er oppvokst... ja, det er veldig store forskjeller i måten vi tenker på... så jeg føler jo at jeg på en måte har mer til felles i forhold til musikk, film og... ja.” Hun er med på at slike felles referanser også spiller en rolle i sammenheng med ekteskap, men som hun sier, det er ingen garanti. Det er uansett en risiko for at ekteskapet ikke skal bli vellykket.

Aisha leter etter ordene, men nevner det å være ”like stabile” og ”like etablerte” som viktig i ekteskapsrelasjonen – da slipper hun å ha ”like mye jobb” med ektemannen som hun ville hatt om han kom fra Pakistan. Jeg spør så om det kunne vært en mulighet for henne å gifte seg med en som har norsk bakgrunn. Hun svarer kontant: ”Nei. Fordi at da har vi på en måte ikke den der

³³ Ektefellene kom til Norge gjennom familieetablering.

kulturelle bakgrunnen, eller den religiøse. Sånn felles... Så det blir helt feil". Aisha ser altså på seg selv som *mest lik* andre norskpakistanere: Personer med samme landbakgrunn som er oppvokst i Norge. Hun tror verken en mann fra Pakistan eller en mann med norsk bakgrunn ville passe like bra. Bakgrunnen fra Pakistan gir en fundamental kulturell og religiøs likhet. Samtidig ser hun ekteskapsrelasjonen som bestående av mer enn livet innenfor husholdet. Hun ønsker f.eks. at mannen skal ha mulighet til å delta i arbeidslivet, og en mann som er oppvokst i Norge har lettere for å passe inn i slike sammenhenger.

Hjemme hos Zakia har ekteskap vært et tema en stund. Foreldrene vil i utgangspunktet gjerne at hun skal finne seg en mann selv, samtidig som de ønsker at ektefellen skal ha pakistansk bakgrunn. Zakia sier at hun er blitt mer enig i dette etterhvert. Hun begrunner dette med at å "møtes på verdiene" er viktig, særlig med hensyn til islam. Men Zakia har få venner med pakistansk bakgrunn, og i hverdagslivet er det få sjanser for å møte en mann som passer. Hun studerer, men tar fag hvor det er få andre studenter med hennes landbakgrunn. Første gang jeg traff Zakia var i en bryllupsfeiring, en såkalt *mendhi*-fest. Denne festen er for bruden, og det er kun kvinnelige gjester. Zakia var i likhet med de andre jentene pent sminket og pyntet i shalwar/kameez³⁴ – hennes var grønn med gullbroderier. Hun fremsto for meg som litt tilbaketrukket, hun danset ikke og forlot festen tidlig. Slik skilte hun seg ut fra de andre jentene som tok meg med i dansen, tullet og tok bilder av hverandre. Zakia forteller senere om hvordan hun har følt et press siden hun kom i tyveårene – alt handler om å skulle gifte seg, synes hun. Hun sier sarkastisk at man drar på fester, pyntet som en påfugl "...i håp om å få en gutt til å falle for meg. Eller ikke en gutt, men *moren hans* til å falle for meg!".

Nå er det først og fremst foreldrene som leter etter en ektefelle til Zakia. De bruker "jungeltelegrafen" og "Kirsten Giftkniver" forteller hun - altså sitt nettverk, samt tredjepersoner som fungerer som ekteskapsformidlere. Zakia vet ikke så veldig mye om denne prosessen. Hun har sagt klart fra til sine foreldre om at hun ikke vil vite hvem de har kontakt med og hvem som eventuelt avviser henne.

Z: Nå har jeg faktisk begynt å høre det et par ganger at du må være forberedt på at vi må se i Pakistan. Det sa moren min til meg, faktisk to dager tilbake. [...] Ikke det at de har funnet noen, men hun sa at "du må begynne å vende deg til at... Hvis ikke vi i løpet av noen år

³⁴ Mer eller mindre løstsittende bukser (shalwar) og lang skjorte (kameez). Finnes i varianter til både menn og kvinner (Østberg 2003:122-123)

finner noen her, så kan det hende vi må utvide søket rett og slett". Jeg prøver å si til dem at kan vi ikke utvide det slik at Norge, England, USA og så Pakistan?

J: Ja. For du er ikke så veldig fristet av den tanken?

Z: Nei jeg er ikke noe keen på å importere en ektemann, det er ikke noe for meg. Veldig mye på grunn av måten jeg er oppdratt på og [har] vokst opp på. Jeg føler meg veldig selvstendig og veldig norsk av meg. Og fordi det er så slitsomt! Det er et ork å drive og lære en gutt norsk. [...] Ikke minst har jeg sett på søsknene mine da, begge søstrene mine, alle tre³⁵ har henta fra Pakistan. [...] Men det som jeg også ser er at... altså, begge svogerne mine de hadde verken veldig høy utdanning, eller de var så veldig gode i engelsk. Men det er fortsatt mange i min generasjon, utrolig nok, som gifter seg med... Henter derfra. [...] I hvert fall finner de seg gutter som er høyt utdannede. De finner seg gutter som er flytende i engelsk og som har en virkelighet som det går an å overføre til Norge. Eller, dette er da gutter som er pakistanere, har familie i Pakistan, men som studerer og bor i utlandet. Så de er sånn litt integrerte i et annet land. Og da er det litt lettere med dem, for de er i alle fall flytende i engelsken. Det finnes jo mange engelskspråklige som jobber og bor i Norge, ikke sant, det er ikke så stressende det. Så da har jeg sagt at hvis dere... Når dere skal begynne å lete i Pakistan, så må det være en som har høy utdanning. [...] Og enda viktigere enn høy utdanning: En som har velstående familie. En familie som ikke trenger at vi skal sende penger.

I likhet med Aisha reflekterer også Zakia med utgangspunkt i sine gifte storesøsken. Hun forventer også at et transnasjonalt ekteskap vil bli en belastning. Men, siden det ser ut til at et slikt ekteskap kan bli aktuelt, finner hun måter å bøte på dette: Å velge en mann som har høy utdanning, som har engelskkunnskaper og som studerer i utlandet (jf. Charsley 2005a:93). Egenskapen å være "litt integrert i et annet land" gjør en pakistansk mann mer rustet til å starte et liv i Norge. Også Zakia vektlegger en evne til å fungere i forbindelse med relasjoner som strekker seg ut over husholdet. Evnen til deltagelse i arbeidsliv og omgang med norskspråklige ser altså både for Zakia og Aisha ut til å ligge svært nært opptil forestillingen om hva et godt ekteskap er.

Jeg vektlegger disse aspektene ved Aishas og Zakias refleksjoner, men i mitt materiale tilsier ikke at Hassan og Bilal ønsker seg en ektefelle som først og fremst er operativ i hjemmesfæren. Hassan snakker også om sin fremtidige pakistanske kone med utgangspunkt i at hun skal være i jobb. Han fortsetter:

Men det eneste er språket... [...] det må hun lære [...] språket er det viktigste. Jeg har tre krav. Hvis jeg skal ha en kone derfra, så skal hun skal lære språket. Hun skal være integrert. Vite hva å være integrert er, liksom. Og være på sosiale arrangementer. Sånn som Rusken³⁶ og foreldremøter og åpen kveld for barna og sånne ting. De tre tingene. Klarer hun det, da er hun en god norsk samfunnsborger. Da kan hun bo her.

³⁵ Hun har to søstre og én bror.

³⁶ Dugnadsordning i Oslo kommune.

Jeg tror både Hassan og Bilal ønsker seg en kone som er aktiv på flere arenaer enn den hjemlige. Begge har yrkesaktive mødre, og særlig Hassan snakker stolt om innsatsen moren gjør for familien i denne sammenhengen. Motsatt har jeg heller ingen grunn til å tro at ikke intimitet og et godt familieliv er viktig for Aisha og Zakia. Men jeg mener likevel at det er en nyanseforskjell i hvordan disse fire formulerer sine ønsker. For Hassan og Bilal er ikke en evne til bredere funksjon og deltagelse, for eksempel i arbeidslivet, et *premiss* for idéen om et godt ekteskap.

Kulturell endring?

Kvinner kan i en pakistansk ekteskapskontekst betraktes som mer utsatt enn menn på grunn av det virilokale bosettingsidealet. Gjennom ekteskapet vil kvinnen bli del av en ny familiekontekst og dette kan være risikabelt på flere måter. Hun er på sett og vis prisgitt svigerfamilien og har ikke lengre 'ryggdekning' fra far og øvrig familie. Svigermor-svigerdatter-relasjonen blir nær og dette kan, som Hassan erfarer, gi intimitet og godt samarbeid. Men forholdet kan også bli betent og konfliktfylt, og svigerdatteren står da i en situasjon hvor hun har lite annet valg enn å føye seg etter svigermorens krav (Moen 2009:176).

Jeg har nevnt hvordan migrasjon kan trumfe idealet om virilokalitet, og ut fra dette kunne man tro at Aisha og Zakia ville betrakte et transnasjonalt ekteskap som attraktivt. Bosetter paret seg uxorilokalt etter inngått ekteskap, er dette en familieorganisering som kan styrke kvinnens posisjon i ekteskapet. Hun har sin familie i nærheten og kan appellere til sin far for støtte om hun skulle komme i konflikt med ektemannen (Charsley 2005a:99). Ingen av de kvinnelige forskningsdeltagerne argumenterer i disse baner. Når Aisha sier at det er *hun* som skal leve med ektemannen resten av livet indikerer dette at hun vil bosette seg neolokalt. Forholdet mellom ektefelle og familie får ikke samme oppmerksomhet i hennes refleksjoner som for eksempel i Hassans.

Noen av Aisha og Zakias tanker ligner likevel på Hassans. At den forestilte ektemannen har bakgrunn fra Pakistan er positivt fordi det gir mulighet til "å møtes på verdiene". Som Hassan betrakter begge kulturell og religiøs bakgrunn som verdifullt – det er en viktig likhet. Men sammenligner vi med Hassan og Bilal er det en annen form for risiko som er utgangspunkt for Aisha og Zakias refleksjoner. Mange av deres tanker om sin fremtidige ektemann er tuftet på hvordan han *ikke* skal være. Ut fra deres måte å argumentere på forstår jeg dem dithen at dette er

fordi et ansvar for en mann fra Pakistan vil true deres uavhengighet – og dette er noe de *ikke* ønsker. Ekteskapet skal for dem romme mange aspekter ved livet.

Jeg oppfatter Aisha og Zakia som ambisiøse og svært selvstendige. Aisha fikk tidlig i 20-årene en jobb i Røde Kors. I tillegg til jobb og masterstudier bruker hun fritid på frivillig arbeid. Sommeren 2012 er hun alene på et månedslangt opphold i Oman for å ta et arabiskkurs. Zakia må stadig forsvare sitt utradisjonelle studievalg. Hun tar som regel flere enn 30 studiepoeng i semesteret og kombinerer studiene med en deltidsjobb. I tillegg er hun engasjert i en studentforening. I det ovennevnte intervjuutdraget knytter Zakia også selv sitt ønske om ikke å gifte seg i Pakistan til sin selvstendighet. Også uavhengighet i økonomisk forstand er vesentlig for hvem hun vil gifte seg med.

Når Zakia og Aisha forestiller seg en mann som har det de mener skal til for å delta i arbeidslivet og omgås mennesker i det offentlige rom, mener jeg de samtidig beskriver et ønske om å beholde sitt store rom for utfoldelse på ulike arenaer. Aisha og Zakia er også orientert mot en annen form for likhet enn den som er tuftet på 'det pakistanske' eller 'det muslimske'. At ekteparet er "like etablert", at begge mestrer språk og har samme "oppdragelse" gjør at de kan fungere på likefot i forhold til omgivelsene. Denne formen for likhet kan betraktes som trygghetsgivende: Etter et ekteskap vil deres nåværende situasjon vedvare. Den vil holde seg stabil. En kan også se deres ønsker i lys av frihet som verdi: En ektemann som har de ovennevnte kvalitetene kan tenkes å gi et fleksibelt ekteskap, hvis vi legger som premiss at ekteskapet potensielt kan innskrenke deres frihet. Frihet og trygghet kan i noen tilfeller betraktes som opposisjoner, men her gir de to verdiene et felles mål.

Kjønnede forskjeller?

Menn og kvinner kan ha ulikt erfaringsgrunnlag for å se for seg et fremtidig kjærlighetsliv. I Bilals tilfelle blir det tydelig hvordan den familien og kjærligheten han ønsker seg står som en kontrast til den erfaringen han har skaffet seg gjennom tidligere forhold. Både han og Hassan har fortalt meg om tidligere kjæresten. Zakia er derimot klar på at hun aldri har hatt en kjæreste. Dette ble ikke et tema i samtaler og intervjuer med Aisha. Som nevnt i kapittel 3 vil norsk-pakistanske kvinners mulighet til å ha seksuelle relasjoner eller leve i parforhold før ekteskap som regel være mer begrenset enn menns. Østberg påpeker at det, på det tidspunkt hun skriver, har vært lite forskning på hvordan gutters situasjon utvikler seg når de kommer i "gifteklar" alder. "Mens de

sistnevnte [jenter] gradvis trekker seg bort fra kontakt med det annet kjønn, synes guttene å få både i pose og sekk hvis de selv ønsker det”, skriver hun (Østberg 2003:176). Dette kunnskapshullet kan i noen grad sies å vedvare (Aarset, Lidén & Seland 2008), selv om Walle (2011), Vestel (2004) og Pedersen & Vestel (2005) er eksempler på tilskudd til forskningen på gutter og menn med minoritetsbakgrunn siden 2003.

Hassan og Bilal er eksempler på gutter som kan sies å ha fått ”i pose og sekk”. Det samme gjelder for Mohsin. Foreldrene vet om kjæresten hans, men de har ikke hilst på henne. Han er unnvikende når jeg spør, men jeg fikk en fornemmelse av at foreldrene ikke er spesielt glade for forholdet. For disse mennene virket det helt alminnelig å snakke om kjærester og relasjoner til kvinner, også til meg. Dette ble sjelden et tema sammen med kvinnene. Sarah³⁷ fortalte meg at hun hadde likt en gutt en tid før hun giftet seg, men understreket at de ikke hadde hatt et fysisk forhold. De hadde hatt en vennskapelig relasjon, hatt følelser for hverandre og snakket om muligheten for å gifte seg.

Eksempelene jeg har gjengitt så langt taler for at det er forskjell på hva kvinner og menn kan tillate seg, til tross for variasjon med hensyn til hvordan *purdah* og anstendighet forstås (Moen 2009; Sajjad 2012:97-98). Pedersen og Vestels funn peker i samme retning: I prinsippet stilles krav til begge kjønn, men i praksis stiller det seg annerledes (2005; se også Pedersen 2002). Men Amir skiller seg i denne sammenhengen fra de ovennevnte mennene. Han uttrykte ved ett tilfelle at han ikke så det som aktuelt å finne seg en kjæreste på egenhånd. Han mente det ville være å gå bak foreldrenes rygg. Han fortalte også om en kamerat som har giftet seg med en norskpakistansk jente. Ryktet sier at de forelsket seg i hverandre, mens familien selv prøver å skjule dette gjennom å hevde at de hadde arrangert ekteskapet (jf. Rytter 2012:575). Det er rimelig å tro at både Amirs standpunkt og ryktet han gjenforteller bygger på et ideal om overholdelse av *purdah*, og Amir tar altså følgene av dette idealet (jf. Rytter 2003:80-81).

Zakia og Aishas vektlegging av uavhengighet kan knyttes til at de er kvinner. Østberg beskriver Rashid som i en alder av 19 uttrykker ønske om en kone fra landsbygda i Pakistan. Hun konkluderer: ”*Som mann* ser han ikke dette som en trussel mot sin egen livsutfoldelse...” (Østberg 2003:177-178, min utheving). Hennes vektlegging av Rashids kjønn støtter min tolkning. Men dette er på ingen måte svarthvitt. Amir ser en kone fra Pakistan som belastende: Hvis du finner en i Norge kan dere gjøre ting hver for dere, hvis du får en kone derfra må dere gjøre alt sammen. I

³⁷ Sarah introduseres nærmere i kapittel 5.

løpet av feltarbeidet går det opp for ham at moren hans ønsker at han skal gifte seg med en kvinne i Pakistan. Da er mye av usikkerheten hans knyttet nettopp til dette.

Jeg har vist hvordan det virilokale bosettingsidealet kan bidra til å belyse en kjønnforskjell i tanker omkring ekteskap: Menn er orientert mot kontinuitet i familielivet, mens kvinners rolle kan ses som mer risikofylt: De forbereder seg på endring. Charsley viser gjennom sine artikler om mannlige pakistanske ekteskapsmigranter at også menn kan risikere noe i forbindelse med et transnasjonalt ekteskap (Charsley 2005a, 2005b). I dette tilfellet snus rollene på hodet gjennom at bosettingen blir uxorilokal og mannen den som flytter på seg. Men som jeg har ønsket å vise med dette kapitlet, kan kanskje begrepene risiko og trygghet belyse ekteskapsvalg uavhengig av bosettingsmønster og *biraderi*. Refleksjonene jeg har gjengitt viser at det ikke er gitt at et transnasjonalt søskenbarneekteskap vil betraktes som det tryggeste. For Aisha og Zakia veier geografisk nærhet tyngre enn den familiære. Bilal og Hassan ønsker seg et norskpakistansk transnasjonalt ekteskap, men det er intimiteten og familien som en dag-til-dag praksis som står fremst i deres refleksjoner. Samtidig kan alle fire sies å navigere ut fra forståelser av risiko og trygghet. I bunn og grunn kan alle - både personene som gifter seg og familiene de har i ryggen - sies å risikere noe i forbindelse med et ekteskap, hvis det som står på spill er et velfungerende kjærlighets- og familieliv.

Opposisjon mellom generasjonene?

Mitt materiale er i tråd med Østberg (2003) og Rytters (2012) i den forstand at det ser ut til å være et stort rom for dialog mellom generasjonene med hensyn til ekteskapsvalg. Aisha og Zakia knytter sine refleksjoner til sine eldre søskens ekteskap. Kanskje må deres handlingsrom settes i sammenheng med at de har eldre søsken som har inngått transnasjonale norskpakistanske ekteskap? Kanskje opplever foreldrene at de da har innfridd sine forpliktelser og styrket sine emosjonelle bånd innenfor det transnasjonale *biraderiet* (jf. Rytter 2012)? Shaw skriver at det innenfor en familie kan være ulike ekteskapsstrategier. Noen barn kan giftes bort innenfor nær familie, mens andre kan bli gift utenfor familien (Shaw 2000:155; se også Rytter 2012). Slik står kanskje de yngre søsknene friere til å velge relativt sett. På dette punktet har jeg verken bekreftende eller avkreftende data, men også Hassans måte å resonnerer på er i tråd med en slik teori. Fordi brødrene hans allerede har valgt, synes han selv at han må ta ansvar for familiens behov.

Når ekteskap settes på dagsorden kan familiens grenser for akseptable partnere bli tydeligere. Amir har, slik han selv ser det, få reelle muligheter når familien først har sett seg ut en ektefelle til ham. Han sier han ikke synes han kan "begynne å bråke" nå, i og med at han ikke har motsatt seg foreldrenes involvering på et tidligere tidspunkt. Hassans eksempel kan også trekkes inn i denne sammenhengen. Det er når det begynner å komme aktuelle ekteskapskandidater at farens ønsker blir tydelige. Samtidig er det liten tvil om at Hassan står nokså fritt til å velge. Det som er mest interessant i denne sammenhengen er kanskje hvor høyt Hassan selv setter sine foreldres ønsker og behov: Det er viktig for ham at de blir glade for ektefellen han velger.

Flere unge danskpakistanere velger å gifte seg med hverandre fremfor å inngå transnasjonale ekteskap, og mange inngår "kjærlighetsekteskap" (Rytter 2012). Motsetningene mellom generasjonene ser ut til å være større i Rytters materiale enn i mitt. Så godt som alle mine informanter er innstilt på å velge ektefelle i samråd med foreldrene. Amirs mor har tatt dette valget, og han motsetter seg ikke hennes ønsker. Men flere faktorer spiller inn i dette: Amir ser på seg selv som sjenert. Kanskje har han også tillit til at foreldrene velger en kvinne han kan ha det godt med? Under et intervju, før han visste at et ekteskap nærmet seg, sa han:

Det [ekteskapet] kommer nok til å skje [...] mot slutten av studiet. Det er kanskje litt sånn... både noe jeg og foreldrene mine vet da. Og om det blir arrangert eller ikke, det vet jeg ikke. Men jeg er ikke den personen som kan gå og finne en jente selv da. Jeg hadde ikke klart det. [...] kanskje fordi jeg har aldri vært en person som... som har prøvd [...] å skaffe en jente eller kjæreste eller hva som helst. [...] kanskje... kommer foreldrene mine til å ha en del å si.

Kanskje kan Amirs posisjon sammenlignes med Aishas før hennes søsken giftet seg, da hun var "50/50"? Generasjonskonflikter er ikke fremtredende i mitt materiale, men jeg opplever altså at rommet for dialog og diskusjon er stort for de fleste. Diskusjoner og samtaler omkring ekteskap har jeg ikke selv observert, men flere ganger fått gjenfortalt. Jeg møtte ikke foreldrene til atten år gamle Syed, men han fortalte nesten alltid om noe han hadde lyst til som hans mor av forskjellige grunner hadde motsatt seg. Han begynte ofte i god tid med å godsnakke med henne for å få henne til å forstå at for eksempel en hyttetur med venner ikke kom til å gjøre noen skade. At Syed nå utdanner seg til fotograf, til tross for foreldrenes store skepsis, vitner om at hans argumenter har gjennomslagskraft. Ekteskap ble av og til et tema hjemme, og Syed hadde etter hvert funnet ut at hans inngiftede vietnamesiske tante ga ham et sterkt kort på hånden:

Jeg er litt glad for at jeg har en vietnamesisk tante. Fordi da kan jeg... og mamma er jo kjempeglad i henne, mamma elsker henne [ler]. Så da kan jeg liksom si "ja, det gikk jo bra

med broren din, hvorfor kan ikke jeg gifte meg med noen andre enn pakistanere?”. Og mamma er litt sånn ”ja, det går greit så lenge hun er muslim” og jeg bare ”hun [tanten] var jo ikke muslim hun da” og hun bare ”ja, det går greit så lenge hun er åpen overfor islam da” [ler].

Aisha og Zakia knytter refleksjoner om ekteskap til sine gifte storesøskenes erfaringer. I alt har tolv av de seksten forskningsdeltagerne ett eller flere eldre søsken, og denne posisjonen er interessant. Zakia beskrev hvordan hun opplevde rammene for sin oppvekst som forskjellige fra sine storesøskenes, selv om samtlige er født og oppvokst i Norge. Hun mente foreldrene hennes er blitt mer liberale med årene og hun beskrev også hvordan de var mer tolerante overfor hennes valg av venner enn søsknenes. Hun mente foreldrene viste henne mer tillit og knyttet dette til at de har vært lengre i Norge. Også Amir hadde refleksjoner omkring forskjeller mellom sine jevnaldrende og dem som er eldre innenfor samme generasjon. Hans sammenligning var mer generalisert:

Jeg føler at veldig mange har vokst fra Pakistan, kanskje. [...] det gjelder kanskje meg og mine venner, men tilknytning til Pakistan er ikke så viktig tema lenger. Det er liksom mer andre hverdagslige ting [...] som har blitt mer viktige da. Det er sånn... Man sparer liksom ikke opp til en Pakistan-ferie lenger, men kanskje sydenferie.

De som er eldre reiste oftere til Pakistan i oppveksten, mener han. Han mener man kan merke forskjell fordi de kan språket bedre, og de er mer interessert i sport fra ”hjemlandet”. Han sier Pakistan har blitt mindre viktig for ham selv med årene. Han knytter dette til at det var flere å se opp til der før. Nå har de fleste av disse emigrert. Han trekker også frem fattigdom og vold som faktorer som gjør at han på sett og vis gir opp Pakistans fremtid. Forholdene i grensetraktene til Afghanistan er nok et eksempel. Med dette kommer han inn på et annet aspekt han ser som viktig: ”[Man] har fått litt sterkere muslimsk identitet isteden...”, begynner han.

... etter det terrorangrepet, det er litt sånn fremmedfrykt som har økt etter 11. September og sånt. Og at den pakistanske identiteten har kommet mer i bakgrunnen [med dette]. Det er faktisk en sånn greie som er forskjell mellom [personer på min alder og] de som er eldre. De har litt mer den pakistanske identiteten inne fortsatt. Mer enn den muslimske.

Som nevnt i innledningskapittelet er det innenfor migrasjonsforskningen vanlig å skille mellom generasjoner: ’førstegenerasjonen’ og ’andregenerasjonen’ (se f.eks. Levitt & Waters 2002a; Andersson 2010). Zakia og Amirs perspektiver illustrerer at endringsprosesser også forekommer ’internt’ i en generasjon. Foreldrenes rolle er viktig - i oppveksten er det de som både setter grenser og bestemmer ferieturens reisemål. Men Amir peker også på et annet aspekt. Han trekker frem en kritisk hendelse: Terrorangrepet i New York 11. September 2001. Han mener de som

opplevde fremmedfrykten i etterkant som en del av sin oppvekst har fått en sterkere religiøs identitet - på bekostning av den etniske. Her er det et tydelig ”før” og ”etter”. Denne hendelsen skaper en aldersgruppe, som kanskje kan sammenlignes med såkalte ’age sets’, for eksempel blant nuerne i Sør-Sudan. Sistnevnte begrep betegner menn som defineres som en egalitær gruppe på bakgrunn av sammen å ha gjennomgått en overgangsrite (Hutchinson 1996). Begge tilfeller kan betegnes som kritiske hendelser, men i motsetning til aldergruppene hos nuerne er fellesskapet Amir beskriver først og fremst *forestilt*. For Amirs del må denne tilhørigheten også ses i sammenheng med mer konkrete handlinger. Han oppsøker kunnskap om islam gjennom foredrag og diskusjoner i ulike moskéer, og sommeren 2012 var han på en studietur til Marokko sammen med ungdomsgruppen i en av disse moskéene.

Oppsummering

Dette kapittelet viser at vi ikke kan ta for gitt at familiens/foreldregenerasjonens prioriteringer i forbindelse med ekteskapsvalg er de samme som for de unge som selv står foran et ekteskap. Et perspektiv på bosettingsmønster belyser hvorfor det er likheter mellom Bilal og Hassans refleksjoner på den ene side og Aisha og Zakias på den andre. For kvinner impliserer ekteskap i større grad endring, og Aisha og Zakia forestiller seg en fremtid som endres på en måte som er ønskelig for dem. Å skulle få en ektefelle inn i sin nåværende familie, innebærer på den annen side at Hassan har flere relasjoner enn kun seg selv og ektefellen i tankene.

Bilals eksempel viser hvordan virilokalitet ikke er en absolutt regel. Bilal bor alene nå, og han planlegger ikke å flytte tilbake til sine foreldre. Ofte kan det være rom for andre løsninger og familiestrukturer. I refleksjonene rundt ekteskap vektlegger ingen av forskningsdeltagerne respektabilitet innenfor transnasjonale *biraderi*-relasjoner. De er orientert mot hverdagslivet: Relasjonen mellom ektefellene, til øvrig familie og arbeidsliv. En ektefelle med pakistansk bakgrunn blir likevel relevant, fordi informantene mener en person med denne bakgrunnen vil ha verdier de anser som viktige.

Kapittel 5: Sosial kontroll og 'pakistanskhet' i Norge og England

Grunnen til at jeg har valgt å legge vekt på synlighet og ikke etnisitet, er at jeg ønsker å betone at ytre kjennetegn fungerer som markør for usynlige egenskaper som kultur, religion, identitet, kunnskaper og etnisitet. På den måten legges det vekt på hvordan en persons intuitivt identifiserbare trekk brukes av andre som indikator på hvordan vedkommende er (Rogstad 2000:28)

Sitatet er hentet fra Jon Rogstads rapport om synlige minoriteter på arbeidsmarkedet. Denne sammenhengen mellom å bli sett og å bli tillagt egenskaper er fokus for dette kapittelet. I likhet med Rogstad bruker jeg begrepet synlig minoritet.³⁸ Der Rogstad retter fokus mot relasjoner mellom minoritet og majoritet, er mitt fokus 'interne' relasjoner: Jeg beskriver tilfeller hvor personer blir klassifisert som *en av oss*.

Tema er opplevelser av uformell sosial kontroll. Jeg betrakter slike sanksjoner som forsøk på å skape stabilitet og kontinuitet – å definere og ivareta noe som anses å være *delt* innenfor et fellesskap. En kunne kalle det et trygghetsarbeid, eller en måte å holde en verden sammen på (Eriksen 2006:18; Lien & Mehuus 2007). Dette 'noe' som menes å være delt kan, i tråd med Barth, omtales som "cultural stuff" (Barth 1994:15, se også Lien & Melhuus 2007:x). Barths fokus er på etnisitet, og hans poeng er at grenser har større analytisk interesse enn 'innhold' - fordi dette ikke er entydig (Barth 1994:14-15). I dette kapittelet er både etnisk og religiøs tilhørighet fokus. Empirien i kapittelet eksemplifiserer Barths poeng: "The cultural stuff" er flertydig. Både den sosiale kontrollen og mine informanternes reaksjoner kan sees som arbeid for å (re)definere og posisjonere seg i forhold til dette 'innholdet'. Casene i dette kapittelet er eksempler på hvordan fleksibilitet kan skapes i en slik kontekst - hvordan sanksjoner kan unngås eller imøtegås.

I dette kapittelet er det informantenes kroppsuttrykk, og da særlig påkledning, som blir sett og dermed er grunnlag for sosial klassifisering. Kroppsuttrykk og klær fungerer slik som symbolske uttrykk og som former for kommunikasjon (Østberg 2003:115-116, se også Jacobsen 2002:166;

³⁸ Jeg velger å ikke bruke det lignende begrepet 'synlig minoritetsbakgrunn'. Det er nåtidig sosial klassifisering som gjør de omtalte personene til representanter for en synlig minoritet. I casene skjer det *her og nå*. Jeg ønsker ikke å diskutere den 'faktiske' minoritetsbakgrunnen (Foss 2007:18).

Aarset 2006:126). Dette kan altså ses som en toveis prosess: Personer forteller om seg selv gjennom klær og andre former for kroppslige uttrykk og utsmykninger, samtidig som deres betydning tolkes av omgivelsene.

Degn og Søholm (2011) fastslår også at klær er symbolske størrelser. De ser dem som tegn hvis betydning avleses av omgivelsene. De ser på hvordan migrasjon flytter tegn fra én kontekst til en annen og slik gir ”tørkleidet”³⁹ som er fokus for deres bok ”...en voksende mangfoldighet af betydninger” (Degn & Søholm 2011:7). Degn og Søholm tenker i termer av ’kulturer’ og møter mellom dem. Bokens bidrag viser riktignok hvordan tegn kan ha flere betydninger, og forfatterne åpner også for individuell fortolkning avhengig av kontekst, spesielt i såkalte ”moderne samfunn”. Men samtidig impliserer de et én-til-én-forhold mellom ’en kultur’ og ’en tolkningsramme’ for et gitt tegn (2011:7, 11-12). Kanskje oppstår denne tendensen fordi det er ”tørkleidet” i en migrasjonskontekst som er bokens fokus - en kan få inntrykk av at det først er gjennom migrasjon at denne problematikken blir relevant.

Vestel ser tegn i sin alminnelighet som avhengige av hvordan en situert aktør avleser dem. Kommunikasjon gjennom klær og kroppsuttrykk får dermed, i likhet med avlesning av tegn generelt, en fundamental usikkerhet (Vestel 2004:93-94). Jeg vil hevde at konfrontasjonene jeg beskriver i det følgende har sitt utspring i en antagelse om at ”pakistanskhet” og/eller religiøst fellesskap gir nettopp en slik felles tolkningsramme som den Degn og Søholm impliserer. Empirien jeg presenterer eksemplifiserer derimot Vestels utgangspunkt: Det er ikke gitt hva som kommuniseres og hvordan man kommuniserer det, heller ikke innenfor en kontekst som defineres som pakistansk eller muslimsk. Det kan dermed bli vanskelig å oppnå konsensus om hva ”the cultural stuff” egentlig er (Barth 1994:15). Forskningsdeltagerne manøvrerer i forhold til slike usikkerheter på forskjellig vis . og denne manøvreringen kan betraktes som kreativ (Vestel 2004:93-94).

I kapittelet tar jeg utgangspunkt i historien om 26-årige Sarah. Hun har en treårig realfagsutdannelse og jobbet frem til sommeren 2012 på et offentlig kontor i Oslo sentrum. Våren under feltarbeidet bodde hun sammen med familien sin på Ellingsrud. Hun hadde nylig giftet seg med britiskpakistanske Fawad, og dette ekteskapet innebar at hun skulle flytte til London

³⁹ En samlebetegnelse for ulike former for tilsløring: Hijab, burka, chador med mer.

sommeren 2012. 32 år gamle Fawad er oppvokst i Pakistan, men bor i England på niende året. Han har sine foreldre i Pakistan, men flere onkler og søskenbarn i England.

Jeg sammenligner Sarahs perspektiver med Rashidas. Rashida er 26 år. Hun flyttet til Oslo for to år siden for å studere, og bor på en studenthybel sentralt i Oslo. Hun er født og oppvokst i en by på Sørlandet. I motsetning til Sarah bruker ikke Rashida noen synlige religiøse symboler. I tillegg diskuterer jeg kjønn som ulikhetsakse gjennom å trekke inn Aizaz⁴⁰. Siste del av kapittelet er basert på empiri fra mitt besøk hos Sarah og Fawad i London i august 2012. Empirien derfra gir analysen en komparativ dimensjon: Er det forskjell på hva som er 'passende' påkledning i ulike kontekster? Er det forskjell på hvordan man er del av et 'pakistansk' 'vi' i Norge og England? Hvordan fremstår 'norskhet' og 'britiskhet' i lys av dette?

Det har, med hensyn til uformell sosial kontroll, vært tilfeller av hva flere har omtalt som moralsk panikk knyttet til 'muslimske miljøer', med utgangspunkt i bydelen Grønland i Oslo (Bangstad 2011; Walle 2011). Dette ordskiftet, i januar 2010, omtales gjerne som "moralpoliti-debatten". Denne ble utløst av at media beskrev sanksjoner av kvinner og homofiles påkledning og oppførsel på gaten i bydelen. Moralpolitiet selv ble implisitt fremstilt som mannlig og muslimsk (Walle 2011:274). I dette kapittelet tar jeg ikke stilling til omfanget av uformell sosial kontroll verken blant minoriteter eller majoriteter i Oslo eller London. Siden jeg beskriver tilfeller knyttet til minoritetsgrupper ønsker jeg å presisere at slike sanksjoner ikke er forbeholdt slike 'miljøer'. Walle trekker frem Tor Jonssons *bygdedyr* – et godt eksempel på at temaet også er relevant for den etniske eller religiøse majoriteten i Norge (Walle 2011:275).

Å "puste inn og hoppe i det" - foran livet som gift kvinne i London

På vårparten under feltarbeidet var ekteskapet og flyttingen som nærmet seg ofte et tema i samtaler og intervjuer med Sarah. Hun hadde blandete følelser omkring fremtiden i England. Mye skulle endre seg. Fra et liv i nært samliv med søsken og foreldre og med lange arbeidsdager, skulle hun flytte til et nytt land uten andre kjente enn Fawad. Hun var forberedt på at hun kunne komme til å bli hjemmeværende, i alle fall den første tiden, og dette var uvant for en "arbeidsnarkoman" som henne. Men, som hun sa, hun skulle "puste inn og hoppe i det".

⁴⁰ Se kapittel 3 for en nærmere introduksjon.

I flere samtaler beskriver Sarah forskjeller mellom England og Norge. Hun mener man ikke bryr seg med hverandres liv på samme måte i England, med hvordan man oppfører seg eller går kledd. Hun sier at i Norge tenker hun hele tiden på hvordan hun fremstår, ”hvordan jeg sitter, hvordan jeg spiser...”. Selv om folk ikke kjenner hverandre så vet man om hverandre, og det kan være en dame på andre siden av gaten som følger med ”med supermannøyne” for så å snakke til andre om det hun har sett. Forskjellen, i følge Sarah, skyldes at det er mange flere med pakistansk bakgrunn i England – og at de har vært der lengre enn i Norge. ”[Her] gjør [vi] kanskje mye for å møtes - for å forsterke de båndene vi har til hverandre”, sier hun. Dette er et fellesskap med både positive og negative dimensjoner. Hun synes det er slitsomt å rutinemessig hilse på familiemedlemmer: ”igjen?! Jeg gjorde jo det i går!”. Hun ser det også som positivt at folk ikke bryr seg så mye med hva andre gjør. Men ”å bry seg” kan også ses som positivt (Aarset & Sandbæk 2009:39; Mørck 1998:157-158) For hva gjør hun når hun ikke bare kan ta en tur på besøk, slik som hjemme? Hun synes ikke hun kan være sikker på om Fawads familie vil stille opp for henne på samme måte som dem hun har rundt seg i Oslo.

Sarah og Fawad traff hverandre gjennom en felles bekjent som formidlet kontakt. De hadde kjent hverandre en måneds tid før de giftet seg. Sarah understreker at de hadde ”alenetid” før ekteskapet ble stelt i stand. De fikk mulighet til å bli kjent og fant ut at de delte mange verdier. Hun er stolt av dette - takknemlig for at foreldrene viste tillit og ga henne muligheten. I samtalene våre uttrykte hun på mange måter glede og trygghet over ekteskapet, samtidig som jeg også forsto at det kunne være uenighet og diskusjoner dem imellom. Sarah gjenga flere ganger hvordan hennes måte å kle seg på kunne bli et diskusjonstema - en diskusjon som, på grunn av Sarahs bruk av hijab⁴¹, samtidig knyttet an til religiøse spørsmål.

I feltnotatene etter vårt første møte beskrev jeg Sarahs klær. Hvite ballerinaske nederst. Over dem lyseblå jeans - ikke stretch, men ettersittende. En ensfarget mørkblå overdel trukket ned over hoftene, med en kortere hvit cardigan over. Hijaben var lys blå – festet med nåler med små hjerter på. Denne dagen gjør vi et intervju på en café på Grünerløkka. Vi kommer raskt inn på forskjeller i hvordan man kler seg i Norge og England. Sarah forteller om Fawads synspunkter på hennes påkledning:

⁴¹ Ordet hijab brukes på arabisk om slør eller forheng av ulikt slag. I islam betegner ordet egentlig adskilthet eller segregering. Referansen til påkledning er av nyere opprinnelse (Vogt 2005:123). Begrepet betegner i dette kapitlet det muslimske hodeplagget.

Han visste jo [før ekteskapet] at jeg gikk med hijab da, men i hans familie så gjør ingen det. Så det er jo en av de tingene han... hadde liksom... [...] obs på da, eller hva du vil kalle det. ”Ok, du går med hijab ja, og så går du med bukse...” han klarte ikke å se... for det bildet der, det bildet der har ikke jeg sett i England heller. De går gjerne med skjørt, eller med et annet plagg, men ikke bukse. [...] Han har ikke sett norske jenter for å si det sånn. Norske pakistanere. Han har bare sett britiskpakistanere. Så det er noen av de tingene man håper at forandrer seg til et kompromiss [smiler litt]. [...] Men han har ikke noe imot det nå da. Så da er det liksom... ”ja, jeg håper du ikke har noe imot det senere og” [ler litt].

Under et senere intervju, når jeg spør om hun ser på seg selv som religiøs, gjengir Sarah Fawads oppgittethet over påkledningen hennes:

”ja men, begynn å gå med burka da!” og jeg bare sånn ”ja men hvorfor skal jeg gjøre det?” jeg føler meg ikke... fordi jeg føler at det innebærer noe at du skal gå med burka da, ikke bare sleng det på deg. [...] Så sånne diskusjoner har vi hatt. Så det er sånn der jeg håper virkelig han ikke slenger en burka på meg, for jeg kan ikke gå med en, det kan jeg ikke gå med [ler litt]. [...] han var veldig hard til å dømme meg, han trodde jeg var sånn der veldig religiøs og konservativ. Men etter hvert som vi har hatt våre diskusjoner så innser han at nei, jeg er kanskje ikke den typen han hadde trodd da. [...] Om jeg går slik jeg går kledd, er det fordi jeg liker det. Om det er dårlig, om det er haram så blir jeg sikkert straffet for det. men jeg gir aldeles ikke lov til noen at skal komme og peke på meg og si at det er dårlig gjort.

For Fawad er hijab uvant, men han er forberedt på at Sarah bruker det. Når han oppdager at hun kombinerer hijab med dongeribukser, gjør dette at han reagerer (jf. Aarset 2006:132). Sarah forklarer dette med at han er vant til britiskpakistanske jenters klesstil. Slik Sarah gjenforteller det, forventet Fawad at hun skulle være ”veldig religiøs og konservativ” fordi hun bruker hijab. Hijaben ser altså ut til å stå for et standpunkt i forhold til islam som buksene i hans øyne bryter med. At han ber henne begynne å gå med burka kan ses som en oppfordring til å være mer konsekvent, at innholdet skal stemme mer over ens med innpakningen, på sett og vis (se også Jacobsen 2011:198-200).

Bildet av hvordan en muslim skal være - om (u)synlighet

Rashida og jeg har avtalt å gjøre et intervju en tirsdag ettermiddag på en kafé i Torggata i sentrum av Oslo. Jeg ankommer noen minutter for tidlig og finner et ledig bord med utsikt mot et islagt fortau og noen spredte fotgjengere. Fem minutter etter kommer hun småløpende mot meg fra kassen, med en varm kakao i hånden. Hun har på seg en vid jordfarget kåpe, over en enkel brun kjole. Oppå kjolen har hun en kort, langermet rosa cardigan som er lukket med en gullnål. Håret, viltet krøllete, rekker til skuldrene og er lagt på plass med en gullfarget spenne på siden av hodet.

Når jeg under intervjuet spør Rashida om hun ser på seg selv som religiøs, bekrefter hun dette - om enn litt nølende:

Ja, nei, jeg ser jo på meg selv som muslim. Men kanskje andre folk ikke ser... kanskje andre folk ikke vil se på meg som en muslim, fordi de har et bilde av hvordan en muslim skal være. Men for meg så handler det liksom ikke om at det skal være så synlig da, nødvendigvis. At jeg kan være det jeg er på min egen måte.

Hun gjengir så en diskusjon hun har hatt med sin mor:

... jeg må passe litt på hva jeg har på meg. [...] Noen ganger må jeg liksom tenke ”å nei, jeg kan ikke gå med det for da viser jeg bare skuldre” og sånt. Og da endte jeg liksom opp med å diskutere det her med moren min, at jeg synes jo det er jævlig teit [...] hvis det er sånn at jeg skal få straff fra gud fordi jeg viser mine bare skuldre. Da kan ikke jeg tro på den religionen. [...] Men vi ble jo enige, og [...] vi kom jo fram til noe da [ler litt]. [...] Hun var jo mer opptatt av at det ikke skulle være noen andre pakistanere som skulle se meg. Så da føler jeg at det blir på et kulturelt nivå igjen. Så derfor er det litt vanskelig. For jeg føler ofte at det er lett å blande, eller at det går inn i hverandre, kultur og religion, på en eller annen måte. [...] Jeg tror jo hun sliter litt... at det er litt sånn vanskelig for henne å skjønne hva hun egentlig selv synes er greit. Fordi, det hun selv synes er greit motsier kanskje hva hun tror at andre synes er greit. Jeg får jo lov til ganske mye, bare vi snakker om det. Men det blir alltid sånn type ”ok, jaja, det går greit, men bare sørg for å ikke bli sett av taxisjåførene”, liksom. At hun på en måte tenker at ”ok men bare ikke la noen pakistanere se deg”. Det er det som blir viktig da. Og jeg forstår det, men det er litt irriterende for det [ler litt].

Rashida beskriver hvordan hun i hverdagen tar visse hensyn når hun kler på seg og beveger seg i bybildet. Dette er noe hun først og fremst gjør med tanke på moren og familien. Hun ønsker ikke at de skal bli utsatt for sladder. Hun sier at foreldrene kan få rykte på seg for ikke å ha gitt sine barn god oppdragelse. Hun bor alene og er av og til ute sent, men ”gjør jo ikke noe galt”, som hun sier. Hun avbryter seg selv, legger til at det å ta en taxi hjem på nattetid ikke blir sett på som særlig positivt uansett. Hun har ikke opplevd sladder eller konfrontasjoner i særlig grad og peker på flere grunner til det. Hun kjenner ikke så mange med pakistansk bakgrunn i Oslo. I tillegg er familien hennes fra en annen del av Pakistan enn Punjab. ”Vi kommer ikke derfra”, sier hun, ”og derfor tror jeg kanskje at vi ser litt annerledes ut. Det er ikke alltid de klarer å se at jeg er pakistaner, så jeg slipper litt unna”. I tillegg tenker hun på å unngå å bli sett av taxiene når hun er ute. Hun tror hun er ganske god til det, at dette også gjør at hun slipper konfrontasjoner og utspøringer.

Klærnes rolle som tegn - stabilisering og fleksibilitet

Når Sarah gjengir diskusjonene med Fawad skapes det en kobling mellom religion og påkledning gjennom hennes bruk av hijab. I motsetning til Sarah bruker ikke Rashida hijab. Men i begges tilfelle utløser mitt spørsmål om religiøsitet nesten umiddelbart refleksjoner omkring påkledning. At Rashida også gjør en slik kobling tyder på at det ikke bare er plagg med tydelig religiøs symbolikk - som hijaben - som kommuniserer religiøs posisjonering. Religiøsitet ser ut til å henge sammen med påkledning i sin alminnelighet. Ut fra dette kunne man anta at det er islam som definerer 'gruppen' som den sosiale kontrollen utøves innenfor.

Under vår samtale om religion forteller Sarah om en hendelse på jobben. En somalisk mann hadde sagt ”*haram, haram*” etterfulgt av noen opprørte setninger i det hun gikk forbi ham i gangen. En kollega kunne oversette kommentarene hans: Det var *haram* at hun gikk med så trange bukser. Fordi Sarah bruker hijab er hun gjenkjennelig for somalieren som en trossfelle. Dette er altså et eksempel på sanksjonering basert på en antagelse om religiøst fellesskap: Han vurderer henne til å være del av den samme religiøse minoritet som ham selv. Men grensene uklare: ”de går litt inn i hverandre, kultur og religion”, sier Rashida (se også Østberg 2003:116).

Til tross for at Rashidas diskusjon med moren i utgangspunktet handlet om religion, var det i siste instans ”andre pakistanere” som vekket hennes bekymring. Personer med samme landbakgrunn er også de viktigste relevante andre i Sarahs historier. Det er deres måte å kle seg på og deres blikk hun vektlegger. Rashida trekker frem sine ”pakistanske” fenotypiske trekk i intervjuet. De er årsak til at hun kan bli sett på en slik måte at det kan vekke reaksjoner, samtidig som et litt uvanlig utseende gir henne et fortrinn i denne sammenhengen. Hun oppnår anonymitet fordi hun ikke umiddelbart er gjenkjennelig som ”pakistaner”.

Dette kan ses i lys av Andersson og Vassendens begrep om ”information control” (2011). De hevder at hvithet i den norske konteksten er knyttet til sekularisme. Ikke-hvithet er derimot assosiert med religiøsitet. Dette medfører at man som ikke-hvit allerede er ’avslørt’ som religiøs i det offentlige rom, mens hvite kan drive kontroll av informasjon: De vurderer selv når de vil fortelle omgivelsene at de er troende (Andersson & Vassenden 2011). I Sarah og Rashidas tilfelle er jeg ikke sikker på om det er hvit versus ikke-hvit, eller ’rase’, som først og fremst gjøres relevant i vurderingen av religiøsitet og ’passende’ oppførsel. Disse konstellasjonene (med unntak av eksempelet med den somaliske mannen) kan i tråd med forfatterne betegnes som *intra-etniske*

relasjoner. Rashida er ikke-hvit, hun har en lys brun hudfarge. Hun kan i likevel sies i noen grad å drive informasjonskontroll. "[Det] handler ikke om at det [hennes religiøsitet] skal være så synlig", sier Rashida, samtidig som det er mangelen på et pakistansk utseende som gir henne en opplevelse av å "slippe unna".

Da blir relevante faktorer for klassifikasjon ikke sammenkoblingen av 'rase' og religion, men sammenhengen mellom *synlig landbakgrunn* og religion. På grunn av utseendet hennes *behøver det* faktisk ikke å være "så synlig". Hun kan passere som en person med en annen landbakgrunn og slik unngå sanksjoner. Kanskje er det slik at opposisjonen hvit/ikke-hvit er mest relevant for å forstå inter-etniske relasjoner mellom minoritet og majoritet? Jeg har ikke data på om majoritetsetniske personer antar at Rashida er muslim. Men det er rimelig å anta at majoriteten i mindre grad har øye for nyanseforskjeller mellom ulike landbakgrunner og slik i større grad har tendens til å skjære alle ikke-hvite over samme kam.

Folks blikk og sladder har innvirkning på hvordan Sarah og Rashida opptrer i hverdagen. Jeg ser dette som et uttrykk for at de vet at de kan bli klassifisert - og eventuelt sanksjonert - som del av en synlig minoritet. Men deres måter å imøtegå dette på er ulike. En vesentlig forskjell er at Sarah kler seg i hijab - "fordi hun liker det" - mens Rashida ikke bruker noen religiøse symboler. Rashidas måte å innordne seg på kan beskrives som pragmatisk. Gjennom å unngå konfrontasjoner så langt det er mulig tar hun hensyn til familiens rykte. Sarah på sin side opplever konfrontasjoner, uten at dette får henne til å endre praksis. Hun gjør sin evne til tilsvarende til et viktig element i fremstillingen av sin egen religiøse identitet i våre samtaler. Et interessant aspekt ved Sarahs bruk av hijab er hvordan hun kombinerer et synlig religiøst symbol med å forfekte at praksis og symboler ikke kan være grunnlag for å vurdere om en annen person er en "god muslim". Hijaben blir en sak mellom henne og gud (jf. Schmidt 2004:33). Samtidig er dette åpenbart vanskelig fordi påkledningen hennes uunngåelig avleses av omgivelsene. Som Schmidt skriver, er grensen mellom valgt og uintentert/uønsket synlighet ofte uklart (2004:33).

Jeg har gjengitt Rashidas refleksjon omkring hvordan religion og kultur "går inn i hverandre" i diskusjonen med moren om 'passende' påkledning. Dette gjør at saken fremstår som forvirrende. Men samtidig er det kanskje denne flertydigheten som gir grunnlag for at de to kan forsones: De er ikke uenige når det kommer til stykket, moren er mest bekymret for andre "pakistaneres" reaksjoner, skulle de se Rashida. Denne måten å reflektere på er i tråd med Aarset og Sandbæks funn blant foreldre med ulik innvandrerbakgrunn: Flere forteller at de ville vært mer liberale i

oppdragelsen av sine barn, hvis det ikke var for frykten for omgivelsenes reaksjoner (2009:36, se også Bredal 2006:256). Moren kan dermed betraktes som en balansekunstner - hun forsøker å imøtekomme datterens ønsker, samtidig som hun fraråder henne å kle seg slik at rykter kan spres (Aarset & Sandbæk 2009:9; Prieur 2004). Og Rashida forstår sin mors måte å tenke på - rykter kan bli en belastning for familien.

Der det blir vanskelig for Rashida fordi hun synes kultur og religion ”går inn i hverandre”, *skaper* Sarah et tydelig skille. Hun finner seg ikke i å bli vurdert ut fra en ”pakistansk-islamsk” (eller ”somalisk-islamsk”) standard for påkledning - fordi det bare er gud selv som kan dømme. Alle andre ideer folk måtte ha fått for seg har ikke noe med islam å gjøre og kan dermed avfeies. Etableringen av et slikt skille går igjen i flere av forskningsdeltagernes måte å reflektere på. Som oftest er det i forbindelse med kritikk av foreldregenerasjonen. Overdådige, påkostede bryllup er eksempel på en praksis flere har kritisert fordi det bryter med påbudet om moderasjon i islam. En kvinnelig informant forberedte sin storesøsters bryllup sammen med familien. Hun fortalte hvordan hun og søsteren var skeptiske og stilte spørsmålstegn når foreldrene på forskjellige stadier i prosessen sa, liksom selvforklarende, at ”det er sånn man gjør det”. Søstrene hadde sammen gått til innkjøp av en bok å støtte seg på, en veileder i hvordan å arrangere bryllup i tråd med islam.

Flere forskere hevder denne strategien kjennetegner forholdet til islam blant den europeisk-muslimske ’andregenerasjonen’ (Schmidt 2004, 2005; Jacobsen 2011; Charsley 2005a:96). Religionen løsrives fra praksiser og verdier som knyttes til tradisjon, ’kultur’ og foreldregenerasjonens tenkemåte. Den er ikke bare ureflektert nedarvet gjennom generasjonene, men noe de unge mener å aktivt ta stilling til. Å spørre *hvorfor* man gjør som man gjør er viktig, slik de to søstrene gjør i eksempelet ovenfor (Jacobsen 2011:231). Slik skapes et rom for selv å forstå og tolke hva troen skal bety og innebære, gjennom å gå til skriftlige kilder og konsultere religiøse autoriteter man har tillit til. Dette kan også være en strategi for å overkomme etniske motsetninger: En kan ta vare på verdier og samtidig bli norsk - norsk muslim (Jacobsen 2011:130). En slik tilnærming muliggjør også kritikk og gir et rom for å ta valg basert på tolkninger av koranen som man selv, mer eller mindre individuelt, anerkjenner (Jacobsen 2011).

I kapittel 3 foreslo jeg, med referanse til Aarset, at det absolutte skillet Aizaz og Ahmed skaper mellom hiphop (norskhet) og islam kan skyldes at man finner anvisninger for oppførsel i hellig skrift - at det skrevne ord gir mindre fleksibilitet enn normer og verdier overført gjennom usagte praksiser eller gjennom tale (Aarset 2006:134, se også Rudie 1994:64). Men Sarahs måte å

resonnere på gir motsatt utfall. Utgangspunkt i islam og skriften gir mulighet til selv å vurdere hva som er riktig og 'passende'. Aarset gjør et poeng av dette i sin drøftning. Logikken kan snus på hodet, fordi skrift også utsettes for *tolkning* (Aarset 2006:134; Jacobsen 2011:335). Anne Hege Grung skriver at en mer skrifttro forståelse av islam ofte kan gi kvinner et større spillerom enn et mer kulturelt influert utgangspunkt (Grung 2007), og dette er åpenbart tilfelle for Sarah. Et klart analytisk skille mellom 'kultur' og religion er nok ikke spesielt fruktbart i dette tilfellet (Jacobsen 2011:146). Interessant er derimot det emiske skillet, som gir de unge definisjonsmakt i møte med foreldregenerasjon eller andre autoritetspersoners vurderinger. Kanskje er det nettopp det uklare skillet mellom religion og kulturelle aspekter som gjør at islam kan bli en effektiv kilde til *fleksibilitet*? Fra et 'kulturelt' eller 'tradisjonelt' perspektiv er det vanskelig å opponere mot islam som rettledeende verdisett (jf. Moen 2009:209).

Fawad og den somaliske mannens påstander om at Sarahs påkledning er inkonsekvent eller 'upassende' kan betraktes som forsøk på å stabilisere et tegn eller uttrykk. Gjennom å hevde at noe er 'galt', definerer de 'det riktige' og 'passende' - det er en avgrensning av hva som hører til innenfor en 'pakistansk' og/eller 'islamsk' kontekst. Sarah fortsetter likevel å gå med buksene og hijaben nettopp fordi hun har tilegnet seg kunnskap som gir henne trygghet og tyngde til å påstå at det er personen som konfronterer henne som tar feil. Sarah belegger sin kunnskap om islam overfor meg. Hun gir meg navnet på grunnleggeren av moskeen hun går til, og sier jeg kan finne talene hans på YouTube. Det er disse hun baserer seg på, og hun har dermed en islamsk lærd i ryggen.

Sarah og Rashida beveger seg i et landskap mellom tilpasning og opposisjon til de standarder som den uformelle sosiale kontrollen er basert på. Sarahs protest er kanskje tydeligst når hun forteller om kommentaren fra den somaliske mannen. Han har ikke rett til å kommentere dette, sier hun, for det er bare gud som kan dømme om personer er gode eller dårlige muslimer. Hun legger til at kommentarene gjør *ham* til en dårlig muslim, fordi hans vurdering krever at han ser på hennes kropp slik man egentlig bare skal se på sin kone. Denne erfaringen ser også ut til å ha innflytelse på hennes standpunkt i diskusjonene med Fawad: Ingen skal ha lov til å peke på henne og kalle påkledningen hennes for *haram*. Rashida sier at en gud som ikke kan tåle hennes bare skuldre, er en smålig gud som hun ikke kan tro på. Hun har vanskelig for å tro at en guddommelighet kan være så "firkantet", som hun sier. Sarah og Rashida beskriver og kritiserer hvordan andre krever rett til å bestemme om deres religiøse livsførsel er riktig eller gal. Med dette er ikke slike

standarder og sanksjoner lengre tatt for gitt eller akseptert. Sarah og Rashida utfordrer altså en slik sosial orden både gjennom tale og handling.

Kjønnen praksis og fortolkning

Jeg besøker Aizaz en ettermiddag i september - ringer på og venter på trappen. Etter et minutt tid hører jeg skritt og døren åpnes. Han stikker hodet ut, sier "hei" og gir meg en klem. Jeg tenker umiddelbart at han er forandret. Han virker mer alvorlig når han snakker. Jeg legger merke til skjegget, og tenker at han ser mer religiøs ut. Jeg tar meg i det: Jeg kan ikke falle for den klisjéen. Det karakteristiske velfriserte korte skjegget, som tidligere var barbert i en tynn linje langs haken, har han latt gro friere. Øredobbene og den store klokken med strass er også borte. Skjegget er blitt noen centimeter langt på haken og langs kjeven, mens overleppen nesten er glattbarbert. Vi går inn og setter oss i stuen, og han forteller om reisen til Pakistan i sommer. Han har begynt å bruke mer tid på islam, på å praktisere religionen og lese, sier han. Han tar seg til skjegget og ser på meg, sier: "Ser du skjegget? Det er sånn religiøst skjegg".

Kommunikasjon gjennom kroppsuttrykk og påkledning, og ikke minst fortolkning av denne, kan være kjønnsespesifikk. I de foregående kapitlene har jeg beskrevet hvordan forståelser av *purdah* setter rammer for kontakt mellom kjønnene i den pakistanske konteksten, og hvordan kvinner i praksis får hovedansvaret for å ivareta denne anstendigheten. Forståelser av slike sammenhenger mellom påkledning og sømmelighet kommer frem i Sarah og Rashidas historier. Historiene henviser samtidig til spørsmål om religiøsitet. I islam er begge kjønn ansvarlige for å ivareta sømmelighet. Kvinner har ansvar for å dekke seg til, men det stilles også slike krav til menn (Østberg 2003:116-122). Men kravene til tildekning blir i praksis noe som i langt større grad angår og *merker* kvinner i den norske konteksten, fordi anstendige mannsklær går mer i ett med majoritetsbefolkningens begreper om sømmelig påkledning (Østberg 2003:122). Forståelser av *purdah*⁴² overlapper på mange måter med anvisningene i islam: Begge kjønn har et ansvar, men i praksis ligger det i størst grad på kvinner, fordi overtramp for dem er forbundet med langt større konsekvenser.

I praksis finner vi også - både med hensyn til *purdah* og islams anvisninger - stor variasjon, både i Pakistan og ulike migrasjonskontekster (Moen 2009; Østberg 2003). Islam foreskriver konsistens mellom indre anstendighet og ytre manifestasjon av denne, men hva som kvalifiserer til et

⁴² Jeg har redegjort for begrepet i kapittel 3.

anstendig ytre er det i praksis ikke enighet om (Østberg 2003:116-117). Dette betyr med andre ord at det er liten konsensus om hva som er 'passende' og 'sømmelig' både blant muslimer generelt og personer med pakistansk bakgrunn spesielt. Men ideene om muslimsk anstendighet, *pardah* og *izzat* er relevante for den sosiale kontrollen som Rashida og Sarah beskriver. Fordi de kan bli sett og kategorisert som minoritetskvinner i etniske og/eller religiøse henseender, vet de at de vil bli utsatt for vurderinger av omgivelsene. Dermed handler det om å være *føre var* og eventuelt ha sine motsvar klare. De må i praksis gjette seg til, eller ta høyde for de standarder for sømmelighet som ulike personer i ulike omgivelser kan ha.

Som nevnt angår kommunikasjon og avlesning av minoritetstilhørighet og religiøsitet gjennom påkledning og kroppsuttrykk ikke kun kvinner. Skjegg er et interessant eksempel, fordi det - gitt at skjeggets utforming og eiers øvrige utseende samsvarer på rett måte - kan få en lignende symbolsk betydning som hijab eller andre muslimske kvinneplagg. Min umiddelbare assosiasjon i møtet med Aizaz viser at jeg tillegger ham et spesifikt standpunkt ("mer religiøs") basert på utseendet hans - nærmere bestemt skjegget. Rytter skriver om dansk-pakistanske sufier og hvordan det å anlegge helskjegg for dem er en måte å etterstrebe profetens *sunna*⁴³ (Rytter, forestående). Valget å la skjegget gro på denne måten gir stolthet og mening, det er en manifestasjon av egen religiøs utvikling. Dette minner om Sarahs forhold til sin hijab. Men samtidig kan skjegget gis andre betydninger fra omgivelsene. Det er i økende grad knyttet til en muslimsk mannsstereotypi: *Fundamentalisten* - og ikke nok med det, også *terroristen* (Rytter, forestående). Dette er en kjønnstereotypi, nok en *farlig utlending* (se kapittel 3). Og de unge mennene i Rytters materiale møter reaksjoner både fra majoritetsdansker og fra egen familie.

Rytter klargjør med sin analyse at skjegget som tegn utsettes for en rekke ulike tolkninger avhengig av ulike kontekster og menneskemøter. Det er mange slags skjegg, og grensen mellom et 'vanlig' skjegg og et 'religionsfundamentalist-skjegg' er langt fra tydelig (Rytter forestående). Også dette eksemplifiseres i mitt møte med Aizaz. Jeg skammer meg over min stereotype assosiasjon på den ene siden, og Aizaz understreker eksplisitt skjeggets betydning på den annen. Slik arbeider vi på hver vår kant for å hankses med den usikkerheten som er knyttet til tolkningen av tegnet (Vestel 2004:93-94). Aizaz tidligere måte å holde skjegget på ga meg assosiasjoner til hiphop, og stemte for meg over ens med øredobbene og klokken som jeg oppfattet som en form

⁴³ Profetens liv og virke slik det gjengis i *hadith*-litteraturen (Vogt 2008:322). Hans liv betraktes som et eksempel til etterfølgelse (Rytter, forestående:4).

for 'bling'⁴⁴. Aizaz nye skjegg-stil, og ikke minst hans bemerkning om *hva slags skjegg* han nå har, vitner om at han er bevisst skjeggets kommunikasjonspotensial.

Stereotypien knyttet til 'muslimsk skjegg' gjør at menn med synlig minoritetsbakgrunn og en spesifikk form for skjeggvekst manøvrerer i et lignende landskap som for eksempel Sarah med sin hijab. Men skjegget er ikke i samme grad knyttet til spørsmål om seksualitet og anstendighet. Ivaretagelsen av *izzat*, gjennom *purdah* og religiøs sømmelighet ser i størst grad ut til å bli et kvinneanliggende (se også diskusjonen i de foregående kapitlene).

Sarah og Fawad blir kjent - perspektiver på 'norskhet' og 'pakistanskhet'

Fawad går noen meter foran oss inne på Westfield kjøpesenter i London, på jakt etter et sted vi kan spise. Jeg er ankommet London samme dag. Bare for noen minutter siden lykkes jeg med å finne ham og Sarah inne på det gigantiske kjøpesenteret. Sarah går ved siden av meg. Jeg kommenterer, liksom litt fortrolig, at det virker å være en bra mann hun har fått seg. Hun smiler, men parerer raskt: Jeg skulle bare sett ham når de krangler. Han tar plutselig en skarp sving til venstre og forsvinner bak en juicebar. "Der forsvant han...!" kommenterer jeg. Det kommer en liten latter fra Sarah. De ikke er så flinke til å shoppe sammen, sier hun. Ja, de må i det hele tatt finne ut hvordan de skal være sammen. Men de er begge forberedt på det, og det er hun glad for. "I vår kultur er det jo ikke tillatt med kjæresten og sånt...", sier hun. Jeg forstår henne dithen at hun mener de ikke har hatt mulighet til å øve seg på denne typen samliv før. Hun sammenligner forholdet med å lære seg å svømme. Fawad er tilbake foran oss, og hun kommenterer til ham på urdu. Han svinger inn på en rulletrapp, og vi kommer etter. Han løfter hodet mot oss, to trinn lengre nede. "Its bad swimming" sier han med et lite smil.

Sarah og Fawad blir kjent som mann og kone, og dette er ikke bare enkelt. Svømmemetaforen forteller at dette oppleves nytt og krevende for dem begge. Sarah har ikke blitt "påslengt en burka", som hun selv litt spøkefullt sa, men er isteden barhodet. Det lange, svarte håret er oppsatt i en hestehale. Overdelen hennes er kremgul, i et blankt stoff med blomstertegninger. Den henger ned over de jeansklede hoftene. Hun har en åpen hvit cardigan over toppen. "Så fin du er!" sier jeg til Sarah når vi møtes denne dagen. Hun ser godt ut og kler den gylne fargen på overdelen. "Ja, jeg har tatt av meg hijaben" svarer hun, tørt og saklig. Det er Fawad som har sagt at hun skal gjøre det, forteller hun senere – hun kommenterer lakonisk at når hun er hans kone så må hun

⁴⁴ Prangende konsum innenfor hiphop-estetikken. Typisk bruk av gullkjeder og store diamanter.

adlyde det. Men det er bare til å begynne med, legger hun til. Senere oversetter hun et pakistansk ordtak for å forklare: ”Bli først hans, så kan du gjøre ham til din”. Gjennom å ta av seg hijaben strekker Sarah seg for å komme Fawad i møte. Jeg kjenner ikke Fawads begrunnelse for å be Sarah ta av seg hijaben. Han kommenterte bare kort ved et tilfelle at han hadde bedt henne om det. Beslutningen vitner i alle tilfeller om at hva Sarah kommuniserer gjennom sine klær er viktig, også i det angivelig mer liberale England.

Vi kommer inn på en åpen plass inne på kjøpesenteret. Det er forskjellige matutvalg rundt oss, og i midten er det stoler og bord. Lokalet er fylt av lyd - mennesker som snakker og spiser. Fawad kjøper to porsjoner fish and chips, én til meg og en på deling til Sarah og ham. De har spist sen frokost, forteller de. Etter vi har spist litt spør Fawad hva oppgaven min handler om. Jeg svarer litt klønete at den handler om young adult Pakistanis in Oslo. ”but they’re not Pakistani...” protesterer han. Litt pinlig berørt er jeg rask med å korrigere: ”no, that’s right, it’s better to say Norwegians with Pakistani backgrounds”. ”...she’s more Norwegian” fullfører han. ”More than her sisters” legger han til.

Senere, over en kaffekopp på Starbucks, har Fawad og Sarah en liten replikkveksling på urdu. Han snur seg mot meg og sier ”she thinks she is smart, but really she is dumb”. Jeg blir perpleks. For meg kommer kommentaren ut av intet. Sarah sitter rett ved siden av ham, og det overrasker meg at han er så rett frem i sin karakteristikk av henne. Hun sitter rolig og ser på oss, tilsynelatende uaffisert. Min reaksjon er nok synlig for dem, og Fawad leter etter ord for å forklare det bedre. ”Not dumbness, but naivety?” spør jeg velvillig. Han bekrefter, det er det han mener. Han sier hun er godtroende og ikke tenker på at omgivelsene kan bruke henne, at folk handler med egen vinning som baktanke. På banen hjem etter denne ettermiddagen lurer jeg på hva Fawad egentlig mente med disse utsagnene, og jeg er bekymret for at han hadde mine forskerintensjoner i tankene. Hvorfor kom det ingen reaksjon fra Sarah?

Neste dag tilbringer vi i Walthamstow, nordøst i London. Vi møtes som avtalt på bussholdeplassen og beveger oss bort i gågaten. Her er det salgsboder hele uken, forteller Sarah. Grønnsaker, koffert, undertøy og DVDer selges om hverandre. Det er lørdag og gågaten er full av mennesker. Mangfoldet Sarah har beskrevet er lett å gjenkjenne - her er et utall ulike klesstiler, aldre og hudfarger synlige. Vi kjøper kaffe og te i pappkopper og går ned til en liten park. Vi sitter alle tre på rad på en benk når Fawad igjen tar opp temaet norskhet. Han forsøker, med stadig forbehold om at folk er forskjellige, å sette ord på forskjeller mellom nordmenn og briter. Igjen er

det vanskelig for meg å gripe hva han sier. Sarah har vært stille så langt i samtalen. Når jeg ikke forstår, forsøker hun å forklare meg hva Fawad mener: Her er det sånn at i en familie er folk mye mer opptatt av hva de andre familiemedlemmene gjør. Man blander seg borti det. Man spiller forskjellige spill med hverandre. Hun ikke er vant til det, slår hun fast. Sarah sier det er dette Fawad mener når han påstår at hun er naiv. ”Jeg må lære meg pakistansk kultur” fastslår Sarah. For å være sikker på at jeg ikke misforstår spør jeg om det faktisk er sånn at hun mener det er mer pakistansk. Hun bekrefter dette.

Forskjell og likhet, endring og kontinuitet – et spørsmål om abstraksjonsnivåer?

Fawad oppfatter altså at Sarah har noe ved seg som er annerledes. Hun er ikke vant til britiskpakistansk familiepraksis. Hun forstår ikke at folk kan være utspekulerte og kontrollerende. For ham er Sarahs naivitet et uttrykk for at hun er ”more Norwegian”. Sarah deler denne oppfatningen: Å bo i London innebærer å ”lære seg pakistansk kultur”. Bruken av markørene ”norsk” og ”pakistansk” kan også i dette tilfellet betraktes som stabiliserende: Sarah og Fawad erfarer en forskjell: Sarah er annerledes. Denne erfaringen plasseres så innenfor et etnisk klassifikasjonssystem hvor den får mening som ”more Norwegian”. Slik blir en diffus forskjellighet forståelig og gis en klart definert årsak: Sarah har vokst opp i Norge.

Før hun flytter beskriver Sarah England som et mer liberalt sted, og hun begrunner dette med at pakistanske emigranter kom til England langt tidligere enn til Norge. De har vært der lengre, og de er flere. Hun snakker også om England som et sted som simpelthen er multikulturelt. Alt er bare blandet, sier hun. Hennes erfaring indikerer at personer med minoritetsbakgrunn i den britiske konteksten er mindre opptatt av å bevare gitte kulturelle normer og praksiser gjennom uformell sosial kontroll i det offentlige rom. Kanskje kan det fortolkes slik at mengden mennesker og mangfoldet er så stort at et arbeid for å entydiggjøre eller stabilisere ”cultural stuff” fremstår som fåfengt - forskjelligheten har tatt overhånd så å si. Dermed lar man være med i samme grad å ”bry seg” med hverandres gjøren og laden. Samtidig ser det ut til å eksistere normer og krav om konsistens, også i den engelske konteksten. Før hun flyttet, delte Sarah britiskpakistanske jenter inn i to typer: Dem med skjørt og hijab og dem med bukser og bart hode. Nå går hun selv barhodet og med jeans. Dermed er det nok, når alt kommer til alt, ikke mindre relevant å betrakte klær som virksomme kommunikative tegn i den engelske konteksten.

I den norske konteksten snakker både Rashida og Sarah om den sosiale kontrollen de erfarer i det offentlige rom som noe som er mellom ”pakistanere”. I den britiske konteksten blir Sarahs tilvenning til omgangen innad i familien forstått som å skulle lære seg en ”pakistansk” væremåte. Hennes manglende mestring av koder mellom familiemedlemmer blir til noe ”norsk”. Sammenligningen av de to kontekstene gjør det tydelig hvordan pakistansk ”cultural stuff” er langt fra entydig. Men kanskje har ”det pakistanske” likevel fellestrekk i de to sammenhengene? Både Rashida og Sarahs beskrivelser av sine tilpasninger i den norske hverdagen og Fawad og Sarahs erfaringer med det engelske familielivet kan betegnes som uformell sosial kontroll. Kanskje kan begge tilfeller betraktes som arbeid for å stabilisere eller skape kontinuitet, men på ulikt nivå?

Min diskusjon i kapittel 4 av hvordan ekteskap impliserer kontinuitet for menn og endring for kvinner kan brukes som utgangspunkt for en slikt perspektiv (Charsley 2005a:95). Familien og landbakgrunnen kan betraktes som ulike abstraksjonsnivåer for begrepsfesting av likhet og forskjellighet (Jacobsen 2011:37). I analysen fant jeg at Hassan ikke konseptualiserte forskjell på samme abstraksjonsnivå som Charsley omtaler. Han var ikke opptatt av forskjeller mellom familier. En god ektefelle ble isteden knyttet til landbakgrunn: Å få en kone *fra Pakistan* var viktigere for å sikre kontinuitet i et godt familieliv enn at konen skulle overta sin svigermors rutine i ett og alt. Og kanskje kan England faktisk erfares som likere Pakistan? Begge steder vil kanskje en idé om delt ”cultural stuff” basert på landbakgrunn falle igjennom, fordi (britisk)pakistanerne er for mange og forskjellene mellom dem for tydelige? Som Sarah selv sier: Alt er bare blandet. Dermed blir kanskje kontinuitet mer et familieanliggende, og fokus på ulikhet/likhet og passende oppførsel i større grad flyttet til dette nivået?

Mitt materiale gir ikke grunnlag for å gi noe endelig svar på disse spørsmålene. I løpet av dagene sammen med Sarah og Fawad fikk jeg ikke selv innblikk i denne familiedynamikken, og min tolkning er kun basert på deres utsagn og vurderinger. Materialet viser i alle tilfeller hvordan den pakistanske bakgrunnen er utgangspunkt for ideer om likhet. Denne ideen utfordres i Sarah og Fawads situasjon – de er jo ikke like, viser det seg. Denne ulikheten ordnes innenfor det samme etniske klassifikasjonssystemet som er virksomt i den norske konteksten: Sarah kan være både norsk og pakistansk gjennom en inndeling i ulike grader av ’pakistanskhet’. Praksisen i den britiske konteksten er *mer* pakistansk sammenlignet med den norskpakistanske.

Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan to kvinnelige informanter forholder seg til sosial kontroll gjennom klær og oppførsel. Jeg har betraktet uformell sosial kontroll som forsøk på *stabilisering*: På å opprettholde noe delt - normer, verdier og praksiser - innenfor et religiøst eller etnisk fundert fellesskap. Også menn kommuniserer gjennom påkledning og kroppsuttrykk, men anstendighet later i større grad til å bli et kvinneanliggende. Rashidas påkledning og oppførsel kan betraktes som pragmatisk, mens Sarah i større grad opptrer provoserende gjennom å kombinere plagg på en ukonvensjonell måte. Felles for dem er likevel hvordan de har standarder for religiøsitet og anstendighet som avviker fra rådende oppfatninger. Rashida synes ikke man trenger å kommunisere sin tro gjennom påkledning - hun vil ikke stå til rette for noen, og når det kommer til stykket tror hun ikke at en gud kan være så opptatt av kvinners bare skuldre. Sarah synes smale bukser og hijab er en anstendig måte å kle seg på, og på grunn av sin religionsforståelse kan hun stå imot noen former for konformitetspress fra omgivelsene. I siste del av kapitlet har jeg vist hvordan 'det pakistanske' som "cultural stuff" er flertydig. I den britiske konteksten fremstår Sarah som forskjellig i kraft av sin naivitet, og Sarah og Fawad setter denne forskjellen i system gjennom å innføre *grader* av pakistanskhet.

Kapittel 6: Sosiale fellesskap

I de tre foregående kapitlene har jeg gitt innblikk i informantenes forståelse av sin livssituasjon og fremtid med utgangspunkt i hvordan de bruker kategorier og hvilken effekt dette gir. Jeg har undersøkt hva kategoribruk gjør med informantenes forståelse av verden med utgangspunkt i verdiene trygghet og frihet. Både trygghet og frihet kan gi ønskelige livssituasjoner, men verdiene kan også oppleves å være i konflikt. Det trygge kan oppleves ufritt, og det frie risikabelt. Kategoribruk og referansepunkter som jeg har sett som stabilitets- eller fleksibilitetsgivende kan knyttes til ulike sosiale fellesskap: En referanse til islam kan gi fleksibilitet og samtidig knyttes til *umma*-fellesskapet. Ideer om pakistanskhet kan stabilisere erfaring og samtidig settes i sammenheng med migrasjonskonteksten.

I denne oppgaven har jeg spurt om sosiale fellesskap knyttet til migrasjon har betydning i mine informanters liv, og hvordan disse eventuelt sameksisterer med andre sosiale fellesskap. I det følgende vil jeg med utgangspunkt i de foregående kapitlene diskutere disse spørsmålene. Kapitlene kan betraktes som eksempler på hvordan landbakgrunn og fellesskap knyttet til denne kan ha betydning. Samtidig ser vi også at andre fellesskap i noen situasjoner kan være viktigere. Et flerfeltsperspektiv gjør det mulig å betrakte hvordan slike sosiale fellesskap sameksisterer - fredelig eller konfliktfylt (Grønhaug 1978). I det følgende vil jeg trekke ut noen temaer fra de foregående kapitlene og se på dem som uttrykk for væren og tilhørighet innenfor ulike sosiale felt (Levitt & Glick Schiller 2004).

To migrasjonsrelaterte sosiale felt

Et fellesskap som kan ha betydning kommer til syne om vi betrakter familien som et migrasjonsrelatert sosialt felt. Med unntak av én informant⁴⁵ har alle i mitt utvalg besøkt Pakistan flere ganger gjennom sin oppvekst. Mitt materiale peker i retning av at reiser og kontakt til Pakistan handler om menneskene som fremdeles bor der, om familiær kontakt, mer enn kontakt med et bestemt *sted*. Slike konkrete, ofte nære, relasjoner kan også få stor betydning for etterkommerne. Hvis alle barndommens forbilder har utvandret, som Amir forteller i kapittel 4, er det ikke lenger det samme å reise til byen foreldrene en gang migrerte fra. Der er likevel ikke

⁴⁵ Informanten er amediyya-muslim og hele slekten er utvandret til Europa.

nødvendigvis slik at slekten i Pakistan oppleves nær for etterkommerne: I innledningen beskriver Aizaz det å ”representere” farens familie i slektssammenheng som kjedelig. Med få unntak spenner informantenes familienettverk over flere land enn to. De har familiemedlemmer i land som England, Tyskland, Frankrike, Danmark, USA, Canada og Saudi Arabia. I familier hvor mange har utvandret er det desto vanligere å møtes i land hvor mange slektninger bor i forbindelse med bryllup og lignende, slik Aizaz også forteller.

Et analytisk skille mellom familien som sosialt felt og et bredere migrasjonsrelatert sosialt felt synliggjør andre fellesskap knyttet til migrasjonskonteksten. Når Rashida diskuterer påkledning med sin mor, er det ”andre pakistanere” moren er bekymret for. Dette er altså ikke bare et familieanliggende. Den sosiale kontrollen Rashida og Sarah erfarer er tuftet på en idé om gruppe, og dermed er det ikke kun i familiesammenheng at man opplever seg som del av et pakistansk migrasjonsfellesskap. Som jeg var inne på i kapittel 5, viser dette eksempelet hvordan fellesskap og samhold kan ha både positive og negative sider.

I samme kapittel blir det særlig tydelig hvordan praksiser, normer og verdier ikke er delt innenfor et sosialt fellesskap. Jeg betraktet den sosiale kontrollen som forsøk på entydiggjøring av fellesskapets ”cultural stuff” (Barth 1994). Sarahs opplevelse av forskjell mellom den norske og den britiske konteksten undergraver også en idé om ’pakistanskhet’ som likhet. Sarah og Fawad gjør denne forskjellen til et gradsspørsmål, og slik kan man fremdeles være like som ”pakistanere” - noen er bare *mer pakistanske* enn andre. Zakia skulle ønske foreldrene ville lete etter en ektemann til henne i England fremfor i Pakistan. Hun mener en mann med pakistansk bakgrunn som er bosatt i Europa og har utdanning vil være bedre egnet som ektefelle. Dermed ser hun også slike gradsforskjeller: Alle har pakistansk bakgrunn, men kombinasjonen av visse faktorer vil gjøre ektefellen mer lik henne (jf. Rytter 2012:574).

Zakia og Sarah beskriver ”Kirsten giftekniver” som formidler kontakt mellom gifteklare personer, og Sarah og Fawads ekteskap er konsekvens av slik kontaktformidling. Ekteskapet var ikke basert på felles *biraderi/zaat*. Rytter hevder at denne ”matchmaker-institusjonen” har fått en viktigere posisjon blant danskpakistanere i dag. Han knytter dette til en økende interesse for kjærlighetsekteskap blant den yngre generasjonen (Rytter 2012:586). I mitt materiale finner jeg ikke et fokus på kjærlighetsekteskap tilsvarende det Rytter beskriver, men han beskriver idéer om grader av likhet i tråd med de ovennevnte. Sarahs ekteskap er et eksempel på det Rytter kaller ”nye *biraderi*-lignende relasjoner” (Rytter 2012:587, min oversettelse; se også Shaw 2000:186):

Nye transnasjonale affinale relasjoner skapes – ikke innad i slekten, men innenfor et bredere migrasjonsrelatert sosialt felt.

Rytters funn tyder på en tendens til at unge danskpakistaneres orienteringer innenfor dette feltet 'dreies' fra nettverk i Pakistan mot familiemedlemmer og ekteskapskandidater som er bosatt i samme land som en selv, andre europeiske land, Canada, eller USA. Zakias perspektiver, Sarahs valg av ektefelle og Aishas beskrivelse av sin ekstra gode kontakt med familien i Canada støtter en slik tolkning. Eksemplene illustrerer at en kan ikke forutsette *enten* kontinuitet *eller* brudd med foreldregenerasjonens praksis (Aarset forestående). I disse eksemplene er refleksjoner og valg tuftet på en idé om felles 'pakistanskhet', men de må samtidig betraktes som *nye* orienteringer. En interessant konsekvens av en slik utvikling kan være at et pakistansk migrasjonsrelatert sosialt felt kan være en nyttig analyseenhet, selv uten at en eneste person innenfor dette feltet faktisk er bosatt i Pakistan.

Lokalitet

I interaksjon kan transnasjonale referanser og meningssammenhenger aktualiseres, men samhandlingen utspiller seg samtidig i et lokalt 'her og nå' (Levitt & Glick Schiller 2004:1010; Tsing 2002). Lokaliteten kan fremstå som en selvfølgelig og gitt ramme - det kan synes vanskelig å reflektere over dens betydning. Når Sarahs flytter fra Oslo øst til London i kapittel 5 blir lokalitetens betydning tydeliggjort. I den engelske konteksten opplever Sarah andre grenser mellom forskjell og likhet enn i den norske, og det skaper mulighet for refleksjon.

Forskjellige lokaliteter skaper ulike rammer for oppvekst og hverdagsliv. Aizaz, Mohsin og Adil opplever sterk tilhørighet og forventning om lojalitet til stedet de er fra. Her er lokaliteten grunnlag for et sosialt fellesskap: Sammen er man marginale eller forskjellige fra majoriteten, og ulike landbakgrunner får liten betydning internt (Krogh & Pedersen 2008:12). Aizaz, Mohsin og Adil uttrykker stolthet over å være nettopp herfra. Samtidig er det, som Mohsin sier, "strengere" i denne drabantbyen - igjen har fellesskapet både positive og negative sider. På tettstedet i Akershus hvor Syed bor er det få andre familier med innvandrerbakgrunn. Det er liten mulighet for å ha kontakt med andre i nærmiljøet, faren jobber mye, og Syed og brødrene går på skole. Moren går mye alene om dagene. Syed satt dette i kontrast til barneårene i en oppgang på Oslo øst. Ut fra det han forteller var det et sosialt fellesskap i denne oppgangen. Det opplever ikke familien på stedet de nå er bosatt.

Syed fortalte om hvordan han følte det som en belastning å ha synlig minoritetsbakgrunn. Noen av lærerne på skolen kunne være ”rasistiske”, som han sa. De var strengere mot ham enn mot andre elever i klassen. Her kan konturene av et fellesskap sees. Men fellesskapet er negativt ladet for Syed: Han føler seg utenfor og annerledes. Kanskje kan dette knyttes til stedet han er bosatt, at det å være ikke-hvit i større grad gjør at en person opplever seg merket i et miljø som nesten er utelukkende hvitt. En slik geografisk kontekst setter andre rammer både for selvforståelse og tilhørighet. Syed opplever seg - i likhet med drabantby-gutta - som annerledes, men han har ikke samme mulighet til å gjøre marginaliteten til noe positivt.

Hiphop

Lokalitet er et viktig tema innenfor hiphop og dette kommer frem i Mohsin og Aizaz fortellinger om lojaliteten i deres drabantby. Som sosiale felt kan hiphop og lokalitet i stor grad sies å overlape. De kan betraktes som gjensidig ’forsterkende’: Erfaringene i det lokale gjør at hiphopen appellerer, samtidig som hiphopens referansepunkter blir en forståelsesramme for hverdagslivet (jf. Vestel 2004:238-239). Hiphop-referansene er i stor grad hverdagslige holdepunkter, noe som skaper fellesskap i vennegjengen, slik jeg har vist i drabantby-guttas tilfelle. Hiphopen tilbyr her tøffe og gatesmarte subjektposisjoner (Jensen 2008).

Jeg har vist hvordan sentrale temaer innenfor hiphop overensstemmer med forskningsdeltagernes erfaringer av utenforskap. Hiphop kan dermed betraktes som en ramme for selvforståelse og fellesskap. Fellesskapet kan ha en vidtrekkende forestilt dimensjon som gjør hiphop til et sosialt felt av transnasjonal skala. I empirien som innleder oppgaven spiller Aizaz og Adil en låt for meg hvor de rapper om drabantbyens ”krigere”. Dette er en referanse som kan trekkes tilbake til New Yorks ghettoer på 1970-tallet hvor Africa Bambaataa betegnet medlemmene i Zulu Nation som ”warriors”. Samtidig kan det betraktes som et referansepunkt innenfor et forestilt fellesskap som knytter verdens ”forstadskrigere” sammen (Sernhede & Söderman 2011:69, 55; Jacobsen 2011; Andersson 2010).

Umma

I kapittel 3 viste jeg hvordan hiphop-referansepunktet kan betraktes som fleksibilitetsgivende: Det skaper rom for vekslinger mellom ulike posisjoner. Én skillelinje er likevel tydelig: Verdier

Ahmed og Aizaz knytter til islam er ikke forenlige med livsstilen sammen med ”gutta”. De motstridende verdsettene kan betraktes som uforenlige sosiale felt. Forsøk på å kombinere elementene gir dilemmaer og dårlig samvittighet. Turen til Pakistan skaper et brudd i Aizaz liv. Han trekker seg tilbake fra vennene og fokuserer på religionen. Reisen kan betraktes som en kritisk hendelse – med et tydelig ”før” og ”etter” (Andersson et al. 2012; Das 1995:5-6).

En kunne forvente at reisen til Pakistan ville innebære en forsterkning av Aizaz pakistansketniske tilhørighet (jf. Lund 2007), men Aizaz legger ikke vekt på dette. Det er den religiøse vekkelsen som har endret livet hans. Når han forteller, er det oppholdets disiplinerende virkning han fokuserer på: Han kunne så lett falt tilbake i det gamle her i Norge. Jeg tror likevel Pakistan som sted har hatt betydning - i kraft av å være et muslimsk land. Aizaz forteller malende om opplevelsene sine der, om bønnerop frem ganger om dagen og hvordan alle trekker samlet mot moskeen. Når Aizaz forteller om Pakistan innledningsvis i oppgaven er blikket hans som en turists - Pakistan beskrives som spennende og vakkert, men samtidig med en viss distanse. Fortellingen er annerledes etter reisen. Jeg opplever at innholdet i historien har større personlig betydning.

Det religiøse fellesskapet kommer også frem i Aizaz historie om den dagen, hjemme i familiens hus, hvor han bestemte seg for å forandre livsførselen sin. Alene på bønneteppe hadde han kjent fellesskap med andre muslimer over hele verden og til alle tider. Dette kan betraktes som kroppslige erfaringer av å være del av noe større, en forestilling om et verdensomspennende *umma* (Jacobsen 2011).⁴⁶ Amir uttrykker en lignende bevissthet om et fellesskap når han i kapittel 4 beskriver hvordan 11. september 2001 har forandret hans selvforståelse. Han kan kjenne tilhørighet til ’det pakistanske’, men tilknytningen til det religiøse fellesskapet er viktigere.

Sharia er ikke bare en muntlig tradisjon, men anvisninger som står skrevet svart på hvitt. I kapittel 3 så jeg dette som en mulig årsak til at Ahmed og Aizaz opplever konflikt mellom hiphop og islam. I kapittel 5 kom jeg tilbake til dette spørsmålet, og viste hvordan islam også kan ha motsatt funksjon, og virke fleksibilitetsgivende. Sarah støtter seg på islam når hun blir sanksjonert for sin påkledning. Denne tilnærmingen til religionen løsriver islam fra ideer om tradisjon og kultur. Islam artikuleres og etterleves som et eget sosialt fellesskap. Denne bevisste handlingen kan betraktes som en måte å omgå etniske skillelinjer på: Islam blir uavhengig av

⁴⁶ Jeg vil understreke at ingen av disse informantene brukte *umma*-betegnelsen. Jeg oppfordret dem heller ikke til å ta stilling til begrepet. Men jeg mener eksemplene jeg gjengir viser hvordan de forestiller seg som del av et muslimsk *umma*-fellesskap (jf. Jacobsen 2011:111).

kulturelle motsetninger, normene og verdiene artikuleres som en universell form (Schmidt 2004:38; Jacobsen 2011).

Jacobsen diskuterer hvordan distribusjonen av kunnskap om islam har endret seg fra overføring mellom personer ("*person*") til overføring via trykkede kilder ("*print*") via former for infrastruktur (Jacobsen 2011:240-249). Denne tendensen gjør seg også gjeldende i mitt materiale. I kapittel 5 gjenga jeg en kvinnelig informants betraktninger rundt forberedelsene av søsterens bryllup. Foreldrene tok tradisjoner for gitt og sa "slik gjør man bare". Da kjøpte hun og søsteren en bok for å kunne slå opp islams egentlige anvisninger. Et annet eksempel er Sarahs henvisning til YouTube hvor man kan høre talene til moskeens grunnlegger. Å kjøpe en bok eller gjøre et internettsøk kan sees som uttrykk for tilhørighet innenfor et religiøst sosialt felt. De medfører likevel ikke nødvendigvis kontakt med andre mennesker, altså konkret praksis eller væren (jf. Schmidt 2005).

Amirs studietur til Marokko, så vidt nevnt i kapittel 4, er derimot et eksempel på både væren og tilhørighet innenfor *umma*. Gjennom studieturen kom han i kontakt med muslimer fra andre land, og opplevde å utvikle seg som religiøst menneske. Han fikk avkreftet "fordommer", om hvordan muslimer og muslimske land er, fortalte han. Han opplevde å bli overrasket over hvor "liberale" personer kunne være. Han var også opptatt av å holde kontakten med disse menneskene i etterkant, og brukte særlig Facebook til dette. Jeg har tidligere vært inne på hvordan Levitt og Glick Schiller hevder en aktørs tilhørighet innenfor transnasjonale sosiale felt kan gi en pekepinn om fremtidig sosial interaksjon, eller væren, innenfor det samme feltet (Levitt & Glick Schiller 2004:1011). Amirs studietur kan betraktes som et eksempel på dette. Eksempelet viser samtidig hvordan disse dimensjonene ved tilknytning til sosiale felt er sammenvevd (jf. Aarset forestående).

Kritiske hendelser

"Slik er det når man vokser opp", fastslår Aizaz flere ganger etter reisen til Pakistan. Det er som om det er kommet et nytt alvor inn i livet hans nå når han er blitt voksen. Et slikt livsløpsperspektiv på "tilbakevendelsen" til islam går også igjen i Jacobsens materiale (2011:305). Å få velsigne et nyfødt barn har også vært en betydningsfull opplevelse for Aizaz i religiøs sammenheng. Kanskje er også ansvaret og rollen han får under dette ritualet vesentlig? Dette er ett

av flere eksempler han gjengir hvor det kommer frem at han opplevde seg behandlet som en voksen.

I kapittel 3 diskuterte jeg Aizaz omtale av hendelser som ”guttestreker”. Jeg så rommet for å gjøre slike ”streker” som kjønnet, og åpnet for at alder kunne være en annen relevant ulikhetsakse. At Aizaz opplevelse av å ha blitt voksen innebærer brudd med ”gutta” styrker en slik tolkning. Kanskje er hiphopens relevans som referanseramme for selvforståelse også knyttet til alder? For Aizaz kommer dagen hvor den dårlige samvittigheten både han og Ahmed beskriver ikke lengre er til å leve med. Hiphopens verdier og moral er ikke lenger like tungtveiende. Det er tid for å ta seg sammen og ”vokse opp” (jf. Jacobsen 2011:305-306).

Innenfor forskningen på den pakistanske migrasjonskonteksten betraktes ekteskap som en viktig faktor for opprettholdelse av transnasjonale relasjoner (Østberg 2003:184; Rytter 2012:587). Ekteskap kan betraktes som en kritisk hendelse. Det kan innebære en ny bosituasjon, nye rollerelasjoner og nye former for ansvar - for eksempel for å forsørge familien. Jeg gjenga Hassan og Bilals perspektiver på fremtidig familieliv i kapittel 4. Det gode familielivet defineres for dem begge innenfor rammer av noe ’pakistansk’, og å være del av dette familielivet ser dermed ut til å gi dem tilhørighet til ’det pakistanske’ som et sosialt felt. Hassan ønsker seg en kone fra Pakistan. Dette ønsket medfører at han under reisen dit møter flere potensielle ektefeller. Hans opplevelse av tilhørighet fører dermed til konkret sosial interaksjon fordi ekteskap settes på dagsorden (Levitt & Glick Schiller 2004:1011). I forlengelse av dette må vi også åpne for at transnasjonale relasjoner kan (re)produseres om Hassan eller Bilal skulle finne en kone fra Pakistan og få sin svigerfamilie der - til tross for at dette ikke var motivasjonen for deres prioriteringer under mitt feltarbeid (jf. Aarset forestående).

Migrasjonsrelaterte sosiale felt aktiveres også i forbindelse med Zakias fremtidige ekteskap, men hun posisjonerer seg i periferien av denne aktiviteten. Det ser ikke ut til at graden av personlig engasjement endres når ekteskap kommer på dagsorden. Hennes posisjon kan dermed best ses som en form for indirekte væren: Hun lar letingen etter en passende ektemann være noe foreldrene tar seg av. Foreløpig har dette ”søket” foregått innenfor landegrensene. Ut fra hva moren har sagt forventer Zakia at det transnasjonale nettverket etterhvert vil bli koblet inn.

Avslutning - livsløp og sosiale fellesskap

I denne oppgaven har jeg gjennom en flerfeltstilmærming undersøkt hvordan sosiale fellesskap kan sameksistere. Hverdagslivet rommer mange sosiale felt simultant (Levitt & Glick Schiller 2004). Flerfeltsperspektivet tydeliggjør hvordan virkningen av kategoribruk innenfor feltene avhenger av person og kontekst. Islam kan gi fleksibilitet, men i møte med hiphop skapes vanskelige dilemmaer. Slike lojaliteter og prioriteringer kan altså oppleves ulikt for forskjellige personer og for én person i ulike situasjoner eller faser av livet. Jeg har vist hvordan et begrep om kritiske hendelser kan være fruktbart for å belyse slike skift. Et begrep om tilhørighet (*belonging*) og indirekte væren (*being*) har vist seg nyttige for å forstå personers tilknytning til ulike fellesskap (Levitt & Glick Schiller 2004).

Både generasjonsperspektivet og informantenes refleksjoner om fremtiden gir en tidsdimensjon til denne oppgaven. Prosjektets empiriske grunnlag, et syv måneders feltarbeid, kan bare i begrenset grad fortelle noe om dette aspektet. I oppgaven har jeg blant annet gjengitt noen av Bilal, Hassan, Aisha og Zakias tanker om ekteskap og fremtiden som gift. En kan spørre seg hvem de vil gifte seg med, om deres forestillinger om fremtiden vil forandre seg, og om deres ekteskap vil bidra til å skape den fremtiden de ønsker seg.

Sarahs ekteskap og migrasjon til England åpner også for refleksjoner om fremtiden. Hun og Fawad peker på forskjeller mellom personer med pakistansk bakgrunn i England og Norge. De erfarer et mangfold som undergraver en idé om 'pakistanskhet' som grunnlag for likhet. Stilt overfor en slik kompleksitet er det et interessant spørsmål hvor lenge 'pakistanskhet' kan være et meningsfullt referansepunkt for idéer om likhet og fellesskap i en migrasjonskontekst. En kan se for seg at nye generasjoner og transnasjonale ekteskap som Sarah og Fawads gir et så komplekst bilde at idéen om et pakistansk fellesskap vil oppløses. Gradsforskjellene i Zakia og Sarahs refleksjoner indikerer derimot at 'pakistanskhet' som likhet er en fleksibel størrelse som kan romme stor variasjon.

I oppgavens innledning gjenga jeg Aizaz fortelling om hvordan det er å være i Pakistan. Han forteller at faren "elsker å være der". Han setter seg i hans sted og ser for seg en fremtid hvor han selv er bosatt i England med barn som har sitt hjemland der. Da ville han blitt faren som bestiller flybilletter til neste tur før han er kommet hjem fra den forrige. Aizaz forstår tilhørighet som

knyttet til oppvekststed og til familierelasjoner: For ham er det dette som skal til for å oppleve å høre til og ta vare på relasjoner innenfor et fellesskap.

Primordialistiske ideer om at et fortidig opphav determinerer nåtidig praksis og tilhørighet er endimensjonale og problematiske. Samtidig har bakgrunnen fra Pakistan på forskjellige måter betydning for informantene i denne oppgaven. (Re)orienteringer mot Pakistan kan forekomme på ulike stadier i livsløpet. 'Det pakistanske' som referansepunkt kan ha betydning for forståelser og valg i hverdagslivet. Likevel er det viktig å understreke at landbakgrunnens eventuelle betydning er et empirisk spørsmål. Aizaz refleksjoner taler for at et fruktbart utgangspunkt for å forstå hvilke sosiale fellesskap som er betydningsfulle er å rette fokus mot menneskers hverdagsliv, mot deres livshistorier, og mot de tilhørigheter og praksiser som former deres vei inn i fremtiden.

Litteraturliste

- Alim, H. S. (2005). "A new research agenda: Exploring the transglobal hip-hop umma". I: *Muslim Networks: From hajj to hip-hop*. M. Cooke, B. B. Lawrence (Red.). Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Anderson, B. (2006 [1983]). *Imagined communities*. London: Verso.
- Andersson, M. (2010). "The social imaginary of first generation Europeans". I: *Social identities: Journal for the study of Race, Nation and Culture*, 16(1). s. 3-21.
- Andersson, M. & A. Vassenden (2011). "Whiteness, non-whiteness and 'faith information control: Religion among young people in Grønland, Oslo". I: *Ethnic and Racial Studies*, 34(4). s. 574-593.
- Andersson, M., C. Jacobsen, J. Rogstad & V. Vestel (2012). *Kritiske hendelser, nye stemmer*. Oslo: Universitetsforlaget
- Anthias, F. (1998). "Evaluating 'diaspora': Beyond ethnicity?", I: *Sociology*, 32(3). s. 557-580.
- Ballard, R. (1990). "Ch. 10: Migration and kinship: The differential effect of marriage rules on the processes of Punjabi migration to Britain". I: *South Asians Overseas: Migration and ethnicity*. C. Clarke, C. Peach, S. Vertovec (Red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bangstad, S. (2011). "The morality police are coming! Muslims in Norway's media discourses". I: *Anthropology today*, 27(5). s. 3-7.
- Barth, F. (1994 [1969]). "Introduction". I: *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. F. Barth (Red.). Oslo: Pensumtjeneste.
- Berg, A. J., A. B. Flemmen & B. Gullikstad (2010). "Innledning: Interseksjonalitet, flertydighet og metodologiske utfordringer". I: *Likestilte norskheter: Om kjønn og etnisitet*. A. J. Berg, A. B. Flemmen, B. Gullikstad (Red.). Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.

- Blom, S. (2008). "Bånd til opprinnelseslandet". I: *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*.
S. Blom, K. Henriksen (Red.). URL:
http://www.ssb.no/a/publikasjoner/pdf/rapp_200805/rapp_200805.pdf [Lesedato
15.04.2013].
- Bredal, A. (2006). "*Vi er jo en familie*": *Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Oslo: Unipax.
- Candea, M. (2007). "Arbitrary locations: in defence of the bounded field-site". I: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13 (1). s. 167-184.
- Charsley, K. (2005a). "Unhappy husbands: Masculinity and migration in transnational pakistani marriages". I: *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 11(1). s. 85-105.
- Charsley, K. (2005b). "Vulnerable brides and transnational Ghar Damads: Gender, risk and 'adjustment' among pakistani marriage migrants to Britain". I: *Indian Journal of Gender Studies*, 12(2-3). s. 381-406.
- Charsley, K. (2007). "Risk, trust, gender and transnational cousin marriage among British Pakistanis". I: *Ethnic and racial studies*, 30(6). s. 1117-1131.
- Charsley, K. & A. Shaw (2006a). "South asian transnational marriages in a comparative perspective". I: *Global Networks*, 6(4). s. 331-344.
- Charsley K. & A. Shaw (2006b). "Rishtas: Adding emotion to strategy in understanding British Pakistani transnational marriages. I: *Global networks* 6(4). s. 405-421.
- Christoffersen, M. (2012). "*Where are you from?*" – *Processes of identification among norwegian women born to immigrant parents*. Masteroppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Connell, R. W. (2005 [2002]). *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Delhi: Oxford University Press.

- Degn, I. & K. M. Søholm (2011). "Innledning: Sløret, en kulturel utfordring til det liberale demokrati". I: *Tørklædet som tegn: Tilsløring og demokrati i en globaliseret verden*. I. Degn, K. M. Søholm (Red.). Århus: Århus Universitetsforlag.
- Døving, C. A. (2006). "Tryggheten er et annet sted". I: *Trygghet*. T. H. Eriksen (Red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Endestad, I. (2012). *Grensearbeidere – en studie av kjønn og etnisitet som relevante forskjeller på en flerkulturell skole i Oslo*. Masteroppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Erdal, M. B. (2012). *Transnational ties and belonging: Remittances from pakistani migrants in Norway*. Doktoravhandling. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Eriksen, T. H. (1997). "Identitet". I: *Flerkulturell forståelse*. T. H. Eriksen (Red.). Oslo: Tano Aschehoug.
- Eriksen, T.H. (2006) "Innledning: Tryggheten og dens motstandere". I: *Trygghet*. T. H. Eriksen (Red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, T. H. (2007). "Trust and reciprocity in transnational flows", I: *Holding worlds together: Ethnographies of knowing and belonging*. M. E. Lien, M. Melhuus (Red.). New York: Berghahn Books.
- Eriksen, T. H. & A. J. Vetlesen (2007). "Innledning". I: *Frihet*. T. H. Eriksen , A. J. Vetlesen (Red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Ewing, K. P. (2008). *Stigmatizing muslim men in Berlin*. Stanford: Stanford University Press.
- Fangen, K. (2004). *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Foss, H. Ø. (2007). "..."det har jo satt sin spor": En studie om erfaringers betydning for holdninger, og konsekvensene av disse i et arbeidsmiljø. Masteroppgave. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.

- Frøystad, K. (2003). "Forestillingen om det 'ordentlige' feltarbeid og dets umulighet i Norge". I: *Nære steder, nye rom: Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. M. Rugkåsa, K. T. Thorsen (Red.). Oslo: Gyldendal.
- Fuglerud, Ø. (2004). "Innledning". I: *Andre bilder av "de andre": Transnasjonale liv i Norge*. Ø. Fuglerud (Red.). Oslo: Pax.
- George, N. (2004) "Sample this". I: *That's the joint! The hip-hop studies reader*. M. Forman, M. A. Neal (Red.). New York: Routledge.
- Gjellum, T. (2010). "Skulle bare skremme'n!" *Etniske minoritetsungdommers bruk av den etniske majoritetens stereotyper i strategier for sosial identifikasjon*. Masteroppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Glick Schiller, N. (2008). "Beyond methodological ethnicity: Local and transnational pathways of immigrant incorporation". I: *Willy Brandt series of working papers in international migration and ethnic relations*, 2/08. s. 1-36.
- Glick Schiller, N. & A. Wimmer (2003). "Methodological nationalism, the social sciences, and the study of migration: An essay in historical epistemology". *IMR*, 37 (3). s. 576-610.
- Gresaker, A. K. (2007). *Det finnes ingen gangstere i Norge*. Masteroppgave. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Universitetet i Oslo.
- Grung, A. H. (2007). "Hellige tekster i islamsk og kristen tradisjon: Et verktøy for undertrykkelse eller frigjøring for kvinner?". I: *Frihet*. T. H. Eriksen, A. J. Vetlesen (Red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Grønhaug, R. (1978). "Scale as a variable in analysis: Fields in social organization in Herat, Northwest Afghanistan". I: *Scale and social organization*. F. Barth (Red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, M. (2002). *Det norske sett med nye øyne*. Oslo, Universitetsforlaget.

- Gullestad, M. (2003). "Kunnskap for hvem? Refleksjoner over antropologisk tekstproduksjon, formidling og tilbakeføring". I: *Nære steder, nye rom: Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. M. Rugkåsa, K. T. Thorsen (Red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Gullestad, M. (2006). *Plausible prejudice: Everyday experiences and social images of nation, culture and race*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hage, G. (2005). "A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community". I: *Anthropological theory*, 5(4). s. 463-475.
- Haraway, D. (1988). "Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of the partial perspective". I: *Feminist studies*, 14(3). s. 575-599.
- Hess, M. (2005). Hiphop realness and the white performer. I: *Critical studies in media communication*, 22 (5). s. 372-389.
- Hoem, V. (2007). *Komplekse handlingsrom: En studie av norsk-pakistanske og norsk-tyrkiske jenters valg av høyere utdanning og studiehverdag i Oslo*. Masteroppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Hogstad, D. (2010). "Symbolske felt som en variabel i analysen – Studentdomstolen i Marokko". I: *Norsk antropologisk tidsskrift*, 21(4). s. 239-253.
- Hutchinson, S. (1996). *Nuer dilemmas: Coping with money, war and the state*. Berkeley: University of California Press.
- Høydahl, E. (2013). "innvandrere i bygd og by". I: *Samfunnsspeilet*, 27(2). s. 9-16.
- IMDi (2007). *Fakta om innvandrerbefolkningen i Oslo*. Rapport 5-A.
- Ingold, T. (2000). "Ch. 11: The temporality of the landscape". I: *The perception of the environment. Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.
- Jacobsen, C. (2002). *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- Jacobsen, C. (2011). *Islamic traditions and muslim youth in Norway*. Leiden: Brill.
- Jeffries, M. P. (2011). *Thug life*. Chicago: University of Chicago Press.

- Jensen, S. Q. (2008). "8210-cent, perker4livet og Thug-gangsta". I: *Hiphop i Skandinavien*. M. Krogh, B. S. Pedersen (Red.). Århus: Århus universitetsforlag.
- Keesing, R. & A. J. Strathern (1998). *Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers.
- Kitwana, B. (2002). *The hip hop generation: Young blacks and the crisis in african american culture*. New York: Basic Civitas Books.
- Knudsen, J. S (2008). "Glatte gater: Musikkproduksjon i et urbant ungdomsmiljø". I: *Hiphop i Skandinavien*. M. Krogh, B. S. Pedersen (Red.). Århus: Århus universitetsforlag.
- Knudsen, J. S. (2011). "Music of the multiethnic minority: A postnational perspective". I: *Music and arts in action* 3(3). s. 77-91.
- Krogh, M. & B. S. Pedersen (Red.) (2008a). *Hiphop i Skandinavien*. Århus: Århus Universitetsforlag.
- Krogh, M. & Pedersen B. S. (2008b). "Hiphop i Skandinavien". I: *Hiphop i Skandinavien*. M. Krogh, B. S. Pedersen (Red.). Århus: Århus universitetsforlag.
- Krogstad, A. (1989). "Hermes møter pønkere". I O. Brox og M. Gullestad (Red.) *På norsk grunn: Sosialantropologiske studier av Norge, nordmenn og det norske*. Oslo: Ad Notam.
- Levi-Strauss, C. (1969 [1949]). *The elementary structures of kinship*. London: Eyre & Spottiswoode.
- Levitt, P. (2002). "The ties that change: Relations to the ancestral home over the life cycle". I: *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*. P. Levitt, M. C. Waters (Red.). New York: Russel Sage Foundation.
- Levitt, P. (2009). "Roots and routes: understanding the lives of the second generation transnationally". I: *Journal of ethnic and migration studies*, 35(7). s. 1225-1242.
- Levitt, P. (2012). "What's wrong with migration scholarship? A critique and a way forward", I: *Identities: Global studies in culture and power* 19(4). s. 493-500.

- Levitt, P. & N. Glick Schiller (2004). "Conceptualizing simultaneity: A transnational social field perspective on society". I: *International migration review*, 38(3). s. 1002-1039.
- Levitt, P & M. Waters (Red.) (2002a). *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*. New York: Russel Sage Foundation.
- Levitt, P & M. Waters (2002b). "Introduction". I: *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*. P. Levitt, M. C. Waters (Red.). New York: Russel Sage Foundation.
- Lien, M. (2001). "Latter og troverdighet. Om antropologi i hjemlige egne". I: *Norsk antropologisk tidsskrift*, 12 (1-2). s. 68-74.
- Lien, M. E. & M. Melhuus (2007). "Introduction". I: *Holding worlds together: Ethnographies of knowing and belonging*. M. E. Lien, M. Melhuus (Red.). New York: Berghahn Books.
- Lund, S. (2007). "Family tracings: Global gazes of Norwegian-American genealogies". I: *Holding wolrds together: Ethnographies of knowing and belonging*. M. E. Lien, M. Melhuus (Red.). New York: Berghahn Books.
- Madden, R. (2010). *Being ethnographic: A guide to the theory and practice of ethnography*. London: Sage.
- Marcus, G. (1998). "Ch. 3: Ethnography in/of the world system. The emergence of multi-sited ethnography (1995)". I: *Ethnography through thick and thin*. Princetion: Princeton University Press.
- Moen, B. (2009). *Tilhørighetens balanse: Norsk-pakistanske kvinners hverdagsliv i transnasjonale familier*. NOVA Rapport 13/2009.
- Mørck, Y. (1998). *Bindestregsdanskere: Fortellinger om køn, generationer og etnicitet*. København: Forlaget Sociologi.
- Pedersen, W. (2002). "Dyd i Ars Erotica: Forelskelse og seksualitet blant muslimske jenter i Norge". I: *Sosiologisk tidsskrift*, 10(3). s. 209-237.

- Pedersen, W. & V. Vestel (2005). "Tvetydige maskuliniteter, appellerende seksualitet". I: *Tidsskrift for samfunnsforskning* 46(1). s. 4-32.
- Prieur, A. (2004) *Balansekunstnere: Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax.
- Robertson, R. (1995). "Ch. 2: Glocalization: Time-space end homogeneity-heterogeneity". I: *Global modernities*. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson (Red.). London: Sage.
- Rogstad, J. (2000). *Mellom faktiske og forestilte forskjeller: Synlige minoriteter på arbeidsmarkedet*. Institutt for samfunnsforskning, Rapport 17/2000.
- Rudie, I. (1994). *Visible women in east coast Malay society: On the reproduction of gender in ceremonial, school and market*. Oslo: Scandinavian University Press.
- Rytter, M. (2003). *Lige gift: En antropologisk undersøgelse af arrangerede ægteskaber blandt pakistanere i Danmark*. Kandidatspeciale. Institut for antropologi, Københavns Universitet.
- Rytter, M. (2010). "A sunbeam of hope: Negotiations of identity and belonging among Pakistanis in Denmark". I: *Journal of ethnic and migration studies*, 36(4). s. 599-617.
- Rytter, M. (2012). "Between preferences: Marriage and mobility among Danish Pakistani youth". I: *Journal of the royal anthropological institute*, 18 (3). s. 572-590.
- Rytter, M. (forestående). "Et skæg: Synlighed og selvkultivering blandt danske muslimer". I: *Hverdagens mysterier*. N. Bubandt, A. L. Dalsgaard, U. Høj, B. Selmer (Red.). Århus: Århus Universitetsforlag.
- Sajjad, T. (2012). *Genetisk veiledning av pakistansk-norske familier: En medisinskanthropologisk studie*. Oslo: Unipub.
- Sandberg, S. (2005). "Stereotypiens dilemma: Iscenesettelser av etnisitet på gata". I: *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 5(2). s. 27-46.
- Sandberg, S. (2008). "Get rich or die trying: Hiphop og minoritetsgutter på gata". I: *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 8(1). s. 67-83.

- Sandberg, S. & W. Pedersen (2006). *Gatekapital*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Schmidt, G. (2004). "Islamic identity formation among young muslims: The case of Denmark, Sweden and the United States". I: *Journal of muslim minority affairs*, 24 (1). s. 31-45.
- Schmidt, G. (2005). "The transnational *umma* – myth or reality? Examples from the western diasporas". I: *The muslim world*, 95(4). s. 575-586.
- Sernhede, O. & J. Söderman (2011). *Planet hiphop: Om hiphop som folkbildning og sosial mobilisering*. Malmö: Liber.
- Shaw, A. (2000). *Kinship and continuity: Pakistani families in Britain*. Amsterdam: Harwood Academic Publishers.
- SSB (2012). "Tabell 4: Personer med innvandringsbakgrunn, etter innvandringskategori, landbakgrunn og kjønn. 1. Januar 2012 (rettet 30 april 2012)". URL: <http://www.ssb.no/a/kortnavn/innvbef/tab-2012-04-26-04.html> [lesedato 15.04.2013].
- SSB (2013). "Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre, 1. januar 2013". URL: <http://www.ssb.no/innvbef> [lesedato 15.04.2013].
- Sundnes, A. (2004). "Sparrer kontra fighter: Mannlighetsidealer i ungdoms fornærmelsespraksis". I: *Tidsskrift for ungdomsforskning*, 4(2). s. 3-19.
- Sørheim, T. (2003). "Feltarbeid blant innvandrere: En personlig beretning". I: *Nære steder, nye rom: Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. M. Rugkåsa, K. T. Thorsen (Red.). Oslo: Gyldendal.
- Toje H. & C. V. Ødegaard (2010). "Migrasjon, stat og territorialisering". I: *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 21(4). s. 223-238.
- Tsing, A. L. (2002). "The global situation". I: *Cultural Anthropology*, 15(3). s. 327-360.
- Vertovec, S. (2009). *Transnationalism*. London: Routledge.

- Vestel, V. (2004). *A community of differences – hybridization, popular culture and the making of social relations among multicultural youngsters in "Rudenga", East side Oslo*.
Doktoravhandling. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Vike, H. (2010). "Reidar Grønhaugs metode – en kraftlinje i norsk sosialantropologi". I: *Norsk Antropologisk Tidsskrift*, 21(4). s. 211-222.
- Vogt, K. (2005). *Islam - tradisjon, fundamentalisme og reform*. Oslo: Cappelen.
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk: Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Oslo: Cappelen Damm.
- Walle, T. (2011). *A passion for cricket: Masculinity, ethnicity and diasporic spaces in Oslo*.
Doktoravhandling. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Werbner, P. (2002). *Imagined diasporas among Manchester muslims: The public performance of Pakistani transnational identity politics*. Oxford: James Currey.
- Wikan, U. (2008). *Om ære*. Oslo: Pax.
- Østberg, S. (2003). *Muslim i Norge: Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Aarset, M. F. (2006). *Å skape nye handlingsrom. Konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet*. Hovedfagsoppgave. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.
- Aarset, M. F. (forestående). "Transnational practices and local lives? Quran courses via Skype in Norwegian-Pakistani families". I: *Journal of Identities*.
- Aarset, M. F., H. Lidén & I. Seland (2008). *Ungdom med minoritetsbakgrunn: Verdier, normdannelse og livsvalg – en kunnskapsstatus*. IMDi-rapport 10/2008. URL:
<http://www.imdi.no/PageFiles/3021/IMDi-rapport10-2008.pdf> [Lesedato 15.04.2013]
- Aarset, M. F. & M. L. Sandbæk (2009). *Foreldreskap og ungdoms livsvalg i en migrasjonskontekst*. IMDi-rapport 7/2009. URL:

http://www.imdi.no/Documents/Rapporter/Foreldre_verdikonflikt_og_livsvalg.pdf

[Lesedato 15.04.2013]

Aase, T. (1979). "Lokal-økonomi og migrasjon i pakistansk Nord-Punjab". I: *Migrasjon, utvikling og minoriteter*. R. Grønhaug (Red.). Bergen: Universitetsforlaget.