

Marginaliserte maskuliniteter?

Forestillinger om maskulinitet blant unge muslimske menn i Oslo

Peter Nirham Lund Tallerås



Masteroppgave i religionshistorie
60 studiepoeng

Institutt for kulturstudier og orientalske språk

UNIVERSITETET I OSLO
Våren 2013

Marginaliserte maskuliniteter?

Forestillinger om maskulinitet blant unge muslimske menn i Oslo

Peter Nirham Lund Tallerås

Masteroppgave ved institutt for kulturstudier og orientalske språk, Humanistisk fakultet

Universitetet i Oslo

Våren 2013

© Peter Nirham Lund Tøllerås

2013

Marginaliserte maskuliniteter?

Peter Nirham Lund Tøllerås

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

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven er en studie av noen unge muslimske menn fra Oslo Østs forestillinger om maskulinitet. Hva vil det si å være muslimsk mann? Hvordan påvirker islam muslimske menns konstruksjoner av maskulinitet? Gjennom intervjuer av ti muslimske sisteårselever ved en videregående skole i Oslo Øst, undersøker oppgaven sammenhengene mellom informantenes forestillinger av maskulinitet og deres ideer om islam. Ved hjelp av maskulinitetsforskningens teorier omkring relasjonelle hierarkier blant maskuliniteter trekkes det frem noen beviste og ubeviste strategier de unge mennene bruker for å unngå marginalisering.

Jeg argumenterer for at vi må se på forskjellige grader av marginalisering i forskjellige sfærer. På det overordnede samfunnsplanet fremgår det klart at de unge mennenes maskuliniteter kan kategoriseres som marginaliserte. Dette er imidlertid ikke like tydelig når vi ser på sfæren som omfatter skolen, venner og familie. Informantenes hverdag og deres omgangskrets kjennetegnes ved stor mangfoldighet når det kommer til etnisiteter og religiøse tilhørigheter. Denne mangfoldigheten fører med seg at informantenes integrerte plurale identiteter og samholdet med andre minoriteter bidrar til dominerende former for maskulinitet i deres nære hverdag. Det å være muslim bringer med seg noen viktige sosiale forbindelser og tilhørighet til en gruppe, heller enn at det fører til marginalisering.

Videre tar studien for seg hvordan informantenes ideer om islam påvirker deres forestillinger om maskulinitet. Den problematiserer forholdet mellom islam og kultur som både parallelle og motsetningsfylte påvirkningsfaktorer. Ved å knytte islamske begreper som *nafaqa*, *qawama* og *zina* til kjønnete egenskaper som ansvar, rasjonalitet og trofasthet, fremstår det som islam er med på å forsterke klassiske stereotypier på maskulinitet. Samtidig ser vi at informantene blant annet gjennom fremhevelse av profeten Muhammeds menneskekjære og myke sider, trekker deres forestillinger om maskulinitet vekk fra gamle stereotypier. Oppgaven viser hvordan ti unge muslimske menn benytter seg av forskjellige strategier for å skape egne forestillinger av maskulinitet.

Forord

Det er mange som fortjener takk for å ha bidratt til arbeidet med denne masteroppgaven. Først og fremst vil jeg takke min tålmodige veileder Nora Stene. Takk for gode innspill og veiledning, men også for at døren til kontoret ditt alltid har vært åpen og for at terskelen for komme med spørsmål og rop om hjelp har vært så lav.

Takk til alle informantene som har gjort denne oppgaven mulig. Uten deres imøtekommende holdning og åpne fortellinger om til dels intime temaer, ville ikke prosjektet vært gjennomførbart. Tusen takk til Knut for at jeg fikk være med i skoletimene dine, og for at du introduserte meg for elevene dine. Takk til Jon, Håvard og Bente for kommentarer og sårt nødvendig korrekturlesing.

Jeg er umåtelig glad for alle de flotte og hyggelige vennene og medstudentene mine, både på lesesalen og andre steder. Uten dere hadde pausene og livet forøvrig vært langt kjedeligere og mindre givende. En spesiell takk går til Frithjof for engasjerte og oppklarende samtaler omkring kjønn og kjønnsforskning, et fagfelt som til å begynne med var relativt ukjent for meg.

Takk til Jon og Pappa for at dere er verdens beste bror og far.

Tusen takk til Mormor for at du er den flotteste mormoren jeg kan tenke meg, og for alle de hyggelige og dypt verdsatte middagene vi har hatt sammen så langt. De har vært kjærkomne pauser fra arbeidet med oppgaven.

Til sist vil jeg takke min kjære Inga. Takk for at du er der for meg. Takk for at du er den du er, fortsett med det!

Peter Nirham Lund Tallerås

Oslo, mai 2013

Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Oppgavens tema	2
1.2	Forskningsspørsmål	3
1.3	Oppgavens fagligteoretiske tilnærming.....	4
1.4	Oppgavens oppbygning	6
2	Maskulinitetsteori og forskning på muslimer i Norge	7
2.1	Flertallsidentitet	8
2.2	Teorier om maskuliniteter	9
2.2.1	Maskuliniteter i flertall.....	10
2.2.2	Maskuliniteter som relasjonelle størrelser.....	11
2.2.3	Kritiske perspektiver på hegemonisk maskulinitet	13
3	Metode.....	16
3.1	Møtet med informantene	16
3.2	Asymmetri og gjensidig respekt.....	19
3.3	Kvalitativ metode	20
3.4	Reliabilitet	21
3.5	Validitet	22
3.6	Forskningsetiske utfordringer.....	23
3.7	Anonymisering	25
4	Muslimsk ung mann i Norge.....	26
4.1	Skille mellom kultur og religion.....	26
4.2	Jeg er aldri hjemme liksom.....	30
4.3	Samhold.....	32
4.4	Likestilling.....	36
4.5	Sosial kontroll.....	37
4.6	Med rom for maskulinitetskonstruksjon.....	39
5	Maskulinitetsforestillinger	40
5.1	Maskuline egenskaper	41
5.1.1	Ansvar	41
5.1.2	Rasjonalitet.....	42
5.2	Feminine egenskaper som utgangspunkt for å finne maskuline egenskaper.....	44

5.3	Forskjeller på bevisste og ubevisste syn på kjønn	45
5.4	Maskuline forbilder	47
5.4.1	Profeten Muhammed – Det primære religiøse forbildet	48
5.4.2	Forbilder i form av hegemonisk maskuline idealer.....	51
5.4.3	Politikk og makt som marginaliserende faktorer	53
5.5	Kjønnete motsetningspar og en patriarkalsk grunnholdning.....	57
6	Forholdet til far.....	60
6.1	Forholdet mellom far og sønn	60
6.2	Far som samtalepartner.....	63
6.3	Far som rollemodell.....	66
6.4	Maskulinitet i bevegelse og som stereotypi.....	69
7	Kropp; styrke, klær og sport.....	71
7.1	Styrke som maskulint ideal.....	72
7.2	Klær	75
7.3	Sport og idrett	77
7.4	Islam og maskulinitet, gjensidig korleksjon.....	80
8	Avslutning	81
8.1	Marginaliserte maskuliniteter?	82
8.2	Informantenes forståelser av islam påvirker forestillinger om maskulinitet	84
	Litteraturliste	87
	Vedlegg:	92

1 Innledning

Saad er en 18 år gammel gutt som er født og oppvokst i Norge¹. Foreldrene hans kommer fra Tyrkia og Saad går tredje året på en videregående skole i Oslo. Når han er ferdig med videregående vil han gjøre som den ene storebroren sin; studere siviløkonomi på BI. Saad er sunnimuslim. Han er ikke så ofte i moskeen, men han er der noen fredager og i de fleste høytidene. Saad og jeg snakket sammen om hva han tenker om det å være mann:

Saad: I muslimske hjem så er det litt mer at mannen er overhodet. Mye mer da, enn ikke-muslimer, hvordan de har det. (...) Sånn jeg er oppdratt og slektningene mine og de jeg kjenner, så er det mer sånn at moren min er hjemme mens faren min er ute og jobber.

Yasir går på samme skole som Saad. Han er også 18 år, og født og oppvokst i Norge. Foreldrene til Yasir kommer fra Libanon, men både moren og faren kom til Norge da de var i tenårene. Når Yasir er ferdig med videregående vil han flytte til Bergen for å begynne på Handelshøyskolen. Fordi man trenger gode karakterer for å komme inn der, bruker han mye tid på skolearbeidet. Yasir er også sunnimuslim og h. Han forteller at han kan være litt lat, så det er sjelden han ber i moskeen. Noen ganger ber han hjemme, men det er ikke ofte han ber fem ganger hver dag. Da vi snakket om hva det vil si å være mann, fortalte han: ”Det er ikke noe spesielle egenskaper for menn og for damer. De er mer sånn, personer. Alle skal bli dømt for sine egne handlinger.”

Masteroppgaven bygger på samtaler med ti muslimske gutter. Saad og Yasir er to av disse guttene. Felles for dem alle er at de er muslimer oppvokst i Norge. De er mellom 18 og 19 år, og går i tredje videregående på en skole i Oslo øst². Over ser vi to gutter som forteller

¹ Informantene er anonymisert, dette innebærer blant annet at navn og landbakgrunn er endret. Se i metodekapittelet for mer informasjon.

² Den geografiske plasseringen av skolen, er ikke et tema i oppgaven.

om hva det å være mann vil si for dem. I de kommende åtte kapitlene vil det komme langt flere slike fortellinger.

1.1 Oppgavens tema

Media gir ofte et inntrykk av muslimer som en entydig gruppe, med felles holdninger og ambisjoner. Muslimske *menn* er også ofte ofre for stereotypiske fremstillinger³. Denne studien bidrar til å nyansere dette bildet, og vi skal se at unge muslimske menn er en flertydig gruppe. I denne oppgaven ser jeg på sammenhengene mellom unge muslimske menns forestillinger om maskulinitet og deres oppfatninger av islam. Hva vil det si å være ung muslimsk mann? Informantene som undersøkes har bakgrunn fra mange land, de har mange måter å være ungdom på, mange måter å være muslim på og mange måter å være mann på. Like fullt har de, som vi var inne på tidligere, en del ting til felles; de er alle muslimer, de er alle unge menn mellom 18 og 19 år, og de går alle i tredje videregående på samme skole i Oslo.

Som en følge av at de er unge muslimer og at de har foreldre med bakgrunn fra andre land enn Norge, er de i minoritetsposisjon. Guttene⁴ er slik sett i en annen situasjon enn de fleste gutter i landet. Med dette som utgangspunkt undersøker jeg hva denne minoritetsposisjonen gjør med guttenes konstruksjon av maskuliniteter. Ved hjelp av R. W. Connells teori omkring menns hierarkiske relasjoner til hverandre⁵, undersøker jeg hvordan informantene forestiller seg maskulinitet. Hvilke mekanismer og strukturer er med på å påvirke informantenes maktsituasjoner i et felt av maskuliniteter?

Videre tar oppgaven for seg hvordan informantenes forståelser av islam påvirker maskulinitetsforestillingene deres, og hvordan maskulinitetsforestillingene påvirker informantenes religiøse liv. Kan vi for eksempel si at muslimske menn er menn på en annen

³ Se for eksempel kapittel fem og seks i Cora Alexa Døving og Siv-Ellen Kraft, *Religion i pressen* (Oslo: Universitetsforlaget, 2013). For eksempler på stereotypiske fremstillinger av menn se avsnittene som heter "Hijab i pressen" og "Imam – et skjellsord" s 131-142.

⁴ Oppgaven er et studie av unge menn på 18 og 19 år. De fleste av dem omtalte seg selv som gutter, og det kommer også jeg til å gjøre.

⁵ R. W. Connell, *Masculinities*, 2. utg. (Cambridge: Polity Press, 2005).

måte enn ikke-muslimske menn? Eller kan vi se endringsprosessene innenfor europeisk islam i lys av hvordan denne gruppen muslimske menn er menn på? Det er imidlertid ikke slik at de forskjellige temaene i oppgaven er adskilt fra hverandre. Det er heller ikke slik at vi kan se på disse fenomenene i en lineær årsak/virkning sammenheng. Informantenes maskulinitetsforestillinger og deres forståelser av islam påvirker hverandre gjensidig og til forskjellige tider. Temaene vil bli diskutert og belyst på ulike måter i ulike kapitler. I det avsluttende kapitlet diskuteres problemstillingene hver for seg.

1.2 Forskningsspørsmål

Jeg har nærmet meg materiale ved hjelp av to problemstillinger:

- Hvordan forholder informantene seg til et hierarkisk maktforhold mellom maskuliniteter, sett i lys av Connells teori fra 1995 omkring hegemonisk maskulinitet?

I Connells teori omkring menns relasjoner til hverandre, og hvilke maktstrukturer som ligger til grunn for disse relasjonene, forholder hun seg til fire grupper maskuliniteter. I neste kapittel skal vi gå nærmere inn på denne teorien. Connell hevder at menn med minoritetsstatus faller inn i en gruppe hun kaller marginaliserte maskuliniteter. Oppgaven ser nærmere på i hvilken grad denne kategorien passer for informantene, og på hvilke strategier informantene bruker for å endre sin hierarkiske situasjon i et felt av maskuliniteter. Oppgaven argumenterer blant annet for at vi må se på de maskuline hierarkiene på forskjellige nivåer. Informantenes maskuline posisjonering er annerledes om vi ser den i forhold til globale maskuliniteter, norske maskuliniteter eller maskuliniteter på skolen.

- Hvordan påvirker informantenes forståelse av islam deres forestillinger om maskulinitet?

Mitt utgangspunkt er at informantenes forståelse av islam påvirker livene deres og da også deres konstruksjoner av maskulinitet. Oppgavens tema blir således å finne ut *hvordan* forståelsen av islam påvirker maskulinitetsforestillingene til informantene. Min hypotese er at informantenes forståelser av islam påvirker maskulinitetene deres på mange forskjellige måter, og i forskjellige retninger. Blant annet skal vi se på hvordan informantenes syn på profeten Muhammeds egenskaper er med på å forme informantenes maskulinitetsidealer. Dette bringer oss også inn på en diskusjon om hvorvidt informantenes syn på Muhammed preges av den norske majoritetens syn på islam, og hvordan den i så fall preger informantenes konstruksjon av maskuliniteter. I løpet av oppgaven skal vi også se at dette er en påvirkning som går begge veier. På samme måte som informantenes forståelser av islam har en påvirkning på maskulinitetskonstruksjonene deres, er guttenes forestillinger om maskulinitet med på å påvirke måten de er muslimer på. Eksempler på dette kan blant annet være guttenes klesvalg, som kan være formet av samfunnets motebilder og/eller av guttenes syn på hva som er korrekt muslimsk klesdrakt. Vi skal også diskutere nærmere hvordan debatten om Muhammed, som vi så over, kan være en indikasjon på endringsprosesser innenfor europeisk islam.

1.3 Oppgavens fagligteoretiske tilnærming

I introduksjonen til boken *Religion and gender* fra 1995 skriver Ursula King følgende:

[I]n men's studies the area of religion seems to remain unexplored apart from the field of classical mythology where certain ideals of masculinity have their origin. However, I have yet to find a critical examination of the influence of religion on masculine gender construction.⁶

Maskulinitetsforskningen er et fagfelt i vekst, og det har skjedd mye siden 1995 da King skrev dette. Det er imidlertid mye som gjenstår, og forskning på muslimer og maskulinitet i Norge

⁶ Ursula King, *Religion and gender* (Oxford: Blackwell, 1995).

er i høyeste grad et slikt felt. Det er gjort relativt mye forskning på muslimer i Norge, også på unge muslimer. Sissel Østbergs *Muslim i Norge*⁷ og Christine M. Jacobsens *Tilhørighetens mange former*⁸ er gode eksempler på dette. Det er derimot gjort lite forskning på muslimske menn i Norge som kjønnete personer. Det er noen hederlige unntak. Et av disse er Thomas Walles studie om pakistanske menn og cricket, *A passion for cricket*⁹. Et annet er en kvalitativ studie av farskap blant menn med etnisk minoritetsbakgrunn, *Rett-hjem-pappa*¹⁰, skrevet av Marte Knutsson med flere. Felles for disse er at de ikke er opptatt av religion eller religiøsitet, men heller av etnisitet. Elise Skarsaune skrev i 2006 en masteroppgave i religionshistorie med navnet *Mann og muslim i likestillingslandet*¹¹. Det er i tradisjonen etter Skarsaunets oppgave fra 2006, at min oppgave følger. Denne oppgaven befinner seg således i et skjæringspunkt mellom mannsforskningen og religionshistoriefaget, med bånd til migrasjonsforskningen¹² og ungdomsforskningen¹³.

Formålet med denne oppgaven er å bidra til å belyse et lite dekket forskningsfelt. Jeg undersøker hvordan en gruppe muslimske gutter i Oslo forestiller seg maskulinitet, og hvordan dette påvirkes av deres syn på islam. Videre ser den på hvordan informantenes forståelser av islam og deres religiøsitet påvirkes av forestillingene og iscenesettelsene av maskulinitet. Det kan være med på å gi oss en forståelse av noen unge muslimske gutters livsverdener. Hvordan tenker og handler de, og hvilke mekanismer og strukturer er det som fører til at de tenker og handler nettopp slik?

⁷ Sissel Østberg, *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere* (Oslo: Universitetsforlaget, 2003).

⁸ Christine M. Jacobsen, *Tilhørighetens mange former : unge muslimer i Norge* (Oslo: Unipax, 2002).

⁹ Thomas Michael Walle, "A passion for cricket : masculinity, ethnicity, and diasporic spaces in Oslo" (PhD dissertation, Department of Social Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Oslo, 2010).

¹⁰ Marte Knutsson et al., ""Rett-hjem-pappa" : en kvalitativ studie av farskap blant menn med etnisk minoritetsbakgrunn i Norge" (Humanistisk prosjektsemester, 30 studipoeng ved 3000-nivå, Universitetet i Oslo, 2008).

¹¹ Elise Skarsaune, "Mann og muslim i "Likestillingslandet" : en studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo" (Mastergradsoppgave, Universitetet i Oslo, 2006).

¹² Se for eksempel Cora Alexa Døving, *Integrering : teori og empiri* (Oslo: Pax, 2009).

¹³ Se for eksempel Ingunn Marie Eriksen, "Young Norwegians : belonging and becoming in a multiethnic high school" (PhD dissertation, Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities, University of Oslo, 2012).

1.4 Oppgavens oppbygning

Oppgaven består av åtte kapitler. I det neste kapittelet kommer en gjennomgang av oppgavens teoretiske rammeverk. En kort diskusjon rundt minoritetsungdoms identiteter, og bruken av Sissel Østbergs begrep *integrert plural identitet*. Videre diskuterer jeg mer utførlig hva som legges i begrepet maskulinitet. Det avsluttes med en diskusjon rundt R. W. Connells modell omkring hierarkiske maktforhold mellom maskuliniteter. I kapittel tre ser vi på de metodiske utgangspunktene og utfordringene i oppgaven. Fra kapittel fire til kapittel syv presenteres mitt empiriske materiale. Kapittel fire handler om hvordan ti ungdommer opplever det å være muslim i Norge. Vi ser at de føler tilknytning til Norge, så vel som til foreldrenes hjemland. Dette fører oss over i diskusjoner rundt guttenes syn på samhold mellom minoriteter generelt og muslimer spesielt. Så følger en problematisering av forholdet mellom kultur og religion samt diskusjon av informantenes syn på likestilling mellom kjønnene i lys av den norske hverdagen, og de religiøse og kulturelle idealene. Gjennom hele kapittelet blir en spenning mellom majoritet og minoritet synlig.

I kapittel fem diskuterer jeg informantenes forestillinger om maskulinitet. Gjennom deres tanker om menn og gjennom deres maskuline forbilder, blir det trukket frem enkelte egenskaper som fremstår som sentrale i konstruksjonen av maskulinitet. Kapittelet problematiserer også informantenes syn på kjønn og kjønnsrett. I kapittel seks tar jeg for meg informantenes forhold til egne fedre. Dette gir oss innblikk i et viktig stadium i unge gutters konstruksjon av maskulinitet. Videre gir det oss muligheten til å problematisere informantenes syn på hva som var maskulint før, og hva som er maskulint i foreldrenes kulturer. Det gir oss også et innblikk i hvordan informantene forestiller seg maskulinitet på andre måter enn fedrene. I kapittel syv ser vi på sammenhengen mellom kropp og kjønnsidentitet. Vi ser at fysisk styrke, klær og idrett fremstår som viktige maskuline identitetsmarkører for informantene, og vi finner noen tydelige eksempler på hvordan guttenes ideer om islam påvirker iscenesettelsene deres av maskulinitet. I kapittel åtte ser vi nærmere på de viktigste funnene i oppgaven.

2 Maskulinitetsteori og forskning på muslimer i Norge

Jeg har utforsket hvordan noen unge muslimske menns forestillinger om kjønnsidentitet relaterer seg til deres ideer om islam. Når jeg har sett på hva som er skrevet om temaet islam og kjønn i Norge, er det slående hvor mye som er skrevet om kvinner¹⁴. Lite er skrevet om muslimske menn, fra et kjønnsperspektiv. Dette kan kanskje sees på som en bekreftelse av kjønnsforskere og feministers poengtering av at menn blir sett på som det nøytrale kjønn. Det er mye litteratur om norske muslimske menn, men ikke som kjønnete individer. Selv om det foreløpig ikke er mange forskningsprosjekter som er gjort på unge muslimske menns maskuliniteter i Norge, likevel er det enkelte som har tatt for seg temaer som ligger denne oppgaven nært. Jeg vil trekke frem to av disse prosjektene som befinner seg i det samme område som mitt, og som har betydd mye for denne oppgaven.

Thomas Michael Walle skrev sin PhD, *A Passion for Cricket – Masculinity, ethnicity and diasporic spaces in Oslo*, om en gruppe pakistanske menn i Oslo. Han utforsker relasjonen mellom deres etnisitet og maskulinitet, og bruker cricket-arenaen som utgangspunkt¹⁵. Walle skriver om pakistanere og barn av pakistanske foreldre. Walle velger å studere dem ut ifra deres etnisitet og minoritetssituasjon fremfor deres religiøse preferanser. Denne oppgaven har som mål å bidra til forskningen ved å trekke inn informantenes tanker om *islam* som et sentralt element.

I boka *Muslim i Norge – Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*¹⁶, går Sissel Østberg grundig til verks når hun drøfter utviklingen av identitet blant muslimske barn og unge i Norge. Barna og ungdommene er alle fra, eller har foreldre som er fra, Pakistan. Slik sett er det her, som hos Walle, et fokus på etnisitet og identitet som skapes i møtet mellom minoritets- og majoritets- samfunnet. Men Østberg har også barnas religion i fokus.

¹⁴ Se for eksempel punkt 6. "kjønnsperspektiv" under Oddbjørn Leirviks tematiserte bibliografi for studier om Norske Muslimer Og Islam I Norge: Oddbjørn Leirvik. 2013. *Norske muslimar og islam i Norge*, Sist oppdatert Januar 2011 [sitert 13. Februar 2013]. Tilgjengelig fra <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamNorge-tema.htm>.

¹⁵ Walle, "A passion for cricket : masculinity, ethnicity, and diasporic spaces in Oslo."

¹⁶ Østberg, *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*.

Hva vil det si for de unge, å være muslimer, spør hun seg, og hvordan påvirker det deres identitet. På denne måten tar hun til dels opp spørsmål rundt kjønn, men kjønn er ikke et hovedfokus i boken.

2.1 Flertallsidentitet

Østberg legger vekt på de unge muslimenes mange verdener. For henne er det dette som er selve essensen i minoritetsbarnas identitetsutvikling. Hun trekker på teoriene til Anton Höem som handler om hvordan primærsosialisering og sekundærsosialisering forholder seg til hverandre. For de unge muslimene Østberg studerer, er hjemmet med mor og far sett på som primærsosialiseringens arena. Höem skriver at sekundærsosialiseringen kan ta mange former. I møte med majoritetssamfunnet kan det føre til en forsterket sosialisering, om verdiene til skolen er de samme som verdiene barna har med seg hjemmefra. Eller det kan føre til desosialisering om majoritetssamfunnet og hjemmet har motstridende verdier. Etter en desosialisering kan det foregå en resosialisering hvor barna for eksempel kan ta til seg noen av verdiene fra majoriteten. For Höem er desosialiseringen et slags premiss for resosialiseringen. Dette er dog Østberg uenig i. Hun hevder at det mest typiske trekket hun har funnet blant norsk-pakistanske muslimer i møte med skolen, er at det foregår en slags resosialisering uten en foregående desosialisering. Altså at barna tar til seg deler av skolens verdisett uten at de kvitter seg med familiens. Østberg velger å kalle det en utvidet sosialisering¹⁷.

Det er denne utvidete sosialiseringen Østberg viser til når hun lanserer begrepet *integrert plural identitet*. Hun skriver at ungdommenes mangfoldige opplevelser og historier, er det som skaper deres identitet. Det at de er vokst opp med sitt morsmål, og sine religiøse ritualer og tanke-system, mens de samtidig har vært en del av det norske samfunnet, gjør at identiteten deres ikke bare bygger på én tradisjon og én kultur, men er utvidet og mangfoldig. Den er plural samtidig som den er integrert i subjektene¹⁸. Et godt eksempel på denne mangfoldige plurale identiteten er en historie fra et av Østbergs møter hjemme hos en norsk-

¹⁷ *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 83.

¹⁸ *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 101-03.

pakistansk familie. De sitter og prater sammen i stuen mens det er VM på ski på tv. Da det var tid for bønn, tok mennene i familien fram bønneteppe sine, og Khalid på 12 år fikk lede bønnen. Han gjorde det med stor entusiasme og glede, men midt mellom to bønnestillinger retter han seg mot Østberg og spør: ”Hvordan går det med Dæhlie?”. Det viser hvordan Khalid er fullstendig komfortabel med å lede bønnen og at han er godt sosialisert inn i en muslimsk verden, samtidig er han en 12 år gammel gutt som bor i Norge og er opptatt av skisport og Bjørn Dæhlie. Det er en mangfoldig plural identitet integrert inn i en 12 år gammel gutt¹⁹.

2.2 Teorier om maskuliniteter

Fordi jeg i denne oppgaven undersøker noen unge muslimske menns forestillinger om maskulinitet, og hvordan disse forestillingene relaterer seg til deres forståelser av islam, vil det være nødvendig å gå nærmere inn på teorier om hva maskuliniteter er og hvordan de utvikler seg i samhandling med samfunnet rundt. Maskulinitetsforskningen springer ut av den klassiske kvinne- og kjønns- forskningen. Et av kjønnsforskningens formål, er å forstå hvorfor verden i så stor grad er ikledd patriarkalske systemer. Som en følge av dette, har interessen for studier av menn vært preget av fokuset på deres undertrykkelse av kvinner. Maskulinitetsforskningen er et produkt av dette, den er opptatt av maktforholdene mellom kjønnene, men ønsker å undersøke menn og maskuliniteter i et bredere perspektiv.

Det er viktig å huske på at menn og maskuliniteter ikke er synonymer. Vi skal se hvordan maskulinitet kan forstås som en sosial konstruksjon, på linje med sosialt kjønn generelt, og at både kvinner og menn kan inneha maskuline og feminine trekk. Jørgen Lorentzen påpeker at begrepene mann og kvinne relaterer seg til faktiske størrelser, mens maskulinitet og femininitet er analytiske begreper²⁰. Det er verd å merke seg at disse analytiske begrepene, eksisterer ut i fra hverandre. I følge Raewyn Connell²¹, er derfor

¹⁹ *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 45-46.

²⁰ Jørgen Lorentzen, "Forskning på menn og maskuliniteter," i *Kjønnsforskning : en grunnbok*, redigert av. Wencke Mühleisen, Jørgen Lorentzen, og Hilde Bondevik (Oslo: Universitetsforlaget, 2006), s. 121-22.

²¹ Raewyn Connell har i løpet av årene gått gjennom kjønnskifte og har derfor operert med forskjellige navn på forskjellige utgivelser. Frem til og med andre utgaven av *masculinities* underskrev hun som oftest med R. W. Connell. Senere har hun brukt Raewyn Connell. For å unngå missforståelser benytter jeg meg av Raewyn

maskulinitet først og fremst er en motsetning til femininitet, på samme måte som femininitet kan defineres som motsetningen til maskulinitet²².

2.2.1 Maskuliniteter i flertall

Ettersom maskulinitetsforskningen har utviklet seg til å bli et bredt forskningsfelt innenfor ulike fagdisipliner, er det mange forskjellige innfallsvinkler og perspektiver på maskuliniteter. Enkelte viktige perspektiver, er det likevel stor enighet om. Et av disse er tanken på maskuliniteter som dynamiske størrelser som endrer seg over tid. Maskulinitet vil således ikke være det samme for forskjellige personer, eller for den samme personen fra en tid til en annen. For å gjenspeile ideen om maskuliniteter som noe som endres gjennom tid og rom, og som derfor er forskjellige i forskjellige situasjoner, er det riktig å snakke om maskuliniteter i flertall.

Raewyn Connell skriver om det problematiske ved deler av den tidligere tenkning om maskulinitet og ofte også den dagligdagse bruken av maskulinitet. Hun peker på at maskulinitet ofte blir sett på som en fast størrelse, eller noe som er naturgitt. Denne naturgitte maskuliniteten fremstilles gjerne som noe aggressivt. Det blir argumentert for at denne maskuliniteten er styrt av genforskjeller, reproduksjonsforskjeller mellom kvinner og menn og hormoner²³. Jørgen Lorentzen hevder at moderne forskning har vist at vi ikke kan snakke om maskulinitet som en fast eller naturgitt entitet²⁴. Særlig var det historikere som var inspirert av feminismen, som ville studere menn på en ny måte. Tidligere var menn ofte de eneste som var studert, og mannen var det nøytrale kjønnet, det normale. Inspirasjonen fra feministenes kritikk av kvinner som det annet kjønn, førte til at en mot slutten av 1970- tallet, ville studere menn på samme måte som en tidligere hadde studert kvinner. Altså skulle mennene kjønnnes. Et av de viktige funnene, var hvordan institusjoner hadde en betydelig påvirkning på maskuliniteter. Forskning på menn i skolesystemer, juridiske systemer og

Connell alle steder i oppgaveteksten, mens jeg i referanser og bibliografi forholder meg til det hun selv har skrevet på den gitte bok eller artikkel.

²² Connell, *Masculinities*, s. 68.

²³ *Masculinities*, s. 45-46.

²⁴ Jørgen Lorentzen, "Masculinities, power and change," *NORMA*, no. 2 (2011): s. 112.

arbeidsmarkedet, viste alle sammen at institusjonenes forestillinger om menn, hadde stor betydning på hvordan mennenes maskulinitet utviklet seg²⁵. Synet på maskulinitet som en naturgitt og sann størrelse er blitt nyansert, og det er blitt understreket at maskuliniteter kan formes gjennom relasjoner.

2.2.2 Maskuliniteter som relasjonelle størrelser

Denne problematikken bringer oss over på en diskusjon om hva det vil si at maskuliniteter er relasjonelle. Som vi har sett er maskuliniteter beroende på samfunnet, blant annet gjennom påvirkning fra institusjoner. Raewyn Connell påpeker at maskulinitetenes relasjonelle side er tilstedeværende i møtet med andre mennesker. I møte med kvinner og feminiteter vil maskulinitetene ofte ta på seg rollen som håndhever av makt. Dette er kjernen i det patriarkalske system. Men hva skjer når menn omgås hverandre, og slik sett er med på å utvikle maskuliniteter seg i mellom? Hvordan manifesterer maktforholdene seg da?

Raewyn Connell skriver at å prate om maskuliniteter i flertall i seg selv ikke er nok:

“We must also recognize the relations between the different kinds of masculinity: relations of alliance, dominance and subordination. These are constructed through practices that exclude and include, that intimidate, exploit, and so on, there is a gender politics within masculinity.”²⁶

Når en skal undersøke maskuliniteter ut ifra et maktperspektiv, og en har som utgangspunkt at de relaterer seg til hverandre og utvikler seg til plurale maskuliniteter, er det lett å ende opp i et kaos av unike maskuliniteter som heller forvirrer enn forklarer. For å unngå forvirring og kaos, har Connell tatt i bruk og videreutviklet en teori som omhandler relasjoner mellom maskuliniteter. Den fungerer som et analytisk verktøy som systematiserer maskulinitetene i

²⁵ Connell, *Masculinities*, s. 27-30.

²⁶ *Masculinities*, s. 37.

kategorier. Modellen viser hvordan maskuliniteter er i konflikt med hverandre, både for å oppnå makt seg i mellom og overfor kvinner.

Teorien bygger på Antonio Gramscis og klasseforskningens begrep om hegemoni, som forklarer hva som til enhver tid legitimerer makt. De hegemoniske maskulinitetene representerer dem som styrer i samfunnet, og er ofte gjenspeilet i kjente sportslige personligheter, karakterer i litteratur og film og skuespillerne selv. Egenskaper som blir fremhevet som typiske for klassiske former for hegemoniske maskuliniteter er aggressivitet, vilje til å styre, kontroll og autoritet. Lederne som individer trenger ikke inneha alle egenskapene som regnes som typiske for hegemoniske maskuliniteter. Men det er stor sannsynlighet for at de innehar noen av dem. Kollektivt sett, skriver Connell, vil institusjonene langt på vei representere hegemoniet. Eksempler på dette er militæret, toppsjiktet av næringslivet og regjeringer²⁷. Teorien om de hegemoniske maskulinitetene, leder oss fort inn på en tanke om deres stabilitet. Derfor er det viktig hele tiden å huske på at også hegemoniske maskuliniteter er foranderlige.

Flertallet av maskuliniteter står imidlertid utenfor det hegemoniske sjiktet, og Connell opererer derfor med tre andre kategorier. Den største av disse er den hun kaller for medvirkende maskuliniteter. Dette er maskuliniteter som ikke er i ledende posisjoner, men som likevel er med på å bygge opp under hegemoniets maktgrunnlag. Connells forklaring på hvorfor disse støtter opp om hegemoniet, er at de også har fortjeneste av det patriarkalske systemet. Fortjenesten er først og fremst deres kontroll over og forrang foran kvinner, og yngre menn²⁸.

Enkelte maskuliniteter tjener ikke på det hegemoniske systemet. Connell omtaler dem som underordnede maskuliniteter og marginaliserte maskuliniteter. Typisk for de underordnede maskulinitetene er at de blir undertrykt gjennom politisk og kulturell utestengelse, vold og diskriminering. Connell ser denne gruppen som tydeligst representert gjennom homofile. De kan ofte bli utsatt for uprovoserte voldelige handlinger som et resultat av de hegemoniske og medvirkende maskulinitetenes forsøk på å dominere. *Homo* er et relativt vanlig ukvemsord i mange skolegårder og andre steder. Det er fortsatt mange som blir

²⁷ *Masculinities*, s. 77.

²⁸ *Masculinities*, s. 79.

politisk diskriminert gjennom lover mot homofilt ekteskap og så videre²⁹. Raewyn Connell og James W. Messerschmidt poengterer at det særlig i de senere årene i vesten, blir vanligere og vanligere for homofile å møte kontrasterende sider av samfunnet. De kan oppleve å bli inkludert i samfunnslivet i en langt større grad enn før. Samtidig opplever de å bli trakassert og diskriminert i andre fora. Samfunnet innlemmer således underordnede maskuliniteter delvis i hegemoniet, gjennom deltagelse i politikken og i næringslivets ledelse, mens de på samme tid blir holdt i en underordnet posisjon ved hjelp av diskriminering i form av gatevold og homofobi³⁰.

Den siste kategorien kaller Connell for marginaliserte maskuliniteter. Hovedformålet med denne kategorien, er å vise sammenhengen mellom "rase" og maskulinitet. Innenfor de marginaliserte maskulinitetene finner vi i hovedsak minoriteter, og mennesker med en annen etnisk bakgrunn enn den styrende eliten og majoritetene. Marginaliseringen foregår for eksempel gjennom rasisme blant folk og mediers bilder av voldelige afroamerikanere og så videre. Selv om enkelte marginaliserte maskuliniteter kan inneha mange av de hegemoniske kvalitetene, ved å være for eksempel toppidrettsutøvere eller skuespillere, virker dette ikke over på synet på den marginaliserte *gruppen*³¹.

2.2.3 Kritiske perspektiver på hegemonisk maskulinitet

I Raewyn Connells bok *Masculinities* (først utgitt i 1995), hvor konseptet hegemonisk maskulinitet blir presentert, bygger hun på livshistorie-intervjuer av fire grupper menn. Den første gruppen menn jobber med miljøvern, den andre gruppen er homofile eller bifile, den tredje gruppen er arbeidsløse menn, mens den fjerde og siste gruppen er menn med teknisk orienterte jobber i middelklassen, altså utenfor det tradisjonelle hegemoniske segmentet. Det er noen sider ved dette utvalget, som gjør at jeg må ta noen forhåndsregler før hennes teori kan brukes i en oppgave som denne.

²⁹ *Masculinities*, s. 78.

³⁰ R. W. Connell og James W. Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept," *Gender & Society* 19, no. 6 (2005): s. 847-48.

³¹ Connell, *Masculinities*, s. 80-81.

Mennene hun beskriver bor i Australia. Det er således mulig at det teoretiske rammeverket er tett knyttet til den australske konteksten. Vil de samme mekanismene virke, selv om kulturen er en annen eller samfunnslivet fungerer på en annen måte enn i Norge? Connell og Messerschmidt viser til en hel del forskning som er gjort med utgangspunkt i teorier om hegemonisk maskulinitet. Mye er gjort i Australia, USA og Europa, men det er enkelte eksempler fra andre steder, som Chile, Japan og Mexico³². Likevel tror jeg det er viktig å være klar over at det vil være forskjeller mellom hvordan maskulinitetene representeres i Norge og i Australia. De fire gruppene menn, Connell beskriver, er hvite australiere, og dermed en del av det australske majoritetssamfunnet.

Hun beskriver i hovedsak menn som i stor grad passer inn i kategoriene medvirkende maskuliniteter og underordnede maskuliniteter. Enkelte har egenskaper som kan være typiske for hegemoniske maskuliniteter, men det er få. Dette gjør det relativt vanskelig å skape seg et bilde av hvem det er som omtales som menn med hegemoniske maskuliniteter. Likevel kan vi gjennom beskrivelsen av dem slå fast at det er en relativt liten gruppe styrende menn, særlig orientert rundt enkelte ledende institusjoner. Fordi kategorien for de hegemoniske maskulinitetene ofte blir brukt som referanseramme for bevegelse mellom maskulinitetskategoriene, er det nødvendig å ha et reflektert forhold til hva hegemonisk maskulinitet innebærer. Dette er ikke nødvendigvis det samme i Norge i dag som det var i Australia på 1990-tallet. Herz og Johansson har for eksempel påpekt at nordiske fedre har gjennomgått en emosjonaliseringsprosess; de er gått fra å bli sett på som emosjonelt inkompetente og distanserte fra barna sine, til å ha en bedre kontakt med både følelsene sine og barna³³. Slike utviklinger kan også påvirke de hegemoniske maskulinitetene.

Enkelte sider av Connells kategori for marginaliserte maskuliniteter er også problematiske. Det er tydelig at hun opererer med kategorien for den marginaliserte gruppen i hovedsak for å gjenspeile mekanismene som settes i gang i møtet mellom maskulinitet og "rase". Thomas Michael Walle reflekterer over hvordan Connell, samtidig som hun sier at vi er nødt til å ta inn over oss implikasjonene av at maskuliniteter endrer seg i forskjellige situasjoner, også holder fast ved at en svart manns kjønnsidentitet til enhver tid vil passe inn i kategorien marginaliserte maskuliniteter³⁴. Kategorien kan således føre til en essensialisert

³² Connell og Messerschmidt, "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept," s. 833-35.

³³ Marcus Herz og Thomas Johansson, *Maskuliniteter : kritik, tendenser, trender* (Malmø: Liber, 2011), s. 92.

³⁴ Walle, "A passion for cricket : masculinity, ethnicity, and diasporic spaces in Oslo," s. 88.

tenkning rundt marginaliserte maskuliniteter. I denne oppgaven fremgår det at informantene har et stort handlingsrom for konstruksjon av maskulinitet, og at de bruker handlingsrommet til å komme frem til forskjellige forestillinger om maskulinitet.

Videre er det påfallende mange likheter mellom kategoriene for marginaliserte- og underordnede- maskuliniteter. Typisk for de underordnede er at de blir utsatt for diskriminering, uprovoserte voldelige angrep og utestengelse fra det kulturelle og det politiske liv. Det samme vil vi kunne si at gjelder for etniske og religiøse minoriteter. Som nevnt er *Homo* et relativt vanlig skjellsord i norske skolegårder, men det er også *jøde*³⁵ som viser til en religiøs gruppe så vel som til en folkegruppe³⁶. Det er også typisk for de marginaliserte maskulinitetene, at selv om enkelte individer innehar typiske hegemoniske kvaliteter, endres ikke synet på gruppen som helhet. Det samme gjelder i høyeste grad for underordnede maskuliniteter og homofile. Det finnes også glidende overganger mellom kategoriene underordnede- og marginaliserte- maskuliniteter noe Walle tar også opp³⁷.

Jeg tror vi ved bruk av Connells teori, til enhver tid er nødt til å huske på forskjellene innad i kategoriene, og de glidende overgangene mellom kategoriene. Samtidig har jeg funnet at hennes teori har gitt et godt utgangspunkt for å diskutere mitt empiriske materiale.

³⁵ En del av mine observasjoner på den gjeldende skolen, foregikk ved at jeg var sammen med elever i friminutter og fritimer. En av de populære aktivitetene der var å spille bordtennis. Noe av det jeg la merke til tidlig, var bruket av ordet *jøde*. Det fungerte som et skjellsord mot andre elever som for eksempel "Faen, det er min tur jævla jøde", når en ble forsøkt forbigått i det temmelig intrikate systemet for hvem som skulle spille når. Men også som et mer generelt banneord, som ikke var rettet mot en spesiell person. For eksempel når en gutt skøyt bortennisballen i nettet, ropte han "jøde".

³⁶Se Henriette Jevnesveen, "Toleranse og fellesskap : en kvalitativ studie av en ungdomsklubb på Oslo Øst" (Masteroppgave, Universitetet i Oslo, 2011), s. 74-80.

³⁷ Thomas Michael Walle, "Menn og maskuliniteter i en minoritetskontekst," i *Andre bilder av "de andre" : transnasjonale liv i Norge*, redigert av. Øivind Fuglerud (Oslo: Pax, 2004), s. 346-47.

3 Metode

I denne oppgaven har jeg tatt i bruk kvalitativ metode i form av intervjuer og observasjon. Tove Thagaard skriver at intervju er en god metode for å samle informasjon om hvordan mennesker forstår seg selv og omgivelsene rundt seg³⁸.

Utvalget som er bakgrunnen for oppgaven er ti muslimske menn som alle var 18 eller 19 år. Alle gikk på samme videregående skole i Oslo Øst. Informantene bodde i Oslo-området. De har bakgrunn fra Norge, Pakistan, Palestina, Somalia og Tyrkia. Blant informantene har det vært både sunni- og shia- muslimer.

3.1 Møtet med informantene

Da jeg begynte arbeidet med denne oppgaven, var det flere interesser som førte meg til mitt spesifikke tema. Gjennom religionshistoriestudiet har jeg hele tiden interessert meg for islam, og særlig islam i vesten og Norge. Jeg har lenge vært interessert i kjønnsproblematikk, og funnet det slående hvor lite fokus det har vært i faglitteraturen på den muslimske mannen som et kjønnets vesen. Tidligere jobber som lærer på ungdomskolen, har gitt meg et ønske om å studere ungdom i skolealder. At skolen som arena i tillegg har gitt meg bedre muligheter til å studere maskulinitetskonstruksjon under press, har vært en inspirasjonskilde til arbeidet.

Etter at valget hadde falt på å studere muslimske menns maskuliniteter ut ifra en skolesituasjon, var det en utfordring å finne frem til mulige informanter. Tillitsbygging er en av de viktigste faktorene for å oppnå gode kvalitative intervjuer. Med relativt kort tid til rådighet var det viktig for meg å ha et godt utgangspunkt, både for å finne informantene og for å oppnå tillit tidlig i prosessen. Sissel Østberg skriver om hvordan hun brukte ”døråpnere” for å få kontakt med sine informanter³⁹. Det innebar at hun brukte felles kjente, for å presentere seg for mulige informanter. Det er en effektiv måte å finne informantene på, men

³⁸ Tove Thagaard, *Systematikk og innlevelse* (Bergen: Fagbokforlaget, 2009), s. 61-62.

³⁹ Østberg, *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 13.

også et godt utgangspunkt for tillitsbygging. Et alternativ for å finne informantene mine kunne være å spørre skoler om de kunne hjelpe meg med å plukke ut noen og høre om de var interessert for meg. Da ville jeg mistet det tillitsbyggende leddet mellom meg og informantene, og det ville vært en mer tidkrevende prosess å bygge opp tilliten.

Heldigvis har jeg en venn som er lærer på en videregående skole i Oslo, hvor det går mange muslimske elever. Jeg spurte derfor han, om han kunne tenke seg å være en slik døråpner for meg. Gjennom han fikk jeg delta i timer med elever, og fikk på den måten en inngangsport for å komme i kontakt med elever. Over en periode på ca to måneder vinteren 2013, fikk jeg være med i mange skoletimer, og bruke mye tid på å være på skolen å prate med elever i friminutt og fritimer. Jeg opplevde denne tilstedeværelsen i timer og på skolen, som positiv for kontakten jeg fikk med informantene. Den deltagende observasjonen foregikk i forkant av, og parallelt med intervjuene. Den fungerte i hovedsak som en tillitsbyggingsstrategi.

Flere av dem jeg møtte var reserverte. De lurte på hvem jeg var, og hvorfor jeg var på skolen. Jeg fikk bruke et par minutter av de første timene jeg var med i til å fortelle hvem jeg var, hva jeg studerte og hva prosjektet mitt gikk ut på. Til å begynne med var det vanskelig å komme i kontakt med elevene utenfor klasserommet. Men allerede andre dagen begynte elevene å komme bort til meg i friminuttene å spørre om prosjektet, hvordan jeg kjente læreren og så videre. Det at jeg kjente læreren opplevde jeg som nyttig. For å bedre resultatene til elevene, hadde læreren laget en konkurranse. Om alle elevene fikk like gode eller bedre karakterer fra jul til sommer, skulle læreren avsløre sin religiøse tilknytning. Det var mange av elevene som lurte fælt på hva tilknytningen var, og mange hadde teorier om hvilken religion han tilhørte. Det at jeg kjente læreren privat, gjorde at mange tok kontakt med meg for å spørre om jeg viste hvilket livssyn han hadde. Det ga meg en utmerket inngangsport til å prate med elevene om religion, og til å lede samtalen inn på prosjektet mitt.

De formelle samtalen med informantene varte ca 45 minutter, med unntak av en samtale som var med to elever av gangen. Den varte en del lengre. Fordi jeg endret noe på samtaleguiden underveis i intervjuene, valgte jeg å møte en av elevene for en oppfølgingssamtale. Alle disse samtalen tok jeg opp ved hjelp av en båndopptaker. Det var to informanter jeg hadde oppfølgingssamtaler med over telefonen. Telefonsamtalen var en del kortere, og var uten båndopptaker.

Jeg har transkribert alle samtalene som var tatt opp på båndopptaker. Alver og Øyen skriver om hvordan muntlig språk er annerledes enn det skriftlige språket, og de forteller om hvordan det kan oppleves som vanskelig å lese sin egne gjengitte samtale⁴⁰. Jeg har derfor valgt å fjerne enkelte språklige usikkerheter og fyllord, som for eksempel ”eh...” og ”ass”. Samtidig har jeg beholdt den språklige meningen i det som ble formidlet.

Jeg opplevde at mange av informantene hadde et reflektert forhold til maskulinitet og kjønn. En bivirkning av det reflekterte forholdet til kjønn, og problematikken knyttet til forskjellige syn på kjønnsidentitet og kjønnsroller, var at jeg var usikker på om noen tidvis ga meg svar som de selv oppfattet som politisk korrekte heller enn deres egne sanne mening. Det førte til at jeg igjen var nødt til å presentere temaer og spørsmål på andre måter. Et eksempel på dette var da jeg spurte Ismail om hva som var typiske mannlige egenskaper og han svarte:

Ismail: At de har mannlige kjønnsorganer, det er eneste forskjellen [på menn og kvinner](...) Det blir mindre og mindre forskjeller da, men det er vel forskjellig. I Norge er det ikke forskjeller. Om menn vil, kan de kle seg som kvinner og kvinner kler seg ganske mye som menn, med jeans og sånt.

Senere i samtalen spurte jeg om han liker å være mann, og om han ville valgt å være mann eller dame, om det var opp til han.

Ismail: Jeg hadde valgt mann. Jeg føler at jenter har det litt strengere, blant muslimer da. Jeg kan komme hjem når som helst, har egne nøkler, mamma sier ikke noe. Tror mamma ville sagt noe vis hun hadde hatt en datter(...) Jenter er mer sårbare da, de klarer ikke å beskytte seg selv. Menn tar mer ansvar.

Her ser vi at han i utgangspunktet svarer at det ikke finnes noen typiske mannlige egenskaper, bortsett fra det å ha penis. Når jeg spør om han liker å være mann, kommer det frem at han likevel tenker at kvinner er mer sårbare enn menn, mens menn er mer ansvarlige enn kvinner.

⁴⁰ Bente Gullveig Alver og Ørjar Øyen, *Forskningsetikk i forskerhverdag : vurderinger og praksis* (Oslo: Tano Aschehoug, 1997), s. 106-07.

Det er med andre ord ikke nok å finne de riktige spørsmålene, en må finne frem til de riktige måtene å stille dem på.

3.2 Asymmetri og gjensidig respekt

Steinar Kvale og Svend Brinkmann skriver om hvordan maktforholdet mellom forsker og informant i et kvalitativt forskningsintervju ikke er likeverdig⁴¹. De forteller at i møtet mellom forsker og informant, er det forskeren som bestemmer tema og stiller spørsmål. Det fører til at det er de som sitter på makten i forholdet. For meg har dette blitt forsterket ved at jeg har intervjuet unge menn som fortsatt går på skole. Jeg er ca ti år eldre enn dem, og har en del mer utdanning. Videre var jeg oppmerksom på at kontakten jeg hadde med læreren deres kunne føre til at jeg ble sett på som en autoritetsperson. For å begrense asymmetrien i maktforholdet mellom oss, gjorde jeg en innsats for å fremstå mindre autoritativ. I skoletimene jeg var tilstede i, valgte jeg for eksempel ikke å ta del i noen form for lærerrolle, selv om det muligens ville være en inngangsport til kontakt med elevene. Jeg forsøkte å ta del i noen av aktivitetene til elevene når de ikke var i timer. For eksempel var jeg med å spille bordtennis med noen av dem, og pratet med så mange som mulig underveis. Da jeg presenterte prosjektet mitt, var jeg konsekvent med å omtale samtale som nettopp samtaler. Intervjubegrepet gir konnotasjoner til en fast situasjon hvor én spør og en annen svarer. En samtale oppleves som et samarbeid mellom to likeverdige personer. Samtaleformen var nyttig for å bidra til at flyten i den lite strukturerte intervjuformen fungerte bedre.

Jeg skal ikke overvurdere betydningen av å ha brukt et annet ord enn intervju. Mange oppfattet det som at jeg intervjuet dem, og omtalte det som et intervju. Skifte av begrepet, var mer som en del av en strategi for å minske asymmetrien. I presentasjonen av meg selv, og underveis i observasjonen og i samtale var jeg hele tiden interessert i å underkommunisere min kunnskap om islam, for at informantens versjon av islam skulle komme frem. Ved at jeg ikke fremsto som en som kunne mye om islam, fikk informantene kanskje en følelse av autoritet. Samtidig var det hele tiden viktig for meg å være ærlig. Når elevene spurte om

⁴¹ Steinar Kvale og Svend Brinkmann, *Det kvalitative forskningsintervju* (Oslo: Gyldendal akademisk, 2009), s. 52.

hvilke religioner jeg hadde studert, fortalte jeg dem om det. Dette handler om respekten for informantene, og er knyttet til forskningsetiske prinsipper som bør gjelde i slike prosjekter.

3.3 Kvalitativ metode

I denne oppgaven har jeg intervjuet et begrenset antall muslimske unge menn. Ved å begrense antallet, har jeg kunnet gå i dybden av spørsmålene med dem alle sammen. Men det har ført til at resultatene ikke er like generaliserbare som de kan bli ved bruk av enkelte kvantitative metoder. Jeg vil ikke kunne fortelle hvordan muslimske menn generelt forholder seg til religion og maskulinitet. Thagaard hevder dog at forståelsen av de sosiale fenomenene som kommer frem av en slik type forskning, vil kunne ha overførbarhet til liknende situasjoner⁴². Ved å benytte meg av Connells modell omkring hegemonisk maskulinitet⁴³, fikk jeg et verktøy for å produsere problemstillinger. Fordi modellen har klare rammer og begreper kan den bidra til å øke overførbarheten av oppgaven min. Gjennom analysen kom jeg også frem til en forståelse av sosiale fenomener og mekanismene bak dem, og resultatet kan således bli et godt utgangspunkt for videre studier. Slike studier er særlig nyttig i et felt som er så lite forsket på som dette.

Å ta i bruk kvalitativt forskningsintervju som metode legger noen føringer for oppgaven. Det overordnede temaet for oppgaven er informantenes maskulinitetskonstruksjoner og hvordan deres religiøse liv påvirker disse konstruksjonene av maskulinitet. Gjennom intervjumetoden er det imidlertid først og fremst guttenes *forestillinger* om maskulinitet som blir undersøkt. På samme måte er det deres *forestillinger* om islam og *historier* fra deres religiøse liv som kommer frem. Om oppgaven skulle tatt for seg de faktiske maskulinitetskonstruksjonene til informantene, ville det vært nødvendig å ta i bruk langsiktige og nære observasjoner i tillegg til dyptgående intervjuer over en lengre periode.

⁴² Thagaard, *Systematikk og innlevelse*, s. 17-18.

⁴³ Connell, *Masculinities*.

3.4 Reliabilitet

I følge Karin Widerberg er en av oppgavene til en forsker som benytter seg av kvalitative forskningsmetoder, å klargjøre for seg selv og leseren hvordan analysen har foregått. Vi må besvare spørsmål om hva vi velger å uttale oss om, hvordan vi gjør det og hvorfor vi velger akkurat disse spørsmålene⁴⁴. Årsaken til dette er at vi må gjøre forskningsprosessen så gjennomsiiktig og tydelig så mulig, for å sikre best mulig grad av reliabilitet og validitet. Spørsmål om reliabilitet handler om at et prosjekt skal være repliserbart, altså at en annen forsker skal kunne komme frem til det samme resultatet om de samme metodene er brukt. Begrepet stammer fra den kvantitative forskningen, og Widerberg hevder at det i utgangspunktet passer dårlig i kvalitativ forskning, fordi forskerens rolle er utslagsgivende for resultatet⁴⁵. I denne studien har jeg for eksempel tatt i bruk samtaler som har vært ledet av en åpen samtaleguide. Dette innebærer at informantene så vel som forskeren kan være med å styre retningen for samtalen, innenfor enkelte temaer. Således vil utfallet av samtalen ikke kunne bli det samme fra en intervjusituasjon til en annen, og repliserbarheten forsvinner. Thagaard argumenterer derfor for at vi skal forstå reliabilitet som at forskningen er utført på en tillitsvekkende måte, slik at resultatet blir troverdig⁴⁶. For å kunne gjøre prosjektet tillitsvekkende og troverdig må vi fortelle om hvordan vi er gått frem i den metodiske prosessen. Vi må vise hvor vi som forsker kommer fra, og hvilket teorigrunnlag vi bygger på.

I denne oppgaven vil jeg sikre den metodiske gjennomsiiktigheten ved å fortelle om hvordan jeg har gått frem, skritt for skritt. Jeg vil være tydelig på når jeg presenterer informantenes relativt ufortolkede utsagn, gjennom sitater, til forskjell fra mine egne fortolkninger av deres fortellinger eller handlinger. En diskusjon av konteksten rundt samtale og relasjonen mellom meg og de unge mennene, har vært med på å sikre reliabiliteten til studien gjennom leserens mulighet til å følge prosessene. Ved at jeg har kommet med en presentasjon av tidligere forskning som grenser til dette prosjektet, og ved å ha inkludert en gjennomgang av Connells teori om hegemonisk maskulinitet, har jeg bidratt med informasjon om hva mitt teoretiske utgangspunkt er.

⁴⁴ Karin Widerberg, *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt : en alternativ lærebok* (Oslo: Universitetsforlaget, 2001), s. 164.

⁴⁵ *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt : en alternativ lærebok*, s. 18.

⁴⁶ Thagaard, *Systematikk og innlevelse*, s. 198.

3.5 Validitet

Validitet dreier seg om kvaliteten på analysen. Om det analytiske resultatet stemmer overens med de virkelighetene vi prøver å fortolke, er validiteten i prosjektet god⁴⁷. Thagaard skriver at validiteten best kan styrkes ved å ha en kritisk holdning til analysene⁴⁸. For å sikre at analysene er gode, må de riktige spørsmålene være stilt på riktig måte. Dette innebærer at en er nødt til å ha god kjennskap til informantene sine, og at tilliten mellom informant og forsker er stor. For meg innebar dette blant annet at visse spørsmål måtte bli stilt på forskjellig måte til forskjellige informanter. Jeg opplevde for eksempel, som forventet, at det var stor forskjell på hvordan informantene forsto et ord som maskulinitet. Noen var godt kjent med ordet. Men i samtaler med andre var det nyttigere å spørre om hva de forbant med typiske menn, eller mannlige egenskaper. I denne sammenhengen opplevde jeg det som en stor fordel at samtalene var organisert som delvis strukturerte samtaler fremfor klassiske intervju med fastsatte spørsmål og påfølgende svar.

Ved å gå ut i fra en velutformet og godt utprøvet teori som Connells teori om hegemonisk maskulinitet, fikk jeg hjelp til å utforme den metodiske strategien slik at den var produktiv for analysen. Connell skriver for eksempel at det teoretiske og analytiske utbytte av studier av maskuliniteter er høyere når en studerer menn med maskulinitetskonstruksjoner som er under press⁴⁹. Dette hjalp meg til å velge skolen som arena for samtalene. Ikke bare er konstruksjonen av maskulinitet i en viktig fase når mennene er i slutten av ungdomstiden og starten av voksenlivet. Skolen fungerer som en viktig møteplass for mange forskjellige maskuliniteter og femininiteter og kjennetegnes ved at det er mye spenning knyttet til interaksjonen mellom kjønnene. Møtet mellom unge minoriteter og den norske skolen er også med på å sette konstruksjonen av maskulinitet under press. Alt dette fører til at maskulinitet er noe som bevisst eller ubevisst er særdeles relevant for alle informantene mine.

Det var viktig for meg å være tydelig på at det informantene fortalte meg ikke skulle fortelles videre uten en anonymisering. I informasjonsskrivet vi gikk gjennom sammen før hver samtale, sto det en del om hvordan anonymiseringen skulle foregå. Jeg la ekstra vekt på

⁴⁷ David Silverman i Thagaard, *Systematikk og innlevelse*, s. 201.

⁴⁸ *Systematikk og innlevelse*, s. 202.

⁴⁹ Connell, *Masculinities*, s. 90.

at jeg ikke skulle prate med noen om det de sa, og var blant annet tydelig på at ikke noe skulle formidles videre til de andre informantene eller læreren deres. Jeg følte at dette var viktig for at de skulle føle seg komfortable med å fortelle om opplevelser, følelser og meninger som ikke nødvendigvis stemte overens med de andres. Denne nødvendigheten av å sikre konfidensialiteten, var årsaken til at jeg fikk ordnet et lydtett samtalerom på skolen. Her ble alle samtalene gjennomført, med unntak av en som av praktiske årsaker foregikk på et enerom⁵⁰ på en kafé.

3.6 Forskningsetiske utfordringer

Når en jobber med et masterprosjekt ved Universitetet i Oslo, har en forpliktet seg til å forholde seg til noen forskningsetiske retningslinjer. Ved kvalitative intervjuer i Norge innebærer dette blant annet at prosjektet er søkt inn og godkjent hos Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste (NSD). Videre er det en del andre etiske problemstillinger en må ta hensyn til. Tove Thagaard sier at det særlig er tre punkter det er viktig å ta stilling til når én gjennomfører en kvalitativ studie: Informert samtykke, konfidensialitet og informantenes konsekvenser ved å delta i undersøkelsen⁵¹.

Informert samtykke innebærer at informantene skal ha fått beskjed om hva slags prosjekt det er snakk om, og hva det innebærer for dem å være med. Deltagelse skal være frivillig, og alle former for press er uakseptabelt. For å sikre frivilligheten er det viktig å informere om at de til enhver tid kan trekke seg fra prosjektet, uavhengig av hvor langt prosjektet er kommet. I mitt prosjekt løste jeg dette ved å ha med et informasjonsskriv til de jeg ville spørre om ville være informanter. I tillegg tok jeg det med til alle samtalene, og vi begynte hver samtale med å gå gjennom dette sammen. I skrivet står det hvem jeg er, hva prosjektet handler om og mulighetene til å trekke seg underveis samt anonymisering. Jeg spurte alle informantene om det var greit for dem at jeg tok opp samtalen på lydbånd, noe alle godkjente.

⁵⁰ Rommet er egentlig beregnet på småbarnsfamilier som ikke vil forstyrre de andre gjestene på restauranten. Samtalen foregikk på dagen, og vi fikk bruke rommet, for å unngå at andre kunne følge med på samtalen.

⁵¹ Thagaard, *Systematikk og innlevelse*, s. 25.

For å sikre informantenes konfidensialitet må de anonymiseres og på annen måte skjermes fra eventuelle negative følger av det å være informant i et forskningsprosjekt. Det vil si at eventuelle opptak eller notater fra intervjuene må oppbevares på et sikkert sted, hvor uvedkommende ikke har tilgang. For å sikre kravene til konfidensialitet er det heller ikke lov å gjenbruke materialet uten samtykke fra informantene. I dette prosjektet fikk jeg beskjed fra NSD om at materialet til oppgaven må slettes når prosjektet er ferdig. Det er viktig å tenke gjennom hvor samtaler skal gjennomføres. Som sagt foregikk de fleste samtaler på et eget samtalerom på skoleområdet. Fordelen ved det var både at konfidensialiteten ble sikret gjennom å prate i et rom uten tilhørere, og at informantene var kjent med, og trygge på området. Slik ble også asymmetrien i forholdet oss i mellom redusert enda mer; samtaler foregikk i deres domene.

For å minske de negative konsekvensene for informantene, innebærer det at den som skal intervju noen er nødt til å tenke gjennom hva konsekvensene kan være. Er informanten for eksempel med i et voldelig gjengmiljø, vil det være særlig viktig å hindre at farlig informasjon kan lekke ut. I et prosjekt som dette, som tar for seg spørsmål om religion, identitet og kjønn vil det være viktig at informasjon ikke lekker ut. For eksempel var det noen av informantene mine som fortalte om seksuelle forhold som foreldrene deres ikke godkjente. For å forhindre at noe slikt lekker ut, vil det på samme måte som for å sikre konfidensialiteten generelt, være nødvendig å anonymisere informantene. Jeg vil komme tilbake til hvordan jeg løste det.

Det er ikke bare negative konsekvenser forskeren bør tenke gjennom. Thagaard påpeker at en informant ideelt sett bør føle at hun eller han får igjen omtrent like mye som hun gir i intervjusituasjonen⁵². Ofte er følelsen av å ha bidratt til noe stort, en god følelse, og intervjuene kan bidra til økt refleksjon rundt temaet for forskningen og sin egen situasjon. En måte å gi informantene noe igjen for at de var med, er ved å vise takknemlighet overfor dem. For meg har det vært viktig å være interessert i deres liv og meninger, selv om det ikke nødvendigvis har hatt en direkte tilknytning til prosjektet. Det handler blant annet om en slags respekt for informantene. Ved å tørre å utfordre meningene deres og å gå inn i samtalen som så likeverdig som mulig, har jeg forsøkt å vise respekt for dem og gjøre det givende for oss begge. Siden alle var sisteårselever på videregående skole, kunne jeg bidra med enkelte råd og

⁵² *Systematikk og innlevelse*, s. 28-29.

tips til mulighetene de hadde etterpå. Enkelte ganger kunne en slik samtale etter opptakeren var skrudd av, vare nesten like lenge som selve intervju-samtalen. Dette har blant annet vært viktig for å vise at jeg faktisk bryr meg om informantene, også utover det som var nødvendig for samtalene.

3.7 Anonymisering

For å imøtekomme Tove Thagaards tre punkter knyttet til forskningsetikk, har anonymisering av informantene vært nødvendig. Bente Gullveig Alver og Ørjan Øyen skriver om forskjellene på anonymisering i et kvalitativt og et kvantitativt prosjekt. Mens det i den kvantitative forskningen ofte er lett å gjemme informantene i de store generaliserende sammenhengene, er det vanskeligere for den kvalitative forskeren⁵³. Målet med den kvalitative metoden er å komme med et nyansert bilde av menneskers virkelighet. Som vi har sett, er høy grad av gjennomsiktighet i forskningen nødvendig for å sikre den forskningsmessige kvaliteten. Samtidig er det et forskningsetisk krav å minske muligheten til gjenkjennelse av enkeltpersoner.

Enkelte ting er mindre problematiske enn andre. For eksempel har jeg ikke hatt problemer med å endre informantenes navn. Navneendringen fjerner ikke mye mening fra historiene deres. Oppgaven tar ikke for seg forskjeller mellom guttene ut i fra hvilke land de har bakgrunn fra, dermed har det heller ikke vært problematisk å endre landbakgrunnen deres i teksten. Enkelte ganger har det dessverre vært slik at jeg har måttet droppe noen temaer fordi det ville være for lett å skjønne hvem det handler om. Dette er selvfølgelig med på å svekke kvaliteten på analysen, men jeg har sett det som et nødvendig onde.

⁵³ Alver og Øyen, *Forskningsetikk i forskerhverdag : vurderinger og praksis*, s. 119.

4 Muslimsk ung mann i Norge

For å forstå hvordan guttenes forestillinger om maskulinitet påvirker og påvirkes av religionen deres, er det nødvendig å se på hvordan det er å være ung muslimsk mann i Norge. Dette innebærer at vi må se på flere sider av deres fortellinger. Identiteten deres konstrueres blant annet ut i fra at de er unge, og i deres tilfelle at de fortsatt går på skolen. De er nylig blitt myndige og er i en overgangsfase fra barndom til voksenlivet. Videre er de muslimer. Det medfører at de i større eller mindre grad forholder seg til islam som religiøs tro og felleskap. Men det medfører også at de er del av en minoritet i Norge. De fleste har foreldre som er født i andre land, og har nær tilknytning til deres hjemland. Like fullt er alle bortsett fra en født i Norge, og de omtaler seg som norske. Dette ser ut som situasjoner hvor Østbergs begrep *integrert plural identitet*⁵⁴ passer godt. Guttenes identiteter er plurale fordi de består av mange identiteter, eller mange fortellinger.

4.1 Skille mellom kultur og religion

Et spørsmål som stadig dukket opp i samtalene, var hvorvidt det er et skille mellom kultur og islam. Dette fremsto som viktig for dem, både fordi de lever sammen med folk med tilknytning til forskjellige kulturer, religioner og etnisiteter, og fordi mange av guttene opplever majoritetssamfunnets og mediernes syn på islam som annerledes enn deres eget. Det er imidlertid stor forskjell på hvordan de skiller mellom kultur og islam. For noen fremstår skillet som essensielt i forståelsen av islam som religion. For andre er det viktigere å se på islam som i et forhold med forskjellige kulturelle inntrykk. Islam fremstår som en sentral identitetsmarkør for alle guttene. Samtidig er de forskjellige kulturelle inntrykkene til tider vel så viktige når vi snakker om forskjeller mellom kjønnene og om maskulinitet. I samtalene har vi i all hovedsak snakket om temaer som forholder seg til islam på en eller annen måte. Når guttene prater om å skille mellom religion og kultur, henviser religion til islam.

⁵⁴ Østberg, *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 103.

Det er særlig fire av guttene som opererer med et tydelig skille mellom islam og kultur. Felles for dem er at islam blir sett på som noe som er positivt, i motsetning til kultur som er negativt. Islam fremstår som det riktige. Bilal er opptatt av at islam er en åpen religion, hvor kjærlighet er et sentralt element, men at dette blir missoppfattet på grunn av kultur:

Bilal: De fleste ser på islam på, kanskje feil måte da. De ser på oss som terrorister. Religionen vår baserer seg på kjærlighet og omsorg. De fleste muslimer blander kulturen inn med islam. Til og med når islam sier at kultur er det som ødelegger religionen, så blander vi fortsatt kultur inn. (...) [K]ulturforskjellene er det som gjør at jentene ikke får (...) bestemme hva de selv vil. Det er mange jenter som kanskje vil gifte seg med en fra en annen kultur, og det får de ikke lov til. Gutten får mye mer åpninger av familien.

Det ser ut som at Bilal til en viss grad mener at skylden for vestlige stereotypier om islam er blandingen av religion og kultur. Det er kultur som gjør at enkelte muslimer blir terrorister, og det er kultur som gjør at kvinner blir undertrykket. På den andre siden fremstår islam i en ren form som utelukkende god, den er basert på kjærlighet og omsorg. Gjennom samtalene viser Bilal seg som en troende gutt som legger mye i det å leve i tråd med islam, samtidig som vi ser at han har et relativt lite dynamisk syn på islam.

Radiq er enda tydeligere i sin skepsis mot kulturens påvirkning på islam, og mener islam er det eneste som er viktig. Når vi prater om forskjeller på hvordan han og foreldrene er muslim på, sier han følgene:

Radiq: Den eneste forskjellen [på Radiq og foreldrene] er at jeg er imot alt som har med kultur å gjøre. Det er ikke det at jeg ikke liker min egen kultur, men jeg kan lett gi fra meg kulturen min. Fordi jeg har sett den feilen de fleste gjør da. De fleste menneskene blander sin kultur og sine vaner med religionen sin. Da blir det feil. Foreldrene mine er sånn at vi må holde på kulturen og sånt. Jeg gir blaffen, jeg bryr meg ikke om spesielle skikker og sånt. Det er ikke viktig for meg, hvis det ikke er en religiøs plikt. Det er noe helt annet, man kan ikke drive og blande de.

Både Bilal og Radiq setter islam høyere enn kulturen, og det kan virke som om de ideelt sett ønsker å frigjøre seg fra kultur. Saad er på sin side mer opptatt av å vise at det er forskjeller mellom generasjoner med forskjellige kulturer, og at de begge er mer eller mindre adskilte fra islam. Når jeg spør om hva han synes om likestillingsidealet sier han;

Saad: [likestilling] har mer med kultur å gjøre enn religion. (...) foreldrene våre har en annen måte å tenke på. De ser kanskje ikke at samfunnet forandrer seg, som vi gjør, som er med på forandringen. De er mer tilbakestillt, da. Der kommer jeg til å ha forskjellige meninger, enn for eksempel faren min har da. Kona må ikke nødvendigvis bare være hjemme uten jobb og bare passe på barna.

Det fremstår i dette sitatet som om Saad mener likestillingsspørsmål ikke er knyttet til islam. Tidligere i samtalen sier han likevel at: ”I muslimske hjem så er det litt mer at mannen er overhodet. Mye mer da, enn ikke-muslimere, hvordan de har det.” Ut i fra dette ser det ut som han mener mange muslimer ikke er likestilte, fordi de er påvirket av kulturen. Likestillingstematikken skal vi komme tilbake til senere i dette kapittelet.

Vi har sett tre eksempler på gutter som var opptatt av å skille mellom kultur og islam. De fleste guttene jeg pratet med var derimot ikke opptatt av dette skillet, enten fordi de ikke har reflektert over det, eller fordi de ikke mente det var viktig. For mange av dem er det vanlig å prate om kultur og tro i samme setning, og som to sider av samme sak. Noen brukte ord som muslimsk kultur, mens andre var mer opptatt av etnisitet og foreldrenes fødeland. Da Uthman fortalte om hvordan det er å være muslim i et land hvor muslimer er en minoritet sa han:

Uthman: De som kan forstå kulturen er det greit å være med, men når du er i miljøer der folk ikke klarer å forstå selve kulturen blir det mer vanskelig og mer lukket. ... er du oppvokst i et bra miljø med mange muslimer er det ikke noe problem, men hvis ikke blir det problematisk.

Her får vi inntrykk av at det er en *muslimsk kultur* som det er vanskelig å forstå for majoritetssamfunnet. Han forteller også at det kan være vanskelig å være muslim i et miljø uten mange andre muslimer. Det skal vi se nærmere på lengre ned. En annen som bruker ord som islam og kultur om relaterte fenomener er Yasir.

Yasir: Det er mange i islam, med kulturen og sånt, som blir litt overbeskyttende. Jeg har sett andre utenlandske foreldre, som er muslimer, som har en tendens til å bli veldig overbeskyttende. Spesielt ovenfor døtrene sine. (...) i norsk kultur vil jeg si det er litt mer likt fordelt mellom gutt og jente, det er nesten like regler. I islam blir det litt overbeskyttende i forhold til jenta.

Måten Yasir ordlegger seg på, får oss til å tenke at de forskjellige utenlandske kulturene oppfattes som deler av islam. Samtidig står norsk kultur i et slags motsetningsforhold til islam og de utenlandske kulturene han snakker om. Det kan sees i sammenheng med at han er opptatt av at måten han lever ut islam på er preget av en annen virkelighet enn den som forespeiles i Koranen og hadithene. Han sier:

Yasir. Jeg er muslim, jeg følger regler og jeg tror på islam. Men det også er litt begrensa. For vi lever jo i en verden som er faktabasert. Vi lever ut i fra våre erfaringer, hva vi sanser, hva vi ser. Det blir litt vanskelig å sammenlikne med kultur og generelt islam. Det er vanskelig å sette seg i samma posisjon som profeten gjorde i de dagene og sånn.

Det er tydelig at guttene er opptatt av kultur og islam, og at det kan være vanskelige kategorier å skille fra hverandre. For noen har det vært viktig å skille mellom de to, for andre har de fungert som forskjellige sider av relaterte fenomener. Det er interessant å merke seg at alle som har snakket om et skille mellom islam og kultur, har gjort det for å vise til at gale ting kan skje om synkretismen får gjennomslag. Bile forteller om hvordan blandingen av kulturer og islam har hjulpet frem vestlige stereotypier om islam som terror-religion, og

hindret jenter i å frigjøres. Saad er enig med Bile i at kulturene hindrer muslimske kvinners frigjøring. Han forteller at han, ettersom han er oppvokst i Norge, ikke vil at kona hans skal bli hjemme å lage mat. Radiq mener kultur og islam er to så forskjellige sfærer, at om en blander de sammen blir det feil. Kultur er med på å utvaske meningen i islam ved at det tillegger folk plikter som ikke er religiøst forankret.

4.2 Jeg er aldri hjemme liksom

Et tema som opptar mange av guttene, er hvor de kommer fra og hva de identifiserer seg med. Alle bortsett fra en er født i Norge, de har gått hele skolegangen sin her, snakker flytende norsk og har norske statsborgerskap. På spørsmål om de ser på seg selv som norske, er det likevel mange som trekker på skuldrene og nøler. Etnisk identitet trenger ikke bare handle om hvor du bor og hvilke språk du snakker. Noen av guttene forteller at de føler seg både som norske og som pakistanske eller tyrkiske eller somaliske. Dette kan sees på som en følge av de fenomenene Sissel Østbergs omtaler som utvidet sosialisering og integrert plural identitet⁵⁵. Men enkelte av guttene sier at samtidig som de har begge identitetene har de ingen. Karim er en av de som sier han føler seg norsk, men at han også føler at han er pakistaner. Han forteller det slik:

Karim: Det er annerledes å vokse opp her, hvor alle er kristne og sånt, og jeg er han som er muslim. (...) Jeg tenker på meg selv som pakistaner egentlig, men når jeg er i Pakistan ser de på meg som om jeg er en nordmann. Jeg er aldri hjemme liksom.

Tidligere i samtalen forteller Karim at han er norsk, men i dette sitatet er det tydelig at han synes det er vanskelig å se på seg selv som fullstendig norsk. Han føler seg hele tiden som litt annerledes enn de andre som er kristne, og han omtaler seg selv som ”han som er muslim”. Det høres ut som han føler seg alene, på tross av at han går på en skole med mange muslimer og bor i et område hvor det er mange nasjonaliteter og religioner. Det fremstår som om det er

⁵⁵ *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*, s. 83, 101-03.

denne annerledesheten fra det norske som gjør at han først og fremst ser på seg selv som pakistaner. Først når han reiser til Pakistan føler han seg norsk. Det ser ut som han faller mellom to stoler, og verken er norsk nok eller pakistansk nok. Dette minner om sosiologen og kjønnsforskeren Shahin Geramis fremstilling av hvordan liberale muslimer i Europa ofte opplever å bli uglesett både av andre muslimer og vesten. På den ene siden, blir de mistenkeliggjort av vestlig media og myndigheter, mens de på den andre siden blir sett på som lite troverdige muslimer og for vestliggjorte av konservative muslimer⁵⁶.

Det er slående hvordan Karims identitet konstrueres i relasjon til andre, og hvordan den konstrueres i en *motsetning* til andre. Når han er i Norge er han pakistaner, når han er i Pakistan er han nordmann. Dette kan sees i sammenheng med konstruksjonen av kategoriene *oss* og *dem*. Når Karim er i Norge ser han seg selv som en minoritet, han og andre tyrkere blir til *oss*, mens de kristne blir til *dem*. På besøk i Pakistan opplever han å bli pekt ut som en av *dem*. Å bli kategorisert som *dem*, kan vi se i sammenheng med Connells kategori for de marginaliserte maskulinitetene. Det er nettopp annerledesheten fra *oss*, som gjør enkelte maskuliniteter marginaliserte. Christine Jacobsen skriver at dette kan sees på som en form for kulturimperialisme. Det innebærer at den dominerende gruppen, eller hegemoniske gruppen om vi skal oversette dette til Connells språk, setter standarden for hva som er riktig. Den dominerte, eller marginaliserte, gruppen blir usynliggjort gjennom å bli stemplet som annerledes og avvikene. Dette fungerer som en måte å påtvinge den dominerte gruppen perspektivene til den dominerende⁵⁷.

Et annet tydelig eksempel på hvordan minoriteter kan bli marginalisert ut i fra deres annerledeshet fra *oss*, er Yasirs jobb som telefonselger.

Yasir: Jeg er brun i huden, men jeg føler meg 100 % norsk. Men jeg må innse det, det er mange som ikke behandler meg som 100 % norsk. (...) For eksempel som telefonselger så heter jeg Jakob. (...) [D]et var ikke jeg selv som valgte det, det var arbeidsgiveren min, han sa jeg skulle hete Jakob.

Peter: Hva syns du om det?

⁵⁶ Shahin Gerami, "Islamist masculinity and muslim masculinities," i *Handbook of studies on men & masculinities*, redigert av Michael S. Kimmel, et al. (Thousand Oaks, California: Sage, 2005), s. 455.

⁵⁷ Jacobsen, *Tilhørighetens mange former : unge muslimer i Norge*, s. 47.

Yasir: Jeg må bare innse fakta. Det var sommerferie og jeg skulle ikke ut å reise eller noe, hadde ikke noe spesielt å gjøre. Skulle spille litt fotball og sånt, men ville tjene litt lommepenger. (...) [Arbeidsgiveren] ville helst ikke at jeg skulle hete Yasir, fordi jeg hele tiden må presentere meg selv. Når de spør hvem er du, må jeg si navnet mitt og hvor jeg kommer fra. Så dem ville helst jeg skulle hete Jakob. Jeg må innse det, jeg føler meg som 100 % norsk, men det er ikke alle som kommer til å behandle meg som det.

Yasir forteller at han ser på seg selv som norsk, men at andre ikke behandler han som det. Denne sjokkerende fortellingen om diskrimineringen av Yasir, sier noen om hvordan arbeidsgiveren tror folk vil reagere på å bli oppringt av en med et utenlandsk navn. Yasirs måte å fortelle om den på, viser en normalisert diskriminering. Yasir selv ser ikke på det som sjokkerende, men sier heller ” Jeg må innse det, jeg føler meg som 100 % norsk, men det er ikke alle som kommer til å behandle meg som det.” Den typen diskriminering, er i følge Connell typisk for marginaliserte maskuliniteter.

4.3 Samhold

En kan forestille seg at en vei ut av annerledesheten vi har sett over, kan være å skape et godt samhold med andre muslimer og minoriteter generelt. Jeg spurte de fleste guttene om de synes det er viktig med et muslimsk felleskap. Noe av tanken bak spørsmålet, var at jeg ville snakke med dem om hvordan de relaterer seg til andre muslimer, og særlig andre muslimske menn. Noen pratet en del om dette, men det var også mange som pratet om samhold med muslimer og andre minoriteter, og hvordan dette påvirket miljøet på skolen. Uthman har vært gjennom perioder hvor han har hatt problemer med å passe inn sosialt, og han var opptatt av dette.

Uthman: Jeg har personlig hatt en [dårlig] opplevelse da jeg gikk på en annen skole. (...) opplevde forskjellsbehandling av de norske. Den gangen var det at jeg ble ganske utelukket, de fleste pleide å rakke ned på meg. Det endte med, som tiden gikk videre og jeg ble mer aggressiv, at de skjønnte at han der skal vi ikke gjøre det med. Er du

oppvokst i et bra miljø med mange muslimer er det ikke noe problem, men hvis ikke blir det problematisk. Jeg var utlending og samtidig var jeg muslim. Det var meg og to eller tre andre på selve trinnet som var muslimer. Så vi var i fåtall, en minoritet.

Uthman mener det var det at han var muslim som gjorde at han ble holdt utenfor og rakk ned på. Etter at han byttet til en skole med mange muslimer har det gått mye bedre, og han sier:

Uthman: Det muslimske fellesskapet holder de fleste sammen. Det har jeg lagt merke til her på skolen. De som er praktiserende vil prøve å hjelpe de andre. De snakker så åpent og varmt. Du bare føler hjertet ditt varmer seg opp, bare ved å snakke med dem. (...) Folk tar i mot hverandre med åpne armer, gir hverandre det de trenger og holder hverandre oppe.

Det fremstår som Uthman er veldig glad for å ha byttet skole, til en hvor han føler seg godt mottatt. Han mener det muslimske fellesskapet holder elevene sammen, og at det delvis er fordi de praktiserende muslimene er opptatt av å hjelpe andre. Marginaliseringen av Uthman fungerte altså som en katalysator for aggresjon; en stereotypisk maskulin egenskap. Ved bytte av skole, fungerte religionen heller som en vei inn i varmen, enn som en marginaliserende faktor. Det at Uthman gjennom islam kommer nærmere en dominerende posisjon på den nye skolen, fører også til at han ikke lenger trenger å være aggressiv. Han fokuserer heller på det varmende samholdet. Likevel virker det ikke som Uthman blir mer religiøs. På et annet tidspunkt i samtalen sier han blant annet at det er mange ting ved islam han ikke liker så godt, og som han vil gi slipp på.

Bilal er også opptatt av at muslimer skal bidra til å skape felleskap, både mellom muslimer og med andre: ”Jeg tenker at alle muslimer er brødre, generelt alle mennesker egentlig. Jeg prøver å være så snill som mulig. Jeg føler alle er brødre, og vi skal ha et godt bånd da.” For Bilal er det viktig at man er snille med hverandre, og han mener at dette er noe profeten fremhevet, ved å være snill og sjenerøs. Vi skal komme nærmere inn på dette senere.

Tanken om at alle muslimer er brødre, viser seg i måten de omgår hverandre på i skolen, og i det at noen gikk i både sunni og shia moskeer. Flere av guttene sa at en muslim er en som sier han er muslim, eller en som tror på Allah, og at Muhammed var profeten hans. Malik sier det slik:

Malik: I følge islam da, så skal en muslim be fem ganger om dagen. Så ber du ikke fem ganger, så er du kanskje ikke en muslim, skjønner du. Men sier du at du er en muslim så er du muslim. Shiaer er muslimer, det er mange forskjellige retninger, men jeg vet ikke så mye om dem. (...) Det er ikke opp til meg å dømme en person, det er mellom den personen og skaperen.

Denne åpenheten ovenfor andre muslimer, gjenspeiler seg også i vennskapsbåndene deres. På skolen, og i alle klassene jeg var tilstede, var det både sunni og shia muslimer. Det framsto ikke som noe skille mellom dem sosialt sett. Ismail som er shia, sier for eksempel: ”Jeg har ikke så mange shiavenner for å si det sånn. På (sic) moskeen er jeg med helt forskjellige folk enn det jeg pleier å være med.” Abdel forteller at hans to beste venner ikke er muslimer, og at den ene er troende kristen. Malik og Omran sier at de nærmeste vennene deres er muslimer, og Omran poengterer at to av dem er konvertitter. Det er tydelig at guttene er vokst opp i et multikulturelt område, og er vant til å omgås muslimer fra forskjellige konfesjoner, så vel som folk med forskjellige religioner.

For noen av guttene var det også viktig med et muslimsk samhold i en religiøs forstand. De pekte på fordelene ved å ha noen å diskutere islam med. Særlig det å være knyttet til en moské. Malik sier at: ”Det er en fordel å være mer knyttet til moskeen. Hvis du lurert på noe eller, alt er jo der liksom.” Det kan tolkes til at det er viktig på grunn av fellesskapet og aktivitetene i moskeen, men det kan også være viktig på grunn av kontakten med religiøse autoriteter. Abdel sier det slik: ”viktig å ha smarte folk der ute som kan vise deg til de riktige kildene, når man skal finne ut ting”. Men Abdel er også skeptisk til religiøse autoriteter, det viktigste for han er å være trygg i troen sin:

Abdel: (...) det er egentlig viktig å ha et muslimsk felleskap, men det skader ikke å ikke ha det. Hvis man er selvsikker selv da. Det jeg mener er, hvis man skal være noe, hvis man skal si at jeg er muslim eller noe, skal man studere mye, før man sier at man tror på det. Jeg er veldig skeptisk til ting. Graver mye bak, for å vite hva det er snakk om.

Omran deler også Abdels skepsis: ”Jeg er veldig skeptisk til andre. Jeg skal lese Koranen selv, på norsk, i sommerferien så jeg kan tolke den på min egen måte. Det finnes så mye rart der ute. Masse forskjellig, Taliban for eksempel.” Skepsisen kan komme av mange ting, og er kanskje naturlig når man er del av et så mangfoldig miljø, med ulike religioner og religiøse retninger. Skepsisen til andres tolkninger av Koranen kan også spores til en frykt for ekstreme muslimske stemmer i samfunnet. Enkelte av guttene var særlig opptatt av å distansere seg fra muslimer slik de blir fremstilt i media. Ismail trekker frem mediefokuset som har vært på den ytterliggående islamistiske gruppen som kaller seg *profetens ummah*⁵⁸:

Ismail: Jeg tror det er flere muslimer som er som meg, enn som de med skjegg og kommer med syke påstander, som profetens ummah. Jeg kan ikke så mye, men sånne, de kommer med syke påstander, men jeg tror de blir sett på som mer typiske fortsatt, selv om det er et mindretall.

I lys av flere av de overforstående punktene fremstår samholdet som viktig for de fleste. Jeg vil trekke frem at følelsen av å ikke høre helt hjemme noe sted, og frykten for å bli assosiert med ekstreme muslimer, kan bidra til samhold. På den annen side ser vi at den samme frykten for ekstremister også kan bidra til å trekke seg unna religiøse autoriteter. Samtidig som det sosiale samholdet blir viktigere, kan det religiøse lederskapet bli mindre viktig for guttene. Denne mulige individualiseringen av religionen kan sies å være en del av en indre endringsprosess i europeisk islam, som vi skal diskutere nærmere i neste kapittel.

⁵⁸ Profetens Ummah viser her til en ytterliggående islamistisk gruppe med tilholdssted i Oslo, som blant annet kretser rundt [Ubaydullah Hussain](#) med flere, og var aktive i protestene mot den såkalte Mohammed-filmen i 2012.

4.4 Likestilling

Et av temaene som var tilstede i alle samtale, var likestilling mellom kjønnene⁵⁹. Noen av guttene ser på likestilling som et norsk fenomen som står i motsetning til foreldrenes kultur. Andre mener at det *er* likestilling i Norge, og at de slik sett ikke har opplevd noe annet. En tredje gruppe mener likestilling ikke er et mål, eller at det er en misforståelse som ikke passer med virkeligheten. Saad er, som vi så i delkapittel 4.1, et tydelig eksempel på en som mener likestilling er et norsk fenomen som foreldrene ikke forstår. Ismail er en representant for den andre gruppen: ”Jeg er oppvokst i Norge, så jeg har aldri opplevd sånne forskjeller, at det er damene som må gjøre de tingene [rydde, vaske og passe på barna]”. I likhet med Saad kan vi hos Ismail spore en tanke om at fordi han bor i Norge har han ikke opplevd annet enn likestilling⁶⁰. Det innebærer at Norge oppleves som i et motsetningsforhold til et annet sted, hvor det ikke er likestilling. Det er nærliggende å tro at for Ismail kan dette være landet foreldrene hans kommer fra, eller kanskje muslimske land generelt. Det sa han imidlertid ikke noe om i vår samtale.

Radiq er uenig i premissene til likestilling som ideal, fordi han mener at menn og kvinner er grunnleggende forskjellige.

Radiq: Jeg mener likestilling er et feil ord å bruke, det er ikke alltid rettferdig. (...) Menn har rettigheter og plikter, og kvinner har rettigheter og plikter. Vi er skapt forskjellig, vi er ikke de samme. Det er ingen jenter som har klart å bli marinejeger, det har ikke skjedd gjennom historien. Menn tåler mer enn kvinner. Det er forskjeller mellom oss, vi kan ikke være like. Men når det gjelder husarbeid og sånne ting, da skal man ikke ha gamle tanker, som at jeg ikke kan stå i oppvasken fordi jeg er mann. Det er ikke logisk, sånne ting. Kvinner skal jobbe, selvfølgelig skal de jobbe.

⁵⁹ I denne sammenhengen bruker jeg likestilling mellom kjønnene i samme betydning som guttene brukte begrepet, og når det videre står likestilling er det snakk om likestilling mellom kjønnene. Det var i hovedsak snakk om klassiske kjønnsrollestereotyper, og likestilling ble ofte sett på som at kvinner arbeider eller at menn gjør husarbeid eller passer barn.

⁶⁰ Jeg vil gjøre oppmerksom på at dette er slik Ismail opplever situasjonen. Det er heller et uttrykk for et lite reflektert syn på likestilling, enn et bilde av den norske virkeligheten.

Selv om Radiq mener likestilling ikke er riktig, mener han at det først og fremst er på grunn av de forskjellige fysiske egenskapene menn og kvinner har. Videre forteller han: ”Det at folk sier at islam sier at kvinner ikke skal jobbe, det er ikke sant. For eksempel pleide profetens kone å gi taler til hans venner. (...) [E]n periode etterpå tok kulturgreia over, og blandet det i religionen.” Det er altså ikke islam som forhindrer kvinner i å jobbe, men den patriarkalske kulturen etter profetens tid.

Omran påpeker at det kan være vanskelig å komme fra en kultur hvor likestillingen ikke er kommet like langt, og hvor kvinner fortsatt skal være hjemme og passe på barn og eldre. I kulturen han kommer fra skal ikke gamle på sykehjem. ”men vi kommer jo ikke til å ha tid til å passe på foreldrene våre, både søstera mi og jeg skal ha fulltidsjobb og barn og familie”. Felles for alle guttene, enten de er positive til likestilling mellom kjønnene eller ikke, er oppfattelsen av at det er kulturen fremfor islam som er av størst betydning for graden av likestilling i et samfunn eller i en familie. Om vi går ut i fra at det er et likestillingsideal i Norge kan vi med utgangspunkt i guttenes forestillinger om forholdet mellom kultur, islam og likestilling, si at det er kulturen som fungerer som en marginaliserende faktor, ikke islam. Slik sett er det kulturen heller enn islam som påvirker maskulinitetsforestillingene deres, om det så er i retning av et likestillingsideal eller ikke. Dette er imidlertid en videreføring av guttenes utsagn. I neste kapittel skal vi se at enkelte normative islamske begreper kan bidra til å forsterke patriarkalske strukturer.

4.5 Sosial kontroll

Noen av informantene opplever at det er forskjellige grader av, og former for, sosial kontroll i det norske samfunnet på den ene siden, og blant de etniske minoritetene eller muslimske innvandrerne, på den andre. For noen oppleves det som at foreldrene og deres kultur er for kontrollerende også i Norge. For andre oppleves det som et skille mellom foreldrenes hjemland som er strengt og kontrollerende, mens det i Norge er friere.

Omran er en av de som forteller om hvordan det er å bli passet på av andre fra foreldrenes hjemland.

Omran: Kulturen til irakere er sånn at de liker å snakke veldig mye, så hvis jeg er i byen med en jente, og to-tre irakere ser meg, plutselig kommer jeg hjem og moren min veit det før jeg har fortalt det. Og jeg har snakka med flere andre også, det er mange arabere og tyrkere som har det samme. Folk fra deres eget land prater bak ryggen på dem. I en periode, skjerpet jeg meg skikkelig, for å tilfredsstille de, men nå gir jeg langt faen i hva folk sier.

Foreldrene bruker nettverket av folk fra samme land, som en kilde til informasjon om, og til kontroll over barna sine. Omran høres sint ut når han prater om det, og det er tydelig at han føler det som et overtramp. Som vi så tidligere i dette kapitlet mener også Yasir at det er en grad av overbeskyttelse blant folk fra muslimske land, særlig overfor jenter. Mens Omran ikke kommer med noen analyse av hvorfor det er slik, ser vi at Yasir mener det handler om islam. I alle fall når det handler om å beskytte jenter. Han sier at ”kvinner blir sett på som hellig i islam”.

Uthman mener at graden av kontroll kommer an på hvilket land man er oppvokst i, heller enn hvilken religiøs tilhørighet man har. Han forteller om forskjellene på oppveksten i Norge og i det han kaller for hjemlandet.

Uthman: Norske muslimer har det lettere enn i hjemlandet, for i hjemlandet er det mer disiplinert og strengere og alt det der. Men her har vi mer frihet til å gjøre det vi vil, og en av de viktigste tingene er at her har vi ikke disiplinering som straffedisiplin. Det har stor effekt på hvordan du vokser opp i hjemlandet og her i Norge.

For han er det altså slik at måten man blir disiplinert på blir værende igjen i hjemlandet når man flytter til Norge. Det er forskjeller på hva guttene legger til grunn for den sosiale kontrollen. Yasir mener kontrollen blant annet er en iboende egenskap i islam, mens Uthman mener den er en del av en stedsbunnet kultur.

4.6 Med rom for maskulinitetskonstruksjon

Det har vist seg at informantene forholder seg til mange ulike kategorier når det gjelder selvidentifikasjon. Noen ganger prater de ut i fra det å være muslim, men vel så ofte prater de om kultur, eller om det å være del av en minoritet. Jeg tror det er viktig å forstå de nære sammenhengene mellom disse kategoriene, for å forstå informantenes verdener. Ved flere anledninger har vi sett at forskjellige gutter har kommet med forskjellige forklaringsmodeller for de samme fenomenene. Noen mener for eksempel at det er islam som legger rammene for kjønnes relasjoner, mens andre mener kulturen gjør det. Det ser ut som om de bruker disse forskjellige forklaringsmodellene for å skape et større rom for mangfoldige konstruksjoner av maskulinitet. Selv om det fremstår som kultur ofte er viktigere enn religion er det mange av guttene som legger vekt på at islam, dypst sett, er det viktigste for dem. Uthman sier det slik:

Uthman: Samtidig som noen deler av meg vil gi slipp på det [islam], så er det alltid en del av meg som sier: det er den du er. Jeg kan ha gode tider, jeg kan ha dårlige tider, men jeg føler alltid at jeg er den jeg er her inne [han banker på hjertet sitt], og der er jeg muslim.

5 Maskulinitetsforestillinger

Radiq: ”Hvis man er en virkelig mann, da skal man behandle kvinner som prinsesser.”

Ved første blick kan sitatet over vitne om en gutt som verdsetter kvinner, og som vil behandle dem med respekt. Utsnittet fra samtalen med Radiq kan likevel fortelle oss langt mer. Hva får Radiq til å bruke ordet prinsesse, og hvilket mangfold av mening ligger det i ordet? En prinsesse er en som er verdifull og som må passes på. Det er en som skal bli vartet opp, men samtidig en som ikke skal bestemme. Slik sett blir mannen den som skal stå til tjeneste, men også den som skal passe på. Han er den som sitter med ansvaret og han som bestemmer.

I dette kapittelet skal vi se på forestillingene informantene har av maskulinitet. Hva vil det si for informantene å være mann? Det var ofte vanskelig å få klare svar ved bruk av spørsmål som ”hva vil det si å være mann?” eller ”hva er typiske maskuline egenskaper?” Derfor har jeg vært nødt til også å stille andre spørsmål. Ved å spørre etter hva informantene ser på som typiske feminine egenskaper, har jeg tolket disse som motsetninger til typiske maskuline egenskaper. En annen nyttig innfallsvinkel til temaet om maskulinitetsforestillinger har vært å få guttene til å fortelle om forbildene sine og hvilke egenskaper informantene setter pris på hos dem. De tilfellene hvor guttene forteller om far som forbilde, skal vi se nærmere på i kapittelet som heter ”forholdet til far”.

Mange av de egenskapene informantene trakk frem som typisk maskuline eller typisk feminine, dreide seg rundt den familiære sfæren. Dette endret seg da vi snakket om maskuline forbilder. Det kan være mange årsaker til at guttene tenkte på menn og kvinners typiske egenskaper som knyttet til familien. Det mest innlysende kan være at familien for mange av dem har vært en av de viktigste arenaene for forståelse av kjønn. De fleste guttene har vokst opp i familier med en mor og en far. Med unntak av en, bor alle fortsatt hjemme. I kapittel to så vi hvordan Sissel Østberg skrev om familien som den vanligste arenaen for barns primærsosialisering. Det er under disse forholdene de først oppdager at de er kjønnete vesener. I følge noen psykoanalytikere, som for eksempel Sigmund Freud, er det i forholdet til mor og far en sønn begynner konstruksjonen av maskulinitet. Dette er felles for gutter flest,

verden over⁶¹. Imidlertid kan det argumenteres for at informantene legger stor vekt på familien i konstruksjonen av kjønn, også på grunn av islams fokus på familien og *nasab*. Konseptet *nasab* viser til ideer om slektskap og slektslinjer. Ziba Mir-Hosseini skriver at det er gjennom patrilineære slektskapsbånd at barn oppnår deres sharia-rettslige identitet, og også deres religiøse tilknytning⁶². Å sikre *nasab* er en av fem grunnleggende verdier som benyttes i tolkningen i islamsk rettsvitenskap, *fiqh*⁶³. Slektskapet fremheves blant annet i Koranens sure 25, vers 56: ”Og Han er det, som har skapt mennesket av vann, og gitt ham slektskap ved blod og ekteskap. Herren er mektig.”⁶⁴

5.1 Maskuline egenskaper

5.1.1 Ansvar

Tidligere i kapittelet tolket vi Radiq sitt sitat til blant annet å inneholde en tanke om at menn har ansvar for kvinner. Ansvar var den egenskapen informantene trakk frem flest ganger når jeg spurte etter maskuline egenskaper eller hva det vil si å være mann. Fire av informantene brukte ordet ansvar direkte, men flere andre nevnte egenskaper som ligner. Noen snakket om mannen som forsørger, andre om at menn må passe på familien, og andre igjen om at menn er flinkere enn kvinner til å styre. I alle disse uttalelsene ligger det ansvarlighet til grunn. Informantenes fokus på mannens ansvar for familien og kvinner, kan blant annet komme fra det islamske konseptet *nafaqa*. I følge sharia, og *nafaqa*, har gifte kvinner rett på økonomisk underhold fra sin mann. Mannen er ansvarlig for å sikre konen tilgang til mat, husrom og klær⁶⁵. *Nafaqa* bygger blant annet på Koranens sure 4, vers 38: ”Menn er kvinners

⁶¹ Jack S. Kahn, *An introduction to masculinities* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2009), s. 119-20.

⁶² Ziba Mir-Hosseini, *Marriage on trial : a study of Islamic family law : Iran and Morocco compared* (London ; New York: I.B. Tauris ; St. Martin's Press distributor, 2000), s. 134.

⁶³ Wael B. Hallaq, *An introduction to Islamic law* (Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009), s. 25.

⁶⁴ Einar Berg, *Koranen*, 7. opplag utg. (Oslo: Universitetsforlaget, 2008), s. 359.

⁶⁵ Det er visse forskjeller, mellom lovskolene, på hva *nafaqa* innebærer. Kvinners rett til mat, husrom og klær er det enighet om. Se Mir-Hosseini, *Marriage on trial : a study of Islamic family law : Iran and Morocco compared*, s. 46-47.

formyndere på grunn av det som Gud har utstyrt noen av dere med fremfor andre, og på grunn av de utgifter de bærer”⁶⁶. Det er imidlertid ikke slik at mannens ansvar for kvinners økonomiske sikkerhet er særegent for islam. Mannen som forsørger er i følge Connell en sentral maskulin stereotypi også i vesten⁶⁷. Yasir er en av de som legger vekt på ansvarlighet som en viktig maskulin egenskap:

Yasir: Menn skal være åpenhjertige, pålitelige, de skal kunne ta ansvar. (...) I vår kultur er det litt sånn at herren tar mer ansvar. Hos oss er det fordi faren min har litt mer kunnskap om Norge. Moren min er kun med venner fra kulturen, eller på jobb. Hun er mer mor, setter grenser for når jeg skal være hjemme.

Selv om Yasir velger å knytte det maskuline idealet om ansvar til familiens kultur, kan vi som utenforstående se at dette kan være et bilde på det tette båndet mellom kultur og religion. Det er ikke alltid lett, eller mulig, å skille kultur og religion fra hverandre⁶⁸. Yasir knytter maskulinitet til samfunnet, og at femininitet blir knyttet til hjemmet. Videre ser vi at Yasir trekker frem farens kunnskap om Norge. Dette bringer oss over til en annen sentral maskulin egenskap: rasjonalitet.

5.1.2 Rasjonalitet

Flere av guttene nevner egenskaper som knytter mannen til rasjonalitet. Tanken om at menn er mer rasjonelle enn kvinner, er en av pilarene i det patriarkalske systemet. Det er dette som gir menn rett til å styre. Connell skriver at rasjonalitet også er et av de sentrale kjennetegnene ved hegemonisk maskulinitet⁶⁹. Gjennom rasjonaliteten tilegner menn seg kunnskap om hva

⁶⁶ Berg, *Koranen*, s. 85.

⁶⁷ Connell, *Masculinities*, s. 28-29.

⁶⁸ For en diskusjon omkring skillet mellom kultur og religion, se for eksempel introduksjonen og første kapittel i John R. Hinnells, *The Routledge companion to the study of religion*, 2nd utg. (London ; New York: Routledge, 2010).

⁶⁹ Connell, *Masculinities*, s. 164.

samfunnet trenger, og dermed også retten til å styre. Bilal forteller om menn som er rasjonelle, mens kvinner lar seg styre av følelser.

Bilal: Mannen er mer dominant, i forhold til hva jeg syns. På grunn av at han er mye sterkere og sånt. Mens damene går mye mer etter følelser. Så hvis de har en dårlig dag, så blir det så dårlig at de kanskje ikke vil gjøre noe. Mens en mann klarer å kontrollere det mye mer enn kvinner. Siden mannen bruker mye mer hjernen, og kvinnen går mer etter følelser da. Hvis du spør meg, etter hva jeg selv har erfart.

Bilals fortelling legitimerer menns kontroll over kvinner, og viser et essensialisert syn på kjønnene. Det er imidlertid interessant å høre hva Bilal har å si om islams syn på kjønnenes bestemmelsesrett over hverandre. Han forteller at:

Bilal: Mannen skal forsørge, mye mer enn å bestemme. Han skal forsørge familien sin. (...) [Jeg spør om hvem som skal bestemme i familien, og han svarer] Det skal begge to gjøre. (...) Det er akkurat sånn det skal være i islam og. Det står ikke at det bare er mannen som skal bestemme. Det er kulturforskjeller. Det er mer kultur enn islam. I islam står det at man skal diskutere sammen, og beslutte sammen.

Det er lite som er felles i disse to delene av samtalen. I det første sitatet vitner Bilal om et patriarkalsk syn på kjønnene, mens han i det andre sitatet forteller at islam er mot denne kjønnsdelingen. Det er mulig Bilal i det andre sitatet forsøker å vise et bilde av islam som stemmer overens med vestlige verdier, for å veie opp for den dårlige fremstillingen islam får i mediene. Dette mulige forsøket på å vise en vestligtilpasset form for islam skal vi diskutere mer i avsnittene som tar for seg Muhammed som maskulint forbilde.

5.2 Feminine egenskaper som utgangspunkt for å finne maskuline egenskaper

Jørgen Lorentzen mener mannlighet kan finnes gjennom å problematisere umannlighet⁷⁰. Jeg fant det givende å spørre informantene om hva de så på som typiske feminine egenskaper, for å komme inn på en diskusjon om maskulinitet. Det var tydelig at mange av informantene så på feminine egenskaper i et motsetningsforhold til maskuline egenskaper. Noen av informantene ble stilt spørsmål om hva de så etter hos en fremtidig kone. Det ble et fruktbart spørsmål for å samtale om kjønn.

Da jeg spurte Yasir om hvilke egenskaper som var viktig hos hans fremtidige kone, trakk han frem at hun måtte ha samme kulturelle bakgrunn som han, og at det er viktig at hun kan snakke språket til familien hans. Yasir fortalte tidligere i samtalen at han selv ikke var særlig dreven i språket, og at han hadde vanskeligheter med å kommunisere med de eldre i familien, fordi de ikke kunne norsk. Det kan således være Yasir vil at en fremtidig kone skal være et bindeledd til familien hans. Det er interessant å merke seg at han med dette plasserer sin mulige kone i samme situasjon som sin mor. Han selv vil kanskje ta posisjonen til sin far, som den som har kontakt med det norske samfunnet, og verden rundt familien. Ønske om en kone med språkkunnskaper og fra samme kultur som han, kan slik være med på å reproducere de patriarkalske strukturene i familien.

En av de feminine egenskapene som ble trukket frem flere ganger, var den nære kontakten til følelser. Som vi så over, innebærer dette ofte også en distansering fra rasjonalitet, mannens motsetning til kvinnens følelser. En annen egenskap som informantene så på som viktig for kvinner, var det å være trofast. Det å være trofast er essensielt for å opprettholde slektskapslinjene, *nasab*, og dermed den religiøse statusen til familien. Slik blir ekteskapet en essensiell institusjon. Nødvendigheten av å være trofast mot sin ektefelle, understrekes ved at utenforekteskapeleg sex i sharia er blitt gjort til en kriminell handling, *zina*⁷¹. Dette kan være et uttrykk for menns ønske om å kontrollere kvinners seksualitet. I likhet med hvordan jeg omtalte menn som de økonomiske ansvarlige, er heller ikke dette ønsket et særegent islamsk konsept. I følge psykiateren Karen Horney er ønsket om å

⁷⁰ Lorentzen, "Forskning på menn og maskuliniteter," s 129.

⁷¹ Mir-Hosseini, *Marriage on trial : a study of Islamic family law : Iran and Morocco compared*, s. 31.

kontrollere kvinners seksualitet en generell tendens hos menn som *gruppe*. Det stammer i følge henne fra den tidlige seksuelle avvisningen gutter opplever i møte med sin mor⁷².

5.3 Forskjeller på bevisste og ubevisste syn på kjønn

Det var slående i mange av samtalen med informantene, at hver enkelt informant hadde sprikende syn på hva kjønn er og hvordan kjønn manifesteres. Noen av informantene sier det ikke er noen forskjell på menn og kvinner, bortsett fra at menn har penis og at kvinner ikke har det. De samme informantene kan senere i samtalen komme med eksempler på konkrete forskjeller mellom menn og kvinner. Det fremstår som om guttene på det beviste planet har en forestilling om menn og kvinner som både likeverdige og likestilte, mens det på et ubevist plan kommer frem bilder av viktige forskjeller mellom kjønnene, og tydelige patriarkalske holdninger.

Da jeg spurte Saad om det var noen forskjeller på menn og kvinner, svarte han: ”Jeg ser ikke på de som noe forskjellig”. Videre forteller han at menn og kvinner har forskjellige roller. Kvinner skal for eksempel ha hovedansvaret for barna og matlagingen. Imidlertid har han ikke noe svar på hvorfor det skal være slik. Senere i samtalen kommer det frem enda tydelige forskjeller, som det kan høres ut at bunn i biologi. ”Menn er ofte sterkere på grunn av testosteron og alt sånt, (...) men kvinner er ofte smartere enn menn.” Malik er en annen med en relativt lik tilnærming til forskjeller mellom kjønnene. På spørsmål om det er noen forskjeller mellom menn og kvinner, sier han: ”Utenom kroppen vet jeg ikke. Det finnes jenter som oppfører seg som gutter. Måten gutter oppfører seg på, de er litt tøffere. Jenter er litt roligere.” I samme setning sier han først at det ikke er noen forskjeller som han vet om, utenom kroppen, så sier han at gutter er tøffere og jenter er roligere. Det ser ut som han vil si at det ikke trenger å være noen forskjell, men at det ofte er det likevel. Kanskje ser han på forskjellene som sosialt konstruert? Det er likevel ingenting som tilsier at han syns det er dumt med sosialt konstruerte forskjeller mellom kjønnene. Om en fremtidig kone forteller han at:

⁷² | Kahn, *An introduction to masculinities*, s. 121-22.

Malik: Hun må kunne lage mat. Snill, bra personlighet, høflig, respektfull. Utseende kommer etter hvert da. Det er ikke nummer en, men det er høyt opp. Er du dritpen og skikkelig frekk og respektløs, det funker ikke.

Selv om han på et nivå vedkjenner seg at det er sosialt konstruerte forskjeller mellom menn og kvinner, ser det ut til at han vil de skal fortsette. Han plasserer seg trygt i en patriarkalsk tradisjon, hvor kvinnens plass er i hjemmet. Hun skal lage mat, og utover det være høflig, snill og respektfull.

Radiq er en av de som har et bevisst forhold til forskjeller mellom kjønnene. Det er lite som tyder på at han har noen forestillinger om at de er likestilte eller at de bør være det. Han er den eneste av informantene som eksplisitt mener det er forskjeller på menn og kvinners hjerne, og at kjønnene derfor bør ha forskjellige roller i samfunnet. Han forteller:

Radiq: I psykologien sier man hvordan hjernen til en kvinne tenker helt annerledes enn hjernen til menn. Menn er litt mer sånn der oversiktlige om ting. Kvinner er litt mer sånn at de (...) kan ha tak i to ting på en gang. Menn klarer ikke det, de må gjøre en ting først, bli ferdig med den og så hoppe av til neste ting. (...) jeg leste en artikkel i Illustrert Vitenskap, som viser at kvinner hele tida er flinke til å la føleleser bestemme og styre, mens menn kan holde seg. Man kan ikke generalisere over alle, men for eksempel i hjemmet når man skal oppdra barn, så kan mannen være litt strengere på ting. Mens kvinnen er der for å gi barnet en klem etterpå hvis han er lei seg fordi han ikke fikk lov til å gjøre en ting.

Radiq trekker med andre ord frem mennenes rasjonalitet og kvinnes bedre følelsesmessige evner, som begrunnelser for det patriarkalske systemet. Tidligere i samtalen, når vi snakker om likestilling mellom kjønnene forteller Radiq: "(...) jeg føler de feministene har misforstått litt da. Jeg liker ikke dem, for å være helt ærlig. Fordi de tror at kvinner kan være helt uavhengig av menn. Vi er skapt for å være sammen, en kvinne og en mann. Det føler jeg da." Det er interessant å se på de to delene av samtalen satt opp mot hverandre. I det siste sitatet forteller han at kvinner ikke klarer seg uten menn, fordi de er skapt for å være sammen. Det at

han trekker inn skapelse kan knyttes til islam. Det er mulig Radiq mener at det er islam, gjennom skapelsen av kvinner og menn som gjensidig avhengige av hverandre, som fører til forskjellene mellom dem. I det første sitatet bruker han imidlertid Illustrert Vitenskap som en bekreftelse på dette. Illustrert Vitenskap brukes i denne sammenhengen som et uttrykk for vitenskapelig fundert kunnskap. Det kan tenkes at han bruker vitenskapen som begrunnelse, fordi han bor i Norge, hvor vitenskap ofte er sett på som eneste legitime argumentasjon, selv i saker som er verdiforankret. Han ønsker kanskje ikke eksplisitt å henvise til islam i intervjusituasjonen sammen med meg.

5.4 Maskuline forbilder

Som en inngangsport til spørsmål rundt informantenes maskulinitet, og for å få en forståelse av hva de ser på som gode maskuline kvaliteter, førte jeg samtalene inn på guttenes forbilder. I utgangspunktet var det planlagt at vi skulle snakke om forbildene deres generelt, for å få et inntrykk av hvilke verdier de setter pris på. Likevel fikk jeg bare mannlige forbilder til svar. Dette kan si noe om at de føler en tilknytning til menn, og at det slik virker naturlig å se på menn som sine forbilder. Men det kan også tenkes at de gikk ut i fra det var menn jeg var ute etter. Jeg var tross alt alltid tydelig på at samtalene dreiet seg om deres maskulinitet.

I kapittelet som heter ”forholdet til far” skal vi se på hvordan informantene forholder seg til fedrene sine, og på hvordan noen av guttene ser på fedrene sine som rollemodeller. Selv om fedre blir trukket frem som rollemodeller, både da vi snakket om forbilder og ellers i samtalene, var det ikke fedre som var de som ble trukket frem oftest. Her skal vi gå nærmere gjennom de forskjellige typene forbilder vi snakket om. Jeg har valgt å fokusere på noen viktige eksempler, og de viktigste egenskapene som ble trukket frem hos dem. Profeten Muhammed ble trukket frem flest ganger, og mange var mest opptatt av ham. Vi skal derfor se nærmere på noen av de egenskapene som ble tillagt ham, og hva de har å si for guttenes maskulinitet. Noen av guttene var opptatt av forbilder som hadde makt. Dette kunne være i slekten, i nærmiljøet eller i politikken. Til sist skal vi se på forbilder som er symboler fra massekulturen.

5.4.1 Profeten Muhammed – Det primære religiøse forbildet

Flertallet av informantene trekker frem profeten Muhammed når jeg spør etter forbildene deres. De er opptatt av Muhammeds egenskaper som en tolerant, sjenerøs og snill mann. Det fremstår som om guttene er oppriktig glade i ham, og at de ser opp til ham. Malik er den eneste som nyanserer bildet noe: ”I islam så er den beste personen profeten Muhammed, så vi skal egentlig se opp til ham. (...) [Men j]eg tenker ikke på ham hver dag, åh Muhammed åh Muhammed, ikke egentlig, ikke forbilde.” Selv om Malik ikke egentlig ser på Muhammed som en rollemodell, er Muhammed den første Malik nevner når jeg spør etter forbilder. Det fremstår som om han ser på det slik at muslimer *skal* se opp til Muhammed, men at Malik selv egentlig ikke gjør det. Gjennom samtalen med Malik, er han en av de som fremstår som minst knyttet til islam. Han forteller for eksempel at han stort sett ikke orker å be og at han sjelden eller aldri prater med venner om islam. I samtalen trekker han ikke frem islam, annet enn når jeg stiller spørsmål direkte knyttet til religion. Det virker som Malik stort sett er mer opptatt av fotball, musikk og venner, enn av islam. Han forteller blant annet senere at de han ser på som ordentlige forbilder er Ryan Leslie og Marouane Fellaini-Bakkioui⁷³.

Omran er en av dem som er opptatt av Muhammed som forbilde:

Omran: Eneste jeg ser opp til, er profeten Muhammed, ettersom jeg har lest hans hadith og det jeg har hørt da, av lærde og så videre. Det er måten han var kjærlig på, og sjenerøs og hadde veldig mye tålmodighet også.

Bilal fremhever hvor viktig han er som forbilde ved å vise til hvordan Muhammeds eksempel har påvirket Bilals relasjoner til andre:

Bilal: Forbildet mitt er Muhammed, profeten. Måten han var på i forhold til andre. Han var så sjenerøs og snill, og jeg prøver å være det. De fleste liker meg fordi jeg er snill med andre. Jeg prøver å etterlikne hvordan han var da. Så mye som mulig.

⁷³ Ryan Lesslie er en nordamerikansk musiker, og Marouane Fellaini-Bakkioui er en belgisk fotballspiller.

Å fokusere på Muhammeds gode sider, er ikke utelukkende et moderne fenomen. Helt siden Muhammeds tid, har det vært vanlig å trekke frem Muhammeds gode egenskaper og fokusere på hans maskuline trekk⁷⁴. Slik sett er det ikke verken rart eller tegn på en ny virksomhet når guttene fremhever Muhammeds sjenerøsitet og kjærlighet. Disse menneskevennlige egenskapene var dessuten tradisjonelt sett på som viktige maskuline egenskaper, gjennom det som i følge historikeren Ruth Roded er det preislamske konseptet *muru'a*. *Muru'a* dreier seg om egenskaper som verdighet og medfølelse⁷⁵, egenskaper som likner de guttene trekker frem som viktige for Muhammed. Han er også assosiert med andre viktige egenskaper. I hadithene er det skrevet om Muhammeds overlegne seksuelle evner, og ferdigheter som kriger og hærfører. Spørsmålet vi er nødt til å stille oss, er hvorfor guttene i så stor grad trekker frem egenskaper som kjærlighet og toleranse, samtidig som de utelater egenskaper som handler om seksualitet og krig.

Ruth Roded skriver at vestlige orientalistere som Voltaire og Thomas Carlyle, i motsetning til forfatterne av hadithene, skrev nedverdiggende om profetens egenskaper og liv. De skrev om Muhammed som en voldelig og seksuelt uhemmet person, som begikk overgrep mot sine koner så vel som andre kvinner⁷⁶. Liknende bilder av muslimer som voldelige og kvinneundertrykkende ser vi også i vår tid. Et eksempel på dette er moralpolitidebatten som raste i norske medier i 2010. Den handlet om minoritetskvinner uten hijab og homofile menn som på Grønland i Oslo opplevde å bli trakassert av muslimske menn. Debatten tok mye plass i mediene, og malte et bilde av Grønland som en konservativ og undertrykkende muslimsk bydel. Sindre Bangstad hevder at denne debatten først og fremst er et uttrykk for det skjeve bildet norske medier har av muslimer. Videre argumenterer han for at den norske frykten for muslimske menn, blir forsterket på grunn av Norges selvbilde som et likestilt og homolibertalt samfunn⁷⁷. De vestlige orientalistiske fremstillingene av Muhammeds seksualitet og aggresjon, ble i følge Roded til å begynne med besvart med fremhevelse av Muhammeds gode sider. Et eksempel på dette er en Muhammed-biografi som ble skrevet av den indiske muslimske lærde Sayyid Ahmad Khan i 1870. Den er en respons på orientalistenes

⁷⁴ Ruth Roded, "Alternate images of the Prophet Muhammad's virility," i *Islamic masculinities*, redigert av Lahoucine Ouzgane (London: Zed Books, 2006), s. 57-58.

⁷⁵ "Alternate images of the Prophet Muhammad's virility," s. 58-59.

⁷⁶ "Alternate images of the Prophet Muhammad's virility," s. 60-62.

⁷⁷ Sindre Bangstad, "The morality police are coming! Muslims in Norway's media discourses," *Anthropology Today* 27, no. 5 (2011).

Muhammed-omtaler, og et forsvar av profeten. Kahn fremhever mange av Muhammeds gode sider, men skriver ikke om Muhammeds seksualitet⁷⁸. På samme måte som Sayyid Ahmad Khan i siste halvdel av 1800-tallet valgte å fremheve andre gode egenskaper ved profeten, kan det se ut som informantene mine nå velger å fremheve bestemte gode sider ved Muhammed, som et svar på den skjeve offentlige debatten. Det ser ut som de prøver å underkommunisere de sidene ved profeten som bygger opp under en vestlig frykt for muslimer som voldelige, seksualfikserte og kvinneundertrykkende. Radiq trekker frem Muhammeds toleranse, og hans evne til å tilpasse budskap ettersom hvem han snakket med:

Radiq: Profeten, de historiene som har blitt fortalt om toleranse og om klokhet om måten man skal beherske seg selv på, og måten man skal presentere forskjellige ting til forskjellige mennesker. Å tenke hele tiden egentlig på psykologien til hvordan du skal presentere en ting til andre mennesker som har forskjellige bakgrunner. Det interesserer meg, så han er en av mine idoler.

Som for å understreke de tolerante sidene ved Muhammed, og for å motbevise inntrykket av at islam er en kvinneundertrykkende religion, forteller Radiq senere i samtalen om Muhammeds kone, som ”pleide noen ganger å gi taler til hans [profetens] venner.” Han fortsetter: ”en periode etter profetens død, tok den der kulturgreia over, og de blandet det [kvinneundertrykking] i religionen igjen da.” Det var i følge Radiq muslimer etter profeten som innførte kvinneundertrykkende tradisjoner. Som eksempel trekker Radiq frem Talibans regler om at kvinner må gå i ”bevegelige fengsler”, det vil si den afghanske varianten av niqab.

Selv om fremhevelsen av Muhammeds egenskaper som en kjærlig og tolerant leder kan sees på som et svar på mediernes skjeve bilde av muslimer, tror jeg ikke vi skal utelukke at de er viktige for informantenes konstruksjon av identiteter og dermed maskuliniteter. Det er mulig at de overfor meg understreker de kjærlige og tolerante sidene, fordi de ser at det kan komme på trykk i en masteroppgave. Men det fremstår samtidig som at dette er deres oppriktige syn på Muhammed. Bilal forteller blant annet hvordan mennesker rundt ham, liker

⁷⁸ Roded, "Alternate images of the Prophet Muhammads virility," s. 62.

Bilal fordi han er sjenerøs og snill. Slik fremstår det som at han faktisk forsøker å følge Muhammeds sjenerøse og snille eksempel. Med andre ord ser vi at deres syn på Muhammed og på islam, i dette tilfellet bidrar til å legge mer vekt på de myke sidene ved maskulinitet. Og samtidig til å legge mindre vekt på de klassiske maskuline stereotypene om seksuelle drifter og aggresjon. Vi kan si at deres ideer om Muhammeds særegne egenskaper er med på å påvirke guttenes maskulinitetsforestillinger vekk fra de klassiske bildene av hegemonisk maskulinitet.

5.4.2 Forbilder i form av hegemonisk maskuline idealer

Connell skriver at idrett er blitt toneangivende for den maskuline massekulturen⁷⁹. I kapittelet som heter ”Kropp; styrke, klær og sport” skal vi se hvordan noen av informantene forholder seg til sport og idrett som en viktig del av sine liv. Nå skal vi se nærmere på idrettsstjerner og andre populærkulturelle forbilder, i lys av deres rolle som hegemoniske idealer i populærkulturen. To av guttene nevnte kapteinen på fotball-laget Real Madrid, Iker Casillas, som forbilde. En trakk frem en annen fotballspiller, Marouane Fellaini-Bakkioui, og den nordamerikanske musikeren og produsenten Ryan Leslie. Disse har det til felles at de alle er representanter for en populærkultur, og store stjerner på sine felt. Men vi skal se at de har mer til felles enn bare dette.

Når jeg spør Karim om han har noen forbilder sier han: ”Forbilde? Det må være Casillas ass. Ja, jeg spiller fotball sant.” Karim lyser opp, og det er tydelig at han setter pris på spørsmålet. Fotball er en av hobbyene hans, både som utøver og som supporter. Også Bilal ser opp til Casillas. Iker Casillas Fernández er målvakt og kaptein på det spanske laget Real Madrid⁸⁰. Real Madrid har vunnet den spanske tippeligaen, La Liga, mange ganger og har også vunnet UEFA Champions League, og de er ansett som et særdeles godt lag i verdensammenheng⁸¹. Casillas posisjon som mangeårig målvakt og kaptein på laget, gjør han til et typisk eksempel på et hegemonisk maskulint ideal. Real Madrid er et særdeles populært lag i store deler av Midtøsten. Et utslag av dette er at det nå bygges et stort feriested

⁷⁹ Connell, *Masculinities*, s. 54.

⁸⁰ Wikipedia. 2013. *Iker Casillas* [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra http://en.wikipedia.org/wiki/Iker_Casillas.

⁸¹ 2013. *Real Madrid C.F.* [sitert 16.04 2013]. Tilgjengelig fra http://en.wikipedia.org/wiki/Real_Madrid_C.F.

i De Forente Arabiske Emirater til ære for Real Madrid⁸². I feriested-planene inngår det blant annet en båtmarina formet som Real Madrids logo. Midtøstens interesse for fotball-laget, og dette prosjektet spesielt har vært med å påvirke Real Madrids profil slik at de nå har droppet det kristne korset fra logoen sin. Selv om Casillas ikke har gått ut med sine religiøse preferanser, pågår det en heftig diskusjon i forskjellige internettfora, om hvorvidt han er muslim eller katolikk. Det kan hende Real Madrids tilknytning til muslimske land og popularitet i Midtøsten generelt, virker tiltrekkende for Karim og Bilal.

På det samme spørsmålet som Karim fikk, forteller Malik først om sitt forhold til profeten Muhammed, så sier han: ”Andre forbilder? (...) Ryan Leslie er en artist som jeg, eh jeg liker musikken hans. Så er det en del fotballspillere da. Skal vi se (...) Fellaini”. Den belgiske fotballspilleren Marouane Fellaini-Bakkioui er sønn av to marokkanere⁸³. Også han kan regnes som et ideal på hegemonisk maskulinitet. Blant annet ble han av The Guardian kåret til 2008/2009-sesongens 60. beste spiller i verden⁸⁴.

Maliks andre forbilde var multitalentet Ryan Leslie. Han er kanskje mest kjent som R&B-artist, men er i tillegg plateprodusent, rapper og instrumentalist. Han er fra USA og har en universitetsgrad i politikk og makroøkonomi fra Harvard College⁸⁵. Gjennom Leslies rolle som artist kan vi spore et hegemonisk ideal. Dette forsterkes ytterligere ved hans mangfoldige ferdigheter, og ikke minst utdannelsen som viser interesse for makt og økonomisk styring. Ryan Leslie har i motsetning til de andre, ingen kjent tilknytning til islam eller Midtøsten. Familien hans er kristne, og Leslie og familien har vært aktive i Frelsesarmeen. Den religiøse forbindelsen mellom Malik og Leslie, er således ikke å spore. Men Leslie er på samme måte som Malik andre generasjons innvandrere. Foreldrene til Leslie har tilknytning til Asia, Afrika,

⁸² James M. Dorsey. 2013. *Mideast buying spree changing European football* [Nett-avis]. Hürriyet Daily News 2012 [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://www.hurriyetdailynews.com/mideast-buying-spre-chang-european-football.aspx?pageID=238&nID=18831&NewsCatID=364>.

⁸³ I flere artikler angående kjente fotballspillere og ramadan, omtales Fellaini som muslim (eks: Tusdiq Din. 2013. *Fasting and football. How do top-flight Muslims cope?* The Independent 2011 [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://www.independent.co.uk/sport/football/news-and-comment/fasting-and-football-how-do-topflight-muslims-cope-2342187.html>). Jeg finner imidlertid ingen artikler eller nettsteder hvor Fellaini selv har fortalt at han er muslim. Om en stiller spørsmålet Is Marouane Fellaini muslim? På www.wikianswers.com får man det treffende svaret ”Only Allah knows”.

⁸⁴ Wikipedia. 2013. *Marouane Fellaini* [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://en.wikipedia.org/wiki/Fellaini>.

⁸⁵ 2013. *Ryan Leslie* [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra http://en.wikipedia.org/wiki/Ryan_Leslie.

Mellom-Amerika, Europa og USA⁸⁶. Videre kan det tenkes at Malik identifiserer seg med Leslie ved valget av utdanning. Også Malik er opptatt av økonomi, og forteller at han har lyst til å studere samfunnsøkonomi ved Universitetet i Oslo eller ved Universitetet for Miljø og Biovitenskap.

Det at Karim, Bilal og Malik ser opp til menn som fremstår som klassiske hegemoniske maskulinitetsidealer er ikke uventet. En av funksjonene til slike idealer på hegemonisk maskulinitet er nettopp å være forbilder for andre maskuliniteter, uavhengig av hvilken hierarkisk kategori vi kan plassere de andre maskulinitetene i. Det er likevel interessant at guttene finner forbilder som i forskjellig grad og på ulike måter representerer deler av guttenes situasjon, og identitet. Vi kan tenke oss at menn som Fellaini og Leslie, som begge er andre generasjons innvandrere, endrer innholdet i kategorien hegemonisk maskulinitet. Imidlertid argumenterer Connell for at dette ikke er tilfellet. Hun skriver at selv om menn som normalt sett tilhører de marginaliserte maskulinitetene, kan bli ansett for å være eksempler på hegemonisk maskulinitet, vil det alltid foregå gjennom en skjult autorisasjon fra hegemoniske maskuliniteter i den dominante gruppen⁸⁷. I følge Connell vil derfor ikke idealer på hegemoniske maskuliniteter, som Fellaini og Leslie, føre til endret status for marginaliserte maskuliniteter generelt.

5.4.3 Politikk og makt som marginaliserende faktorer

Noen av guttene nevnte forbilder som hadde status og makt gjennom sin politiske karriere. Yasir og Radiq var de som la mest vekt på forbildenes politiske virke og makten som fulgte med. Vi skal se på tre eksempler på slike forbilder. Politikk har tradisjonelt vært, og er i stor grad fremdeles et maskulint felt, som drives av menn⁸⁸. Ledere generelt og politiske ledere spesielt er typiske uttrykk for hegemoniske maskuliniteter. Det patriarkalske systemet opprettholdes i følge Connell, på grunnlag av et ønske om makt. De hegemoniske maskulinitetenes makt vernes om ved hjelp av det hierarkiske systemet. De medvirkende maskulinitetene bidrar til hegemoniets makt på grunn av sin makt over marginaliserte

⁸⁶ Wikipedia, 2013. "Ryan Leslie".

⁸⁷ Connell, *Masculinities*, s. 80-81.

⁸⁸ Se for eksempel *Masculinities*, s. 204-05.

maskuliniteter, underordnede maskuliniteter og kvinner⁸⁹. Ønsket om makt, både bevist og underbevist, blir således drivkraften bak hele det hierarkiske kjønnssystemet. Med dette i tankene vil det være naturlig å tenke seg at politiske forbilder er med på å trekke guttene i retning av en hegemonisk maskulin diskurs. Vi skal imidlertid se at dette ikke nødvendigvis er tilfellet.

Et av Yasirs store forbilder er onkelen hans. Han svarer på hvem han ser opp til:

Yasir: [S]toresøstra til moren min sin mann. (...) Han er advokat i Libanon, han er veldig inn i politikk. Han har to sønner. [Jeg har] aldri sett en bedre far eller *familiefar* enn han egentlig. Han er veldig respektert da, på grunn av det yrket han har. Og hvordan han har litt makt i hjemlandet og byen sin. Så hvordan folk respekterer han fordi han ikke misbruker den respekten han får. Han gjør det på en ordentlig måte. Så det er et eksempel jeg synes er veldig godt.

Det ser ut til at onkelen hans har makt i hjemlandet og byen han bor i, gjennom politikken og yrket som advokat. Yasir forteller at han ”aldri har sett en bedre far eller *familiefar*” enn onkelen hans. Han legger ekstra trykk på familiefar. Jeg tolker det til at han ser på onkelen som en far, eller leder, for hele familien. Han er et klassisk eksempel på en patriark. Dette bildet styrkes ved at han har makt og nyter respekt blant menneskene i byen han bor i. Mannen som familieoverhode er et eksempel på et maskulint ideal. Det er imidlertid ikke noe særegent for hegemoniske maskuliniteter, men felles for mange former for maskulinitet i forskjellige sosiale lag. Ved å videreføre funksjonen som overhode til et samfunnsmessig nivå, kan vi si at onkelen til Yasir trer inn i et felt av menn som kan inneholde hegemoniske maskuliniteter. Selv om Yasir ser opp til en mann med politisk så vel som familiær makt, trekker han frem den respektfulle anvendelsen av makten som den viktigste egenskapen.

For Yasirs vedkommende er det onkelen i hjemlandet til foreldrene hans som er forbildet, og ikke en maktfigur i Norge. Jeg tolker det som at Yasir strekker seg etter en ”libanesisk” form for maskulinitet, heller enn en ”norsk”. Dette kan sees på som en distansering fra ”norske” former for maskulinitet, men det kan også være et tegn på at de

⁸⁹ *Masculinities*, s. 76-81.

mennene han har nærest forhold til, gjennom familierelasjoner og libanesiske grupper i Norge, har bakgrunn fra Libanon. I løpet av samtalen forteller han at han og familien i stor grad er sammen med andre libanesere. Disse to aspektene trenger ikke nødvendigvis utelukke hverandre. Mangelen på etnisk norske menn som forbilder kan være med på og ytterligere marginalisere Yasir sin maskulinitet i forhold til de dominerende formene for maskulinitet i Norge.

Enkelte av Radiqs politiske forbilder kan synes å være lengre unna de ”norske” idealene enn Yasir sine. Den marginaliserende effekten blir enda større. Likevel har disse forbildene noen kvaliteter som passer inn i klassiske ideer om hegemonisk maskulinitet. Etter en samtale om profeten Muhammed som Radiqs største forbilde, spør jeg om han har noen andre, verdslige forbilder. Han forteller:

Radiq: Det er kanskje en motsetning da [til profeten Muhammed som vi snakket om tidligere], men jeg er også fan av Saddam Hussein. Fordi han har vært egentlig ganske streng person. Men samtidig gjorde han veldig mye for Irak, selv om han gjorde mange andre feil. Jeg er ikke enig i alt han gjorde, (...) når jeg ser på vanlige diktatorer i Midtøsten og sånt så er de bare ledere over folket sitt. De klarer ikke sammenligne seg med andre statsledere og sånt. Men jeg har inntrykk av at han ville nå noe vitenskapelig i Irak. Han pleide å sende folk for å utdanne seg og sånne ting. Men han er ikke mitt forbilde da.

Radiq begynner med å fortelle om Saddam Hussein som en motsetning til profeten Muhammed. Det kan tenkes at dette er et forsøk på få Muhammed til ytterligere å fremstå som en tolerant person, og å distansere Muhammed fra alt som kan tolkes negativt, slik vi så i avsnittene om Muhammed som forbilde. Radiq velger likevel å fortelle om Saddam Hussein som en han ser opp til. Ved å fortelle om Saddam Hussein på den måten han gjør, fremstår det som om han skjønner at det er en omstridt person å ha som rollemodell. Blant annet påpeker han til slutt at han ikke har han som et forbilde. Radiq trekker frem Saddams ønske om å utdanne folk, og setter han i et motsetningsforhold til andre diktatorer i Midtøsten. Likevel setter han ikke spørsmålsteget til diktaturet som styringsform. Imidlertid kan det være andre

årsaker til at han ser opp til Saddam Hussein, men før vi diskuterer det, skal vi se på en annen Radiq ser opp til.

Radiq: En annen er en som heter Yahya Ayyash. Han var en palestinsk ingeniør. Han var den første som klarte å lage sprengladningen til TNT, som klarte å få al-Qassam brigadene, som er militærvingen til Hamas til å utvikle våpenet sitt på den måten de har klart det til i dag. Så han er en av mine helter ass.

Sosiologen Shahin Gerami skiller mellom islamistisk maskulinitet, som hun mener er et produkt av fundamentalistiske motstandsbevegelser og vestlig media, og muslimske maskuliniteter, som er maskulinitetene til de store muslimske massene⁹⁰. Videre argumenterer hun for at for de islamistiske maskulinitetene er det oppstått et ideal knyttet til martyrer eller *shohada*. Martyrene er i følge Gerami sett på som rene og uskyldige menn som sloss en kamp mot de vantro⁹¹. Vi kan tolke Radiqs helter, Saddam Husein og Yahya Ayyash, i lys av dette. De var begge troende muslimer, og døde i kampen mot "de vantro". Slik kan vi si at Radiq plasserer seg innenfor et islamistisk maskulinitetsprisme. Samtidig kan vi kjenne igjen noen stereotypiske hegemoniske egenskaper i forbildene. Våpen har nære bånd til hegemonisk maskulinitet. Ikke bare har de en praktisk betydning i form av å være et voldelig maktmiddel. I følge Connell har våpen en viktig posisjon som maskulint symbol, blant annet gjennom klisjeen om våpen som penisforlenger⁹². Slik kan Radiqs valg av helt være et forsøk på å tilegne seg hegemoniske maskuline assosiasjoner. Det er imidlertid vanskelig å forestille seg at det er en vellykket strategi så lenge han bor i Norge. Jeg vil hevde at det heller er med på å marginalisere han ytterligere. En annen mulig tolkning av hans heltevalg, kan være at han vil markere et skille mellom seg og majoritetskulturen. Ved å se opp til en palestinsk politisk ingeniør som jobber for Hamas, plasserer han seg tydelig innenfor et politisert islamistisk⁹³

⁹⁰ Gerami, "Islamist masculinity and muslim masculinities," s. 451-52.

⁹¹ "Islamist masculinity and muslim masculinities," s. 452.

⁹² Connell, *Masculinities*, s. 212.

⁹³ Jeg skal ikke problematisere islamisme-begrepet her. Om det å knytte Hamas til islamisme-bevegelsen, se for eksempel Kjetil Selvik og Stig Stenslie, *Stabilitetens pris: stat og politikk i Midtøsten* (Bergen: Fagbokforl., 2007), s. 136.

felt. Det kan slik sett stemme overens med det generelle inntrykket jeg fikk av Radiq. Han gikk i løse klær, sparte skjegget sitt, og var gjennom samtalene opptatt av islam og politikk. Ved å trekke frem Saddam Hussein, skaper han et bånd til en av hovedmotstanderne i den vestlige ”kampen mot terror”. Samtidig kan det være et uttrykk for et politisk engasjement for det palestinske folket. Ayyash var direkte involvert i konflikten, og Saddam Hussein var en populær mann blant mange palestinere⁹⁴. Det er imidlertid viktig å presisere at Radiq personlig tok avstand fra voldsbruk ved å fortelle meg at han som muslim ikke kan godta bruken av vold.

Yasir og Radiq trekker frem menn de ser opp til som innehar noen av de jeg her har omtalt som stereotypiske hegemonisk maskuline egenskaper som makt, og i Radiqs tilfelle, vilje til vold for å opprettholde eller tilegne seg makt. Imidlertid ser vi hos dem begge at forbildene kan fungere som marginaliserende. Dette kan være et utslag av, og bidra til, en negativ stereotyping av ”de andre”. George Mosse mener denne negative stereotypingen av ”de andre” har spilt en viktig rolle i konstruksjonen av moderne maskulinitet⁹⁵. I denne sammenhengen kan vi se for oss stereotyper som ”muslimer som patriarkalske”, eller ”muslimer som lite demokratiske” eller den vanligste av dem alle, ”muslimer som terrorister”.

5.5 Kjønnete motsetningspar og en patriarkalsk grunnholdning

I dette kapittelet har vi sett forskjellige former for maskulinitetsforestillinger. Mange forestillinger var felles for flere av informantene, men andre skilte seg ut. Gjennom undersøkelser av forestillinger om kjønn, har vi sett omrisset av et skille mellom familien og samfunnet. Dette skillet har fulgt oss på flere nivåer, som oftest fulgt av motsetningspar som kvinne og mann, eller følelse og rasjonalitet. Det familiære nivået ble grundigst gjennomgått i delen som handlet om informantenes konkrete forståelse av maskulinitet. Det

⁹⁴ Saddam Husseins popularitet blant palestinere, kommer blant annet av Husseins klare motstand mot Israel og hans gode behandling av palestinere. Irak under Hussein var blant annet et av de landene som ga palestinske flyktninger flest rettigheter og best muligheter for utdanning. Se for eksempel William L. Cleveland, *A history of the modern Middle East* (Boulder, Colorado: Westview Press, 2004), s. 415, 78.

⁹⁵ George L. Mosse, *The image of man : the creation of modern masculinity* (New York: Oxford University Press, 1996), s. 6.

samfunnsmessige nivået ble trukket frem gjennom samtaler om informantenes forbilder. Det er verd å merke seg at da vi snakket om den familiære sfæren, gjennom maskuline egenskaper, snakket jeg intervjuet også mye om kvinnelige egenskaper. Da vi snakket om den samfunnsmessige sfæren, gjennom forbilder, ble ikke kvinner nevnt. Sammenhengen mellom kvinner og familie, og mellom menn og samfunn ble ytterligere understreket gjennom egenskaper satt sammen i motsetningspar. Kvinner ble tillagt praktiske oppgaver innenfor hjemmet, som matlaging og oppdragelse. Motsetningen til disse oppgavene vil i dette tilfellet være mannens egenskap og vilje til ansvar. Ansvaret kan knyttes til hvordan man styrer en familie, men også samfunnet. Et annet slikt motsetningspar som korresponderer med tanken om kvinner som familietilknyttet og menn som samfunnstilknyttet, er kvinner som lar seg styre av følelser satt opp mot menn som styrer ved hjelp av og på grunn av rasjonalitet.

Ved noen tilfeller fungerer normative islamske begreper som en pådriver for en patriarkalsk grunnholdning. Blant annet ser vi dette når *nafaqa* bidrar til informantenes oppfatning av ansvar som en maskulin egenskap. Ved andre tilfeller er informantenes ideer om islam med på å trekke dem vekk fra liknende patriarkalske strukturer, som for eksempel når Bilal forteller oss at islam sier at mann og kone skal bestemme over familien i felleskap. Det er imidlertid overvekt av patriarkalske holdninger som kommer frem. Dette ser vi i gjennomgangen av maskuline egenskaper, men også i informantenes valg av forbilder. De fleste forbildene kjennetegnes ved å, i stor grad, passe inn i den hegemoniske diskursen, både i form av idealer fra sportsverdenen og politikere med stereotypiske maskuline egenskaper som ansvar, rasjonalitet og vilje til handling. Profeten Muhammed kan sies å være et unntak, med tanke på at egenskapene som blir fremhevet hos han er åpenhjertighet og toleranse. Jeg har imidlertid argumentert for at dette også kan tolkes som et forsøk på å gjøre den ikke-muslimske delen av befolkningen mer sympatisk innstilt overfor islam, og som et forsøk på å distansere seg fra fundamentalistiske grupper av muslimer. Vi kan se på fremhevingen av Muhammeds toleranse og åpenhjertighet som et uttrykk for en del av en indre endringsprosess i europeisk islam. Cora Alexa Døving skriver om hvordan tilgangen til og beherskelsen av internett og sosiale medier, er med på å utfordre det tradisjonelle lederskapet i europeisk islam⁹⁶. Slik produserer unge muslimer nye ”diskurser om islamsk praksis”⁹⁷. Informantenes

⁹⁶ Cora Alexa Døving, "Pressens mørkemenn/troens tjenere" - posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer," i *Religiøse ledere : makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av. Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud (Oslo: Universitetsforl., 2012), s. 43-46.

fokus på Muhammeds menneskekjære egenskaper kan være en del av en slik ny diskurs. Gjennom fokuset på disse egenskapene kan vi tenke oss at informantene knytter islam tettere til deres sosiokulturelle kontekst.

⁹⁷ Brigitte Maréchal sitert fra ""Pressens mørkemenn/troens tjenerer" - posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer," s. 43.

6 Forholdet til far

Little Boys, as though by design, possess an intrinsic “exquisitely masculine” capacity. This capacity allows them to attach themselves to their fathers, and through their fathers, to an endless line of masculine predecessors. In turn, other little boys, also possessed of this “exquisitely masculine” capacity, will identify, immaculately, with us⁹⁸.

Slik skriver Donald Moss om Sigmund Freuds teori som omhandler gutters identifikasjon med far og deres tidlige maskulinitetskonstruksjon. Det noe ironiserende utsnittet viser en essensialisert tenkning om maskulinitet. Det fremstår som en enhetlig størrelse som overføres fra far til sønn. Teorien står i kontrast til nyere forskning som ser på maskuliniteter som foranderlige og dynamiske. Forholdet mellom far og sønn fremstår i mitt materiale imidlertid som viktig for informantenes maskulinitet. I løpet av samtalene med informantene var deres forhold til fedrene et tema det var viktig for meg å prate med alle om. Det var tydelig at mange av guttene så sin egen maskulinitet, og maskulinitet generelt, i lys av sin far. Forholdet til far kom opp flere ganger i løpet av samtalene, hvis ikke på mitt så på informantenes initiativ.

6.1 Forholdet mellom far og sønn

Flertallet av guttene jeg har hatt samtaler med, omtalte forholdet til sine fedrene som godt, noen omtalte det som fraværende. Blant de som omtalte forholdet som godt var det relativt store forskjeller i hvordan de uttalte det. Enkelte brukte mye tid på å fortelle om hvor glade de er i fedrene sine og om hvorfor de liker dem så godt. Saad er et eksempel, og han sier det slik:

⁹⁸ Donald Moss, *Thirteen Ways of Looking at a Man* (Hoboken: Taylor and Francis, 2012), s. 14.

Saad: Jeg ser jo opp til faren min da, at han alltid, liksom, når jeg hører hva han har gjort. Når vi [familien] er der vi er, så tenker jeg sånn at han har jobbet veldig mye da, for å få oss dit. Jeg er veldig glad i han, og jeg ser opp til han liksom.

Andre sier forholdet er fint, men har lite å tilføye. Mange av guttene har lite med fedrene sine å gjøre i hverdagen. Fedrene jobber mye, eller er opptatt med andre ting. Dette er særlig tydelig hos guttene som ikke har så mye å fortelle om fedrene sine. Noen av guttene har av forskjellige grunner ikke noe forhold til faren sin i det hele tatt. Det er interessant å merke seg at alle guttene som ikke bor med faren sin, omtaler seg som mannen i huset. Ismail sier med et litt ironisk smil om munnen, at han er "the man of the house". Han bor sammen med flere brødre, og er ikke den eldste. De andre informantene er derimot seriøse når de prater om det. Det virker som om de føler et stort ansvar forbundet med det. Uthman er en av disse, og sier:

Uthman: Som en del av muslimsk kultur, når jeg er mannen i huset så føler jeg mer ansvar ligger på meg. Jeg må ha ansvar for moren min, meg selv og ting og tang som skjer. Jeg må passe på moren min og samtidig fikse penger, jobb og skole. Så det er litt vanskelig å være mannen i huset, men noe må man gjøre.

Peter: Det er du som står for inntekt og sånt?

Uthman: Nei, ikke akkurat. Hun går på kurs, hun har ikke så høy inntekt. Som mannen i huset må jeg i hvert fall hjelpe til med det jeg kan.

Peter: Ja, så du har en jobb på siden av skolen?

Uthman: Ja, ikke akkurat, men jeg får av og til jobb hos fetterne mine, de driver klesbutikk. Så jeg får inn penger derfra, og gjennom arbeidsgiveren hennes [morens arbeidsgiver], det de er villig til å kunne hjelpe meg med, så får jeg i hvert fall tjent inn noe.

Til å begynne med virker det som om Uthman prøver å overkommunisere ansvaret for husets økonomi. Synet på mannen som husets økonomiske bidragsyter er en klassisk kjønnsrollestereotypi, og Sarah C. White skriver om hvordan menn ofte overkommuniserer

slike egenskaper for å framstå som ordentlige menn⁹⁹. Uthman modererer seg underveis når jeg kommer med oppfølgingsspørsmål. Selv om han ikke nødvendigvis bidrar med mye penger i husholdet, er det tydelig at han føler et stort ansvar. Det ser ut som han syns det er vanskelig å innrømme at han ikke bidrar så mye økonomisk som han føler han bør. Connell diskuterer hvorvidt ansvaret for familiens inntekt alltid har vært en viktig side ved det å være mann. Hun argumenterer for at det er en relativt moderne utvikling, som kan spores til sosiale endringer i 1800- tallets Storbritannia¹⁰⁰. Forsørgerrollen har etter hvert blitt en sentral del av det å være mann. Men Marcus Herz og Thomas Johansson skriver i *Maskuliniteter – Kritik, Tendenser, Trender*¹⁰¹, om hvordan dette er i forandring, og at det er store forskjeller fra land til land. Skandinavia ser i følge Herz og Johansson ut til å være et område hvor forsørgerrollen har mindre betydning enn andre steder.

Vi kan tenke oss at islam kan være en faktor som styrker muslimske menns ansvarsfølelse angående familiens økonomiske sikkerhet, slik jeg argumenterte for med bakgrunn i *nafaa* i forrige kapittel. En som annen som argumenterer for dette er Jeanette Sky. Hun skriver at Koranen gjennom begrepet *qawama* sementerer forskjeller mellom menn og kvinner. Den gir mannen rett til å bestemme over og til å kontrollere kvinnen, men med denne kontrollen kommer det et økonomisk ansvar. Sky mener dette økonomiske ansvaret er med på å forsterke det patriarkalske systemet¹⁰². Ansvaret gir mannen rett til å bestemme over kvinnen, men det kan også føre til at eldre menn får makt over yngre menn. Om en mann ikke klarer å strekke til økonomisk, vil han måtte låne penger av familien, og slik vil makten skyves oppover til de eldre mennene. Det er interessant å se at Uthman trekker frem muslimsk kultur som en forklaringsmodell for ansvarsfølelsen, mens Sky viser til Koranen. Det er imidlertid ikke sikkert Uthman har et gjennomtenkt forhold til hva muslimsk kultur er, og det er mulig kulturen er det samme som islam for ham.

⁹⁹ Sarah C. White, "Men, masculinities, and the politics of development," *Gender & Development* 5, no. 2 (1997): s. 14-16.

¹⁰⁰ Connell, *Masculinities*, s. 28-29.

¹⁰¹ Herz og Johansson, *Maskuliniteter : kritik, tendenser, trender*, s. 68.

¹⁰² Jeanette Sky, *Kjønn og religion* (Oslo: Pax Forlag, 2007), s. 111-13.

6.2 Far som samtalepartner

For mange av informantene var det å ta vare på familien og barna en viktig egenskap for muslimske menn; det er viktig å prate med barna og gi dem en god oppdragelse slik at de får muslimske verdier og tror på Gud. Det kommer frem at noen av guttene ser på det å prate med barna som en av fedrenes hovedoppgaver. Yasir er en av de som ser opp til faren sin, og ved flere anledninger trekker han frem faren som et eksempel på gode måter å tenke, eller oppføre seg på. Noe av det Yasir setter pris på med faren er å ha han som samtalepartner.

Yasir: [jeg] har jo åpent forhold med han, prater om jenter og prater blant annet om sex og alt mulig rart sånt. Så det er det mange som ikke har. Han har ikke helt opplevd det samme som meg. Men han vet hvordan jeg har det, han vet hvordan det er. Men han kom ikke helt i den samme situasjonen, han hadde ikke noe forhold til jenter før ekteskap, som jeg har hatt.

For Yasir er det viktig at faren hans forstår ham. Selv om de har hatt forskjellige opplevelser og er oppvokst i relativt forskjellige kulturer, opplever Yasir at faren kjenner han så godt at han forstår. Gjennom samtalesituasjonen fungerer faren som en rettleder, og Yasir forteller blant annet at faren ikke synes noe om at Yasir har forhold til jenter før ekteskapet. Yasir forteller mye om samtalene med faren, og i tillegg til jenter omhandler samtalene temaer som salg av bil, eller hva slags utdanning Yasir skal velge. Slik representerer faren noe nært og hverdagslig, gjennom samtalene med sønnen.

Julia Kristeva skrev i *The Revolution in Poetic Language*, om hvordan mor og far, i språket, er representert ved forskjellige egenskaper. Far er i følge Kristeva preget av det symbolske og av autoritet. Mor på den annen side er knyttet til de nære, materielle og kroppslige ting¹⁰³. I denne sammenhengen kan vi se at samtalene mellom Yasir og faren fremstår som noe følelsesnært og hverdagslig. Slik representerer samtalen de moderlige egenskapene fremfor de faderlige. Yasir er opptatt av at selv om de er uenige om noen ting, som for eksempel hvordan han skal forholde seg til jenter, er samtalen alltid preget av likeverd mellom samtalepartnerene. Yasir forteller at selv om faren er skuffet over Yasirs

¹⁰³ I Lorentzen, "Forskning på menn og maskuliniteter," s. 52.

forhold til jenter, så sier faren ”[det] er ditt liv, du skal selv lære og leve ut i fra dine erfaringer”.

På spørsmål om faren prater med søstrene hans, forteller Yasir at faren snakker med dem også, men i mindre grad enn med han. Mange temaer er felles for mor og datter, og det er derfor oftere moren som snakker med dem. Han mener at det er naturlig at mor prater mer med søstrene fordi de er i samme situasjon: ”hun [moren] vet hvordan dem har det, mens situasjoner og alt sånt”. Forholdet mellom far og sønn, og mellom mor og datter, er slik sett forsterket av de fysiske kjønnssegenskapene, og gjennom en følelse av felles identifikasjon.

Herz og Johansson skriver om hvordan farskapet i Norden har gjennomgått en emosjonaliseringsprosess¹⁰⁴. De forteller at mannen, som har blitt sett på som emosjonelt inkompetent, begynner å få økt tillit når det kommer til nær og følelsesmessig kontakt med sine barn. Forholdet mellom Yasir og faren kan sees på som et eksempel på en slik emosjonalisering av menn. Som Herz og Johansson poengterer er det ikke dermed gitt at det er likestilling mellom far og mor i hjemmet. Vi kan heller se på det som et uttrykk for at maskuliniteter er foranderlige og forskjellige.

Radiq er som Yasir en av de som vektlegger samtaler han har med sin far. Her har dog samtalene en litt annen form. På spørsmål fra meg om faren er streng forteller Radiq:

Radiq: (...) han har alltid brukt politikk og ideologi for å få oss til å gjøre det han vil, da. Han prøvde alltid å prate med oss om ting, og ikke tvinge oss til ting. Få oss til å forstå sammenhengene, eller det *han* vil at vi skal forstå. (...) [men] han er, sammenlikna med onklene mine, den mest demokratiske da.

Når vi ser måten Radiq forteller om samtalene med faren på, kan de virke noe mer autoritære enn samtalene mellom Yasir og Yasirs far. Radiq prater om at samtalene er der for å få barna til å gjøre det faren vil. Det tyder på en noe mer autoritær relasjonsform. Likevel er Radiq opptatt av at faren er en demokratisk mann, og forteller at han har utviklet en egen måte å diskutere på ut i fra farens modell. Radiq: ”måten jeg diskuterer med, har jeg fått fra han da,

¹⁰⁴ Herz og Johansson, *Maskuliniteter : kritik, tendenser, trender*, s. 92.

han har alltid diskutert med oss. (...) også har jeg klart å bygge litt på det, så jeg diskuterer på en litt skarpere måte”. Her, som hos Yasir, er det snakk om en samtale mellom far og sønn, og det legges vekt på den demokratiske formen på samtalen. Imidlertid kan vi skille mellom de to typene samtaler ved at Yasir og faren i større grad snakker om de følelsesnære og hverdagslige tingene, mens Radiq og farens samtaler fremstår som politiske og verdibaserte diskusjoner. For eksempel legger Radiq vekt på at faren alltid har brukt ideologi og politikk i samtaler med sønnene. Samtalen mellom Radiq og faren passer bedre inn i Kristevas teori omkring symbolikk og autoritet som maskuline og faderlige egenskaper. For å bruke Connells begrepsapparat kan vi si at den politiske og ideologiske interessen ikke bare er et uttrykk for en stereotypisk maskulin autoritet, men også et kjennetegn på hegemonisk maskulinitet.

Yasir og Radiq er to eksempler på gutter som har forskjellige former for samtaler med fedrene. Blant informantene jeg har snakket med, er det en tredje samtaleform jeg ikke har nevnt. Denne siste samtaleformen er den som ”ikke er tilstede”. Flere av guttene har samtaler med fedrene sine som likner på Radiq og Yasirs, men med varierende grader av tilstedeværelse, følsomhet og/eller autoritet. En av de som tydeligst har et fravær av samtale med far er Omran. Han sier: ”Jeg har egentlig ikke noe særlig bra forhold til faren min. (...) Vi kranler ikke, vi bare unngår hverandre på en måte. Det er litt av og på.” Senere i samtalen kommer det frem at Omran har problemer med at faren er for liberal, ikke nødvendigvis når det kommer til farens religiøse praksis, men i oppdragelsen av barna: ”Jeg har brorsinstinkt på søstrene mine da, jeg vil ikke at de skal bli utsatt for noe. Hvis vi får for mye frihet kan vi begynne å finne på feil ting.”

Det kan være lett å gå ut ifra at et brudd mellom far og sønn kan skje fordi fedrene kommer fra en annen kultur, hvor oppdragelsen kan være strengere og annerledes enn i Norge. Slik sett er det interessant å se at Omran har problemer med det motsatte, en liberal far Omran mener ikke har nok kontroll over døtrene sine. Det kan se ut som Omran distanserer seg fra faren i retning av et strengere mannsideal. Han uttaler selv at ”jeg kanskje er den mest strenge i familien”. Hos de fleste andre informantene er det slik at foreldrene er relativt strenge og at guttene påpeker at de er nærmere den norske kulturen og derfor er mer liberale. Likevel har de fleste gode forhold til fedrene sine.

Et annet eksempel på en som distanserer seg fra faren sin er Bilal. På spørsmål om hvorfor, forteller han at de har forskjellige interesser. Faren er opptatt av å fikse bilen, mens Bilal er lidenskapelig opptatt av fotball. Det er altså ikke noe klart brudd mellom de to, de har

vokst fra hverandre på grunn av sprikende interesser. Det er verd å merke seg at faren har en interesse som er typisk maskulin, men ikke hegemonisk. Teknikk er i følge Connell tradisjonelt sett en typisk interesse for de medvirkende maskulinitetene¹⁰⁵. Teknologiske yrker som ingeniører eller datateknikere er viktige yrker for å holde samfunnet i gang, men de er ikke med i beslutningstaking på samfunnsnivå, og fører sjelden til store lønninger. Bilal er ikke opptatt av mekking på bil, men vil heller satse på fotball. Sportsstjernene er klassiske hegemoniske maskuliniteter, og vi kan kanskje si at Bilal distanserer seg fra faren i en hegemonisk retning.

6.3 Far som rollemodell

Jeg spurte aldri guttene direkte om de så opp til fedrene sine, men et av spørsmålene alle guttene fikk, handlet om hvilke forbilder de hadde. Dette kan si mye om hvilke bilder de har på maskulinitet. I forrige kapittel gjorde jeg en grundigere gjennomgang av guttenes forbilder og hva disse har å si for deres maskulinitetsforestillinger. Her skal vi se nærmere på noen av de som omtalte fedrene som sine forbilder. Dette kan hjelpe oss til å forstå forholdet de har til fedrene, og hvor viktige fedrene er som maskuline eksempler i guttenes liv. Noen maskulinitetsforskere har kritiserte kjønnsrolleforskningen for å ta utgangspunkt i at menns rollemodeller er menn, og kvinners rollemodeller er kvinner¹⁰⁶. Jeg mener likevel det er viktig å forstå forbilder som en viktig påvirkning på kjønnsidentitet. Psykoanalytiske teorier om kjønn og utvikling av kjønnsidentitet, forholder seg fortsatt i ulik grad til Freuds teori om ødipuskomplekset. Dette handler om at små gutter etter en tids forelskelse i mor, vil se på far som en konkurrent om mors seksualitet. Når guttebarna forstår at far er en sterkere motstander enn dem vil de endre syn på far fra konkurrent til forbilde. For mange psykoanalytikere er dette noe av kjernen i den tidlige maskulinitetsutviklingen¹⁰⁷. Det er et poeng for meg at flere av guttene jeg snakket med, var opptatt av å snakke om forbilder de hadde, for eksempel da vi

¹⁰⁵ Connell, *Masculinities*, s. 164-65.

¹⁰⁶ Se for eksempel: *Masculinities*, s. 21-27. og Herz og Johansson, *Maskuliniteter : kritik, tendenser, trender*, s. 60.

¹⁰⁷ Kahn, *An introduction to masculinities*, s. 119-20.

snakket om hva det vil si å være mann for dem og andre liknende temaer. I løpet av samtalen var det selvfølgelig mulig å nevne kvinnelige forbilder, men det var det ingen som gjorde.

Far som forbilde og rollemodell kom opp til forskjellige tider i de forskjellige samtalen. Noen nevnte far som eksempel da jeg spurte om forbildene deres, andre tok det opp i andre sammenhenger. Yasir var generelt svært opptatt av faren sin, og fortalte at far var et av de største forbildene hans. Første gangen han tok det opp, var i starten av samtalen da vi pratet om faren og hvem han var. Abdel var en som tok opp faren sin som eksempel til etterfølgelse, da vi pratet om hvordan det er å være mann. Ut i fra oppmerksomheten far har fått i samtalen, kan vi si at han har en sentral plass i guttenes tanker om det å være mann og om hva maskulinitet er. Yasir forteller:

Yasir: Faren min, han er veldig engasjert i ting som har med matte og investeringer å gjøre. Jeg har veldig bra kontakt med han, for begge er svært engasjerte fotballfans. (...) utenom det er han veldig åpenhjertig og for meg er han den mest integrerte utlendingen jeg kjenner. Jeg har egentlig ikke prata med noen som har mer avansert norsk språk. (...) Han forstår samfunnet og har reist en god del (...) har vært en del i USA fordi min onkel bor der. Han er egentlig veldig internasjonal og lett å prate med, i hvert fall for meg. Han er egentlig forbildet mitt på mange måter.

Yasir setter stor pris på faren sin og det er tydelig at faren er et stort forbilde for ham. Denne delen av samtalen illustrerer forskjellige bilder på hegemonisk maskulinitet. Yasir forteller at faren er opptatt av investeringer, som leder tankene våre mot finansnæringen. De er begge engasjerte fotballsupportere, og et annet sted i samtalen forteller Yasir at både han og faren har vært aktive fotballspillere. Faren er talefør, noe som er viktig for at man skal lykkes i næringsliv eller politikk. Til sist forteller Yasir at han ser på faren som en bereist mann. Alle disse interessene og egenskapene er typiske for hegemoniske maskuliniteter. Det eneste i denne fortellingen om faren som skiller seg fra Connells bilde av den hegemoniske mannen, er at faren er ”åpenhjertig” og ikke-vestlig. Det er slik sett interessant at Yasir påpeker at faren er den mest integrerte utlendingen han kjenner. Det virker tilsynelatende som at han prøver å underkommunisere farens etniske bakgrunn, eller i alle fall distansere han fra den. Gjennom hele samtalen mellom meg og Yasir, får jeg inntrykk av at Yasir ser på seg selv som

en integrert nordmann, og han syns det er vanskelig å bli sett på som utlending. Farens åpenhjertighet kan være et uttrykk for et maskulinitetsideal som endrer seg i retning av ”den myke mannen”. Dette korresponderer med Herz og Johanssons fortelling om emosjonaliseringen av den nordiske farsfiguren, som vi var inne på tidligere.

Yasir sier selv at faren er et forbilde for han og gjennom samtalen viser han dette flere ganger. Yasir forteller blant annet at han arbeider hardt på skolen, for å få gode nok karakterer til å komme inn på et krevende studieprogram innen økonomi. Han har dessuten allerede planen klar for å ta deler av utdanningen ved et universitet i USA.

Fortellingen om Abdel er en annen:

Peter: Hva vil det si å være mann?

Abdel: Hvordan jeg har lært det av faren min er å ha (...) prinsipper som man står for, uansett hvilken situasjon man er i. Hvis man holder prinsippene, er ærlig og ikke er en person med to ansikter. Det har veldig mye å si for at man er en ordentlig mann.

Faren til Abdel knytter i følge Abdel det å være mann til noen grunnleggende prinsipper om ærlighet. For å være en ordentlig mann må man holde på prinsippene sine, og ikke være dobbeltmoralisk. Abdel uttaler ikke direkte at faren er et forbilde for ham, men forteller at han etterstreber farens verdier og prinsipper.

Det er imidlertid få sammenhenger mellom guttenes planer for utdanning og fedrenes deres sine yrker. Økonomistudiet var det studiet flest av guttene nevnte at de ønsket seg. Yasir, Saad, Uthman og Malik forteller at de vil studere forskjellige former for økonomi. Fedrenes yrker var eller er drosjesjåfør, sporveisansatt, pubeier og miljøarbeider i helsevesenet. Økonomi utdanning kan være en vei til makt og penger, og slik sett et klassisk utdanningsvalg for hegemoniske maskuliniteter. Fedrenes yrker er derimot langt fra de hegemoniske miljøene. Likevel kan fedrenes yrker være et produkt av vanskelige jobbsøkerforhold for innvandrere. Dette gjenspeiles i faren til Yasir som er utdannet el-ingeniør men jobber som drosjesjåfør.

6.4 Maskulinitet i bevegelse og som stereotypi

Forholdet til far fremstår som viktig for de fleste informantene. Gjennom fortellinger om far, om samtaler med far og om far som forbilde, har vi fått innblikk i noen av guttenes bilder på maskulinitet. Først og fremst har vi fått innblikk i guttenes forhold til far i forskjellige former og med et mangfoldig meningsinnhold. Det er interessant å se på de forskjellige egenskapene og rollene fedrene tillegges i lys av om de korresponderer med klassiske kjønnsstereotyper, eller om de representerer en endring av disse. Om vi ser på Connells definisjon av kategorien hegemonisk maskulinitet, er det ikke slik at den er en fast størrelse. Likevel knyttes den til en del sentrale egenskaper, som aggressivitet, autoritet og kontroll. Disse egenskapene er stereotypiske bilder på maskulinitet. Connell mener at hegemonisk maskulinitet ikke er en satt karaktertype, men "rather, the masculinity that occupies the hegemonic position in a given pattern of gender relations, a position always contestable"¹⁰⁸. Det er med andre ord ikke gitt at disse stereotypiske maskuline egenskapene regnes som hegemoniske.

En rolle som fremstår som stereotypisk maskulin er mannen som *breadwinner*, eller forsørger. I forrige kapittel koplede vi dette til det islamske begrepet *nafaqa*. Forsørgeransvaret er noe både Saad, Uthman, Ismail og Karim forteller om. Ismail omtaler seg selv som mannen i huset, men med en ironisk undertone. Kanskje er dette et uttrykk for at han forstår denne rollen nettopp som en stereotypi? De andre er dog alvorlige når de forteller om denne rollen, og Uthman fremstår som om han tynges av den. En annen stereotypisk maskulin egenskap som synliggjøres er mannen som autoritetsperson. Radiq forteller at faren har en autoritær holdning ovenfor sønnene. Omran på sin side mener han selv er strengere enn faren, og synes det er problematisk at faren har så liten kontroll over barna sine. Abdel trekker frem sin far som prinsippfast og stødig, begge klassiske maskuline stereotyper.

Som en motsetning til disse stereotypiske bildene på maskuline egenskaper ser vi at mange legger vekt på faren som samtalepartner. Samtalene brukes riktignok som kanal for å utøve autoritet, men flere av guttene påpeker det demokratiske aspektet i samtalene og de følelsesnære temaene. Vi har allerede vært inne på hvordan vi kan se på fedrenes følelsesmessige engasjement i sønnene, som et tegn på en emosjonalisering av menn. Det demokratiske aspektet ved samtalene er interessant fordi ordet demokratisk kan være uventet i denne sammenhengen. Radiq sier at farens hans, sammenliknet med onklene, er den mest

¹⁰⁸ Connell, *Masculinities*, s. 76.

demokratiske fordi han alltid har pratet med sønnene og forsøkt å få dem til å forstå. Kanskje må vi forstå bruken av ordet, nærmere knyttet til konteksten av samtalen mellom meg og Radiq. Jeg er etnisk norsk og kommer for å spørre Radiq, som ikke er etnisk norsk, om hvordan det er å være muslim og mann. Cora Alexa Døving skriver om hvordan enkelte stereotypier i den norske integreringsdebatten, blant annet forteller oss at muslimer som gruppe representerer et annet samfunnssystem og en annen moral¹⁰⁹. Vi kan tenke oss at Radiq føler det blir viktig å kommunisere de demokratiske sidene ved seg og familien, for å vise et annet bilde av muslimer enn det mediene ofte portretterer.

Connell presenterer, som vi så i kapittel 2, hegemonisk maskulinitet som dominerende maskuliniteter blant de som leder samfunnet. Både innenfor områder som politikk, næringsliv og militærvesen. Videre skriver hun at disse maskulinitetene representeres ved noen sentrale trekk eller egenskaper. Connell nevner blant annet viljen til å styre, autoritet og kontroll som slike egenskaper, men også aggressivitet. Alle disse egenskapene er typiske maskuline stereotypier. Problemet med stereotypiene er at de forholder seg til maskulinitet som en fast størrelse. Når vi vet at maskulinitet heller kan beskrives som foranderlig enn som statisk, må vi diskutere om disse stereotypiene kan stå som fasit på hegemonisk maskulinitet. Mitt utgangspunkt er at maskuliniteter er flytende, og jeg ønsker å argumentere for at dette også gjelder for hegemoniske maskuliniteter. Kan vi tenke oss at deler av stereotypien ”den myke mannen” nærmer seg en hegemonisk posisjon?

I det jeg har presentert ser vi på den ene siden klassiske maskuline idealer, mens vi på den andre siden ser fremveksten av myke maskuliniteter. Begge deler kan sees på som muslimske gutters forsøk på å plassere seg i et norsk maskulinitetshierarki, og vi ser forsøk på å distansere seg fra norske stereotypiske bilder av muslimsk maskulinitet.

¹⁰⁹ Døving, *Integrering : teori og empiri*, s. 83.

7 Kropp; styrke, klær og sport

Kroppens betydning for kjønnsidentitet har vært gjenstand for diskusjon i lang tid. For å forhindre et biologisk deterministisk syn på kjønn, har noen forskere og feministiske aktivister valgt å skille mellom kjønn som biologisk fenomen og som sosialt fenomen¹¹⁰. Likeledes er den todelte kjønnsmodellen blitt kritisert for å være biologisk deterministisk, fordi det biologiske kjønn kan bli sett på som mer sant, statisk og naturlig, enn det sosiale kjønn¹¹¹. Imidlertid ser det ut til at vi i vestlig kultur legger stor vekt på kroppens fysiske egenskaper, når vi konstruerer kjønnsidentitet¹¹². Dette fremstår som viktig også i mitt utvalg. Flertallet av informantene omtaler de kroppslige egenskapene som noe av det viktigste ved deres maskulinitet. For mange virker penis som den viktigste forskjellen fra kvinner, samtidig som styrke trekkes frem som et typisk maskulint trekk.

Connell skriver at ”sann maskulinitet”, blir sett på som et derivat av mannens kropp blant annet av enkelte jungianske psykoterapeuter og sosiobiologer med flere, enten ved at kroppen *fremmer* handling, eller *forhindrer* handling¹¹³. Den ”sanne mannen” er voldelig fordi kroppen hans fremprovoserer vold, og han er lite omsorgsfull som en følge av naturlig mangel på empati. Denne oppgaven føyer seg inn i rekken av konstruktivistiske forståelser av maskulinitet, heller enn en form for essensialisme. Det kan like fullt fremstå som om mange av guttene i utvalget mitt har et noe mer essensialistisk syn på kjønn, som kan korrespondere med Connells fortelling om den stereotypiske ”sanne mannen”. Det er verd å merke seg at informantene ofte skifter mellom å vise til fysiske egenskaper og sosiale fenomener som

¹¹⁰ Det engelskspråklige skillet mellom *sex* og *gender* ble i følge Toril Moi tatt i bruk av psykologer som Robert Stoller, på 1960- og 1970- tallet, og videreført av politiske feminister som Gayle Rubin (Toril Moi, *Hva er en kvinne?: kjønn og kropp i feministisk teori*, 2. utg. (Oslo: Gyldendal, 2005), s. 41-46.) Til tross for at vi ikke lenger kan vise til mange forskere som opererer med et skille mellom biologisk og sosialt kjønn, uten å kritisere eller problematisere begrepene, har de en sentral plass i kjønnsforskningen gjennom nettopp denne kritikken. Se for eksempel Judith Butler, *Gender trouble: feminism and the subversion of identity* (New York: Routledge, 1999)., Donna J. Haraway, *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature* (London: Free Associations Books, 1991). Eller Moi, *Hva er en kvinne?: kjønn og kropp i feministisk teori*.

¹¹¹ *Hva er en kvinne?: kjønn og kropp i feministisk teori*, s. 53.

¹¹² Connell, *Masculinities*, s. 52.

¹¹³ *Masculinities*, s. 45.

forskjeller mellom menn og kvinner. For guttene er kroppen i alle tilfeller viktig, både som maskulint utgangspunkt, og som identitetsmarkør i bredere forstand. I dette kapittelet vil vi se på noen av de kroppslige sidene ved det å være mann, som opptok flere av informantene.

7.1 Styrke som maskulint ideal

I samtalene med informantene var det fysisk styrke, ved siden av det å ha en penis, som flest ganger ble trukket frem som maskulin egenskap. Informantene pratet om hvordan menn må være sterke, for å kunne forsvare seg, eller for å klare enkelte typer yrker. Radiq forteller blant annet om hvordan menn er de eneste som kan bli marinejegere, fordi de er sterkere og tåler mer enn kvinner. Styrke ble også trukket frem som en viktig maskulin form for estetikk. Både den funksjonelle, og den estetiske styrken kan bli brukt som maktmidler. Slik sett kan styrken uttrykke hegemonisk maskulinitet.

Da Radiq og jeg pratet om hvordan det er å være ung mann i Oslo i dag, og hva det vil si å være mann, sier han følgende:

Radiq: Selvfølgelig skal man ikke være skikkelig svak og pinglete. Å være mann er å være barsk. Å være litt, ikke aggressiv, men ha litt fysisk styrke i tillegg. (...) Man skal ha fysisk styrke, men du skal ikke gå å sloss. Man skal liksom ikke være feminin, man skal ikke være skikkelig gay.

Dette er en kommentar som er representativ for mange av informantene mine. Det er særlig tre punkter som gjentas hos de forskjellige guttene. Først og fremst er det viktig at menn er sterke og barske. Videre er det mange av guttene som er opptatt av at styrken skal være der, men at den ikke dermed innebærer at man skal være aggressiv. Styrken er tilstede for å kunne beskytte seg mot andre aggressive menn, eller for å kunne utføre krevende fysiske oppgaver. Det tredje punktet som flere av guttene var opptatte av, var å skille den sterke mannen fra det feminine, og for flere også fra homofile. Omran forteller om noe liknende:

Omran: Du skal ikke være puslete og sånn, men jeg tror ikke det der med fysisk styrke og sånn, det kommer an på da, om du er en ordentlig mann så skal du være voksen, løfte folk rundt deg og ha respekt. Men nå, jeg føler ungdomsmiljøet i Oslo er sånn generelt at hvis du er mann så skal du være den som sloss, den som hooker opp med flest jenter. Hvis du begynner å gå med trange jeans og sånn, da er du fort en, ja hehe [Ved hjelp av en håndbevegelse med knekk i håndleddet, viser Omran til tidligere i samtalen da vi snakket om homofile].

Det kan se ut som at idealet om ikke å være aggressiv, kommer som en reaksjon på aggressiviteten Omran og andre ser i ungdomsmiljøet i Oslo. Flere av informantene påpekte at det er en del vold blant unge i Oslo, men at islam forhindrer dem fra å være voldelige eller aggressive. Det kan tenkes at noe av årsaken til at de er opptatt av islam som en voldsforhindrende religion, kan være mediene og majoritetssamfunnets fokus på islam som voldsforherligende. Dette temaet diskuterte vi grundigere i kapittel fem, og vi skal nøye oss med å ha det i bakhodet i denne sammenhengen. Når Bilal og jeg snakker om hvordan det å være muslim påvirker relasjonen til andre, sier han: ”Jeg tenker at alle muslimer er brødre, generelt alle mennesker egentlig. Jeg prøver å være så snill som mulig. Jeg føler alle er brødre, og vi skal ha et godt bånd da. Jeg føler ikke at man bør krangle med noen.” At islam hindrer dem fra å være voldelige, er et inntrykk jeg får fra Omran og Radiq også. De aggressive og voldelige handlingene, som i følge enkelte psykologer og sosiobiologer *fremmes* av den mannlige kroppen, blir i dette tilfellet korrigert av guttenes ideer om islam.

Både i samtaler med informantene, og gjennom observasjoner på skolen, kommer en skepsis til homofile¹¹⁴ tydelig frem. Det fremsto ofte som om informantene så på homofile

¹¹⁴ Verken i samtaler med informantene eller i denne oppgaven er seksualitet generelt eller homoseksualitet spesielt et sentralt tema. Det er imidlertid et tema som burde undersøkes nærmere. Det er interessant både fordi homofil praksis historisk sett har vært tydelig tilstede i deler av den muslimske verden (Stephen O. Murray og Will Roscoe, "Introduction," i *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*, redigert av. Stephen O. Murray og Will Roscoe (New York: New York University Press, 1997), s. 6.) samtidig som normativ islam har fordømt homofili, blant annet med utgangspunkt i historien om Lot og byen Sodoma (Jim Wafer, "Mohammad and male homosexuality," i *Islamic homosexualities: culture, history, and literature.*, redigert av. Stephen O. Murray og Will Roscoe (New York: New York University Press, 1997), s. 87-88. Dag Øistein Endsjø, *Sex og religion: fra jomfruball til hellig homosex* (Oslo: Universitetsforlaget, 2009), s. 106-07.) Dag Øistein Endsjø argumenterer for at deler av de muslimske områdene er blitt mer restriktive overfor homofile i møte med vesten. Slik sett er fundamentalistisk homoforfølgelse, gjennom så vel post-revolusjons Iran som Talibans Afghanistan, en moderne utvikling (*Sex og religion: fra jomfruball til hellig homosex*, s. 127 og 30.)

som menn med få maskuline trekk. Det kan med andre ord, se ut som om de ikke er så opptatt av seksualiteten per sé, men heller av mangelen på en tilstrekkelig iscenesettelse av heteromaskulinitet. Radiq sier, som vi ser over: ”Man [menn] skal ikke være feminin, man skal ikke være skikkelig gay.” Her kobles mannlig femininitet med homofili. Connell skriver om hvordan distanseringen fra femininitet, og sammensmeltningen av femininitet og homofili, begge er klassiske hegemoniske mekanismer¹¹⁵. De er, beviste eller ubeviste, metoder for å undertrykke andre menn og kvinner med det mål å få større makt selv. I en norsk kontekst kan det også, slik Åse Røthing gjør, argumenteres for at minoritetsungdom bruker negative holdninger til homofile som en avstandsmarkør, vekk fra ”det norske” eller vekk fra skolens middelklasseverdier¹¹⁶. Ofte fremsto det som viktig for noen av guttene å påpeke at de selv ikke kunne knyttes til homofili. Omran, som påpekte at det å ha på seg trange bukser betyr at du er homofil, hadde for eksempel på seg vide bukser. Det å ha store muskler, kan også tolkes som en strategi for å distansere seg fra homofili og femininitet.

Skillet mellom de funksjonelle sidene ved styrke, og de estetiske sidene, er ikke nødvendigvis klart. Det er imidlertid mange som snakker om styrke som noe relatert til utseende. I en samtale om trening sier Abdel: ”Jeg pumper for å se bra ut da.” Og Ismail forteller om hvordan han ser opp til en bekjent blant annet på grunn av en god fysikk: ”Det er mange jeg ser opp til, (...) En av storebrødrene til vennen min, han ser jeg opp til. Han trener, han har ganske bra fysikk og sånt. Han har vært æresstudent, og han er tannlege nå. Jeg ser opp til han fordi han gjør det så bra i livet liksom.” Her ser vi at en veltrent kropp er med på å gi et uttrykk for at storebroren til vennen til Ismail gjør det bra i livet.

Det er tydelig at det å være stor og sterk er viktig for mange av informantene, og at det er mange av dem som trener, blant annet for å bygge muskler. Disse eksemplene på at guttene bygger kroppen sin kan være med å illustrere vanskelighetene rundt diskusjonen med å skille biologisk fra sosialt kjønn. Guttenes fokus på kropp og muskler, kommer av en tanke om at styrke er en maskulin egenskap. Slik kan vi si at kroppen deres er et produkt av en sosial konstruksjon. Imidlertid er det mange mulige årsaker til at styrke er et maskulint ideal, og kanskje er det at menn lettere bygger muskler enn damer en av årsakene til dette. Det kraftige skillet mellom sosialt og biologisk kjønn, kan i alle fall sies å være problematisk.

¹¹⁵ Connell, *Masculinities*, s. 78-79.

¹¹⁶ Åse Røthing, ”Marginaliserte maskuliniteter, disiplinerte jenter og rådvillige lærere,” *Tidsskrift for ungdomsforskning* 7, no. 1 (2007): s. 46.

Feministen Susan Faludi mener at menn i vesten er i en postmoderne krise. Idealet om den hardtarbeidende industriarbeideren er ikke lenger aktuelt, og hun mener vi beveger oss mot en ny type maskulinitet hun kaller ”ornamental manhood”. Dette er menn som er opptatt av å vise seg frem, og maskulinitetene kjennetegnes ved aggressivitet og seksuell utstråling¹¹⁷. Denne teorien virker treffende, da kroppens muskler og styrke er et viktig ”ornament”, for informantene. På den andre siden er informantene opptatt av å holde aggressiviteten tilbake. Samtidig er de opptatt av styrke som et forsvar mot andre aggressive menn. Fokuset på utseende, gjennom muskler og trening, og ved klær og hårprodukter, får den seksuelle utstrålingen til å fremstå som viktig. Likevel er flere av guttene opptatt av at de som muslimer ikke kan ha sex før ekteskapet. Radiq sier for eksempel at: ”I Norge skal man ha flest jenter. Som muslim hooker jeg ikke opp med tre eller fire forskjellige jenter hver uke, haha.” På samme måte som islam ser ut til å korrigere den ”naturlige” maskuliniteten vi var inne på tidligere, kan det med andre ord se ut som islam også er med på å korrigere noen av de aggressive og seksuelle sidene ved det Faludi omtaler som ”ornamental manhood”. Guttenes ideer om islam er med på å påvirke maskuliniteten deres i retning vekk fra det aggressive og det seksuelt praktiserende.

7.2 Klær

I sitatet fra Omran, ser vi at han knytter klær til maskulinitet, og i dette tilfellet til homofili. Informantene prater om klær som viktige elementer i en identitet. Ismail bruker klær som et eksempel på at forskjellene mellom kjønnene er små i Norge:

Ismail: Det blir mindre og mindre forskjeller da, men det er vel forskjellig. I Norge er det ikke forskjeller. Om menn vil, kan de kle seg som kvinner og kvinner kler seg ganske mye som menn, med jeans og sånt. Det er bare rart hvis menn bruker kjoler og sånt da. Jeg har ikke noe i mot det, men jeg synes ikke det kommer til å se så bra ut heller da.

¹¹⁷ Susan Faludi, *Stiffed: the betrayal of the modern man* (London: Chatto & Windus, 1999), s. 133-40, .

For mange av guttene, som for Ismail, er det viktig å påpeke at folk kan gjøre hva de vil, at det ikke er opp til dem å dømme. Likevel ser vi her at Ismail ikke synes det ser bra ut med kjoler på menn. Bilal har det samme problemet med det han anser som korrekt muslimsk bekleddning. Det passer ikke inn i den kulturelle kodeksen for hvilke klær man skal gå med.

Bilal: En muslim skal gå kledd sånn og sånn. Det vil si at han skal dekke seg selv sånn at man ikke kan se, til hit [peker mot anklene], eller at det er stramt her [peker mot knærne] da. Og hvis du ser i den moderne verden i dag da, så er det ikke så mange som går med kappe som går ned til dit. Du skiller deg ut hvis du går sånn liksom. Så for å si det sånn så kan det bli flaut. Alle går med mote og sånt, og så kommer du gående med en stor kappe til beina. Du føler deg litt sånn alene. (...) hvis vi sier for eksempel Saudi Arabia, der er det mye lettere å gå sånn [enn her i Norge].

Både Bilal og Karim gir inntrykk av at de har litt dårlig samvittighet fordi de velger å gå i moteriktige klær istedenfor det de ser på som korrekt muslimsk klesdrakt. Men Bilal forteller at det er vanskeligere å være muslim i et ikke-muslimsk land, og at belønningen fra gud derfor blir større. At det er så vanskelig, gjør det mindre viktig, mener han. ”Det står i Koranen at man får mer belønning, for folk som er i andre land som ikke er muslimske. (...) hvis du gjør de riktige tingene i et sånt land, får du mer belønning for det. Det heter *ajr*. ”

Selv om guttene er opptatt av at folk skal kunne velge selv, er det tydelig at de alle sammen velger å forholde seg til det gjeldene motebildet. Bilal og Karims bilde av passende muslimsk klesdrakt vinner ikke frem. Hvordan guttene kler seg er så viktig for deres identitet at det veier tyngre enn de religiøse reglene og tradisjonene omkring klær. Deres maskuline dragning i retning av ”ornamental manhood” påvirker således deres forhold til islam og klær.

7.3 Sport og idrett

For nordmenn flest vil det ikke være overraskende at flertallet av informantene har tilknytning til en sport eller idrett, eller at fotball er den som er vanligst. Det kan likevel være interessant å se på deres sportslige aktiviteter i lys av Connells teori om maskuliniteter som et hierarkisk og relasjonelt fenomen.

Connell skriver at sport og idrett har blitt toneangivende for maskulinitet i massekulturen. For å være en god idrettsutøver, må du beherske både fysiske og sosiale oppgaver. Hun legger vekt på hvordan den institusjonelle organiseringen av idretten fungerer som forsterker av det patriarkalske systemet¹¹⁸. Idretten er som oftest organisert i hierarkier, hvor de beste lagene og utøverne får mest oppmerksomhet. Slik får atletiske menn forrang foran mindre atletiske menn. Samtidig er idretten som regel kjønnsdelt, enten ved at kvinner blir holdt utenfor ved hjelp av kjønnssegregerte idrettsgrener, eller ved at menn ofte er sterkere og raskere og på denne måten utklasser kvinnene.

For Yasir fremstår sport og idrett som veldig viktig. Han har drevet med både fotball og forskjellige kampsporter, og ser på seg selv som en atletisk person. Som et eksempel på hvor viktig sporten er for ham, kan vi se hvordan han forklarer det gode forholdet til faren gjennom deres felles fotballinteresse: ”Jeg har hatt veldig bra kontakt med han [faren], for vi er begge svært engasjerte fotballfans. Han har selv spilt fotball, men har hatt problemer med knær og sånt, og jeg har selv spilt fotball siden jeg var fem år.” Senere i samtalen spør jeg han om han synes det er fint å være mann.

Yasir: Jeg synes det er egentlig veldig deilig å være mann, for jeg har drevet med mye forskjellige idretter, jeg er veldig atletisk sånn sett. Jeg synes egentlig det er lettere å være mann på den måten. Jentene vil ha det slik at det er likt [styrke og hurtighet er likt for jenter og gutter], men det er jo sånn at guttene har litt [bedre] fysiske ferdigheter. Det er jo sånn når det gjelder gymkarakter og sånn også, jentene får det litt enklere. Jeg har drevet med kampsport og sånt også, synes det er fint å være gutt på den måten. Jeg hadde ikke fått gjøre det hvis jeg var muslimsk jente. Da hadde det

¹¹⁸ Connell, *Masculinities*, s. 54.

ikke blitt sett på som ordentlig, i hvert fall kampsport. Lillesøstra mi spiller håndball. Vi har det litt annerledes.

Vi ser at det er viktig for Yasir med sport og idrett. Han knytter det å være atletisk og sportslig til maskulinitet. Som Connell var inne på, ser vi at også Yasir er opptatt av skillet mellom jenter og gutter når det kommer til sport. På den ene siden er gutter mer atletiske, raskere og sterkere enn jenter. På den andre siden kan vi se at han skiller mellom idretter som passer for gutter og idretter som passer for jenter. Kampsport er i følge Yasir en guttesport, mens det virker som håndball passer for jenter. Det er interessant å merke seg at det Connell ser på som iboende mekanismer i det hegemoniske patriarkatet, forklarer Yasir til dels med det å være muslim. Hadde han vært muslimsk jente, sier han, ville han ikke kunnet drive med kampsport. På dette punktet kan vi si at Yasirs opplevelse av forskjellige sportslige muligheter for muslimske jenter og gutter, støtter opp under typiske hegemonisk maskuline mekanismer.

Karim er en annen som fremhever sport som sentralt for ham. Da vi snakket om forbildene hans, trakk han frem flere fotballspillere med Iker Casillas Fernández som den viktigste. Casillas er kapteinen på Real Madrid, en klubb som FIFA¹¹⁹ har kåret til det 20. århundres mest suksessrike. Karims største forbilde er med andre ord den ledende spilleren på et av verdens beste fotball-lag, et utmerket eksempel på et hegemonisk maskulint ideal. På spørsmål om hva som var viktigst i livet hans, sa Karim:

Karim: Jeg tar med islam og fotball egentlig. (...) Det er islam, men de blander seg når jeg spiller. Når jeg spiller fotball blir jeg sånn, Gud hjelp meg, liksom, skjønner du? (...) Islam er liksom i alt. Og fotball hjelper deg faktisk i islam, det holder deg unna fest og dumme ting. Hvis du går på fest blir du dårligere fotballspiller, det sier seg selv.

¹¹⁹ FIFA er et internasjonalt Fotballforbund som blant annet er arrangør av verdenscupen i fotball.

Både fotball og islam er viktige for ham, og han føler ikke at han trenger å skille det ene fra det andre. Når han spiller, ber han gud om hjelp til å spille godt. Når han ikke spiller hjelper fotballen han til å unngå å drikke alkohol. Slik har fotballspillingen og islam de samme interessene. Karim ønsker å bli profesjonell fotballspiller. Han føler at islam hjelper han til å bli en bedre utøver, og vi kan si at islam bidrar til å fremme de sportslige sidene ved Karim. En annen måte å si dette på er at islam bidrar til å fremme en side ved maskuliniteten hans, som er typisk for hegemoniske maskuliniteter.

Som Karim, har også Saad inntrykk av et tett forhold mellom islam og trening. Han forteller om tider av livet hvor han ikke har hatt det så bra. Da har islam og trening vært med på å hjelpe han ut av depresjonen.

Saad: Jeg hadde en periode da jeg gikk langt ned. Da var det mer sånn at jeg ble mer religiøs og sånt. Og så begynte jeg å trene og alt slik, og alt gikk opp igjen. Forskjellen er at i ettertid husker jeg hvordan religionen hjalp meg da. Jeg har blitt mer religiøs med tiden.

Først gikk han til islam og fikk hjelp, og deretter begynte han å trene. Og slik ble alt bedre. Det er slående hvordan guttenes ideer om islam og trening er knyttet sammen, men også hvordan både religionen og treningen fremstår som viktige deler av guttenes liv og deres maskulinitet.

7.4 Islam og maskulinitet, gjensidig korreksjon

Kroppen trer frem som en betydningsfull bærer av kjønnsidentitet. Gjennom klær og pumping av muskler blir den bærer av noen estetiske aspekter ved det å være mann. Gjennom musklenes virke, både i idrett og arbeid, blir den bærer av noen funksjonelle aspekter ved den samme kjønnsidentiteten. På noen områder ser vi at guttenes ideer om islam er med på å korrigere sider ved maskuliniteten deres. De korrigeres vekk fra aggressive og voldelige handlinger, og vekk fra seksuell praksis før ekteskapet. Deres ideer om en muslimsk livsstil uten alkohol og sigaretter, er med på å bidra til at sport er en naturlig hobby og livsstil. Slik korrigeres de i retning av hegemoniske maskuline miljøer. Samtidig ser vi at omtanken rundt egen identitet, gjennom klær og mote, er med på å korrigere noen av guttenes forhold til islam.

8 Avslutning

Denne oppgaven har hatt som mål å undersøke noen unge muslimske menns forestillinger om maskulinitet. Den har også sett på noen av sammenhengene mellom informantenes forestillinger om maskulinitet og deres oppfatninger av islam. Hovedfokuset har vært på to problemstillinger:

1. Hvordan forholder informantene seg til et hierarkisk maktforhold mellom maskuliniteter, sett i lys av Connells teori fra 1995 omkring hegemonisk maskulinitet? Hvordan påvirker informantenes minoritetsposisjon deres forestillinger av maskulinitet?
2. Hvordan påvirker informantenes forståelse av islam deres forestillinger om maskulinitet?

Gjennom arbeidet med disse problemstillingene er noen av strukturene og prosessene som påvirker maktforholdet mellom dem jeg har snakket med og samfunnet rundt dem, blitt tematisert. Videre har denne oppgaven vært med på å gi noen unge muslimske menn en stemme. Dette er en stemme som ofte ikke blir hørt, tross en aktiv samfunnsdebatt omkring muslimske menn og deres religion, så vel som deres kjønnspraksis.

Mange av informantene har vært opptatt av forskjeller mellom egen gruppe og majoritetssamfunnet; kulturelle, språklige og etniske, så vel som religiøse forskjeller. Annerledesheten fra majoritetssamfunnet har tidvis fremstått som en viktig faktor for påvirkning av informantenes maskuliniteter. Et godt eksempel på dette, og et viktig funn i oppgaven, er Yasirs ønske om en kone med samme kulturelle og språklige bakgrunn som familien hans. Han forteller at han selv ikke behersker språket så godt, og at han derfor har problemer med å kommunisere med enkelte av de eldre familiemedlemmene. Ønsket om en kone med samme språk som storfamilien, kan således være for å opprettholde kontakten med familien. Samtidig ser vi at dette er med på å opprettholde de patriarkalske strukturene som allerede er i familien, ved at konen knyttes til det familiære.

Vi har fått innblikk i mange prosesser som bidrar til guttenes maskulinitetsforestillinger. Enkelte prosesser har vi kunnet knytte særskilt til islam. Imidlertid er mange av prosessene ikke særegne for muslimer. For eksempel har vi sett at informantene tegner et bilde av fedrene sine, som passer inn i Herz og Johannsons teori om nordiske fedre. De skriver at nordiske fedre utvikler seg til å bli mer emosjonelt tilstede og kompetente i forholdet til barna sine. Vi har også sett at mange av informantene passer godt inn i deler av Susans Faludis bilde på en ny form for vestlig maskulinitet som hun kaller *ornamental manhood*. Denne dualismen mellom påvirkning fra majoritetssamfunnet og påvirkning fra minoriteter, gjør at guttenes maskuliniteter ofte er uttrykk for en *integrert plural identitet*.

8.1 Marginaliserte maskuliniteter?

Gjennom oppgaven har jeg tematisert en spenning mellom minoritet og majoritet. Mange av guttene ser på seg selv som norske, men opplever likevel å ikke bli sett på som helt norske av mennesker rundt dem. Et eksempel er når Yasirs arbeidsgiver som nevnt ber ham bytte navn til Jakob i jobbsammenheng. Andre eksempler er Karims følelse av aldri helt å være hjemme, eller Uthman som ble utestengt fra det sosiale miljøet på en skole han gikk på fordi han var utlending. Alle disse formene for utestengelse og diskriminering stemmer overens med Connells kategori marginaliserte maskuliniteter. Det er i forholdet til mer dominerende former for maskulinitet guttene blir utestengt og diskriminert.

Det er imidlertid mange sider ved guttenes forståelse av maskulinitet som ikke umiddelbart fremstår som koblet til et forhold mellom majoritet og minoritet, eller som koblet til forholdet mellom hegemoniske former for maskulinitet og marginaliserte former for maskulinitet. Det er også noen sider ved deres forhold til maskulinitet som heller preges av å være dominant eller til og med hegemonisk, enn underordnede og/eller marginaliserte. Et eksempel på det er guttenes interesse for, og ivrige deltagelse i sport og idrett. Også mange av guttenes utdannelsesplaner, særlig fokuset på økonomi, kan sees på som uttrykk for dette. I følge Connell er ikke dét uvanlig for marginaliserte maskuliniteter. Enkelte individer kan innlemmes i de hegemoniske maskulinitetenes rekker, men det vil alltid skje som en følge av

den dominerende gruppens autorisasjon, og det vil sjelden bidra til å bedre den marginaliserte *gruppens* status¹²⁰.

Slik sett er det ikke problematisk å si at guttenes maskulinitetsforestillinger kan kategoriseres som marginaliserte. Likevel vil jeg hevde at en entydig fremstilling av guttenes maskulinitetsforestillinger som marginaliserte, gjør at vi går glipp av forståelser rundt viktige deler av guttenes livsverdener, også som kjønnete individer. Slik jeg oppfatter Connells modell omkring maskuliniteters hierarkiske relasjoner, er den best egnet til å forklare kjønnehierarkier på samfunnsmessig nivå. Connells sentrale eksempler på menn med hegemoniske former for maskulinitet er samfunnets ledere og idoler, som politikere, toppledere i næringslivet og idrettsutøvere. Også informantene er opptatt av disse nasjonale og globale samfunnsnivåene. Men den største delen av livene deres dreier seg likevel om det hverdagslige livet på skolen, og sammen med venner og familie.

På en skole med et stort antall minoritetsungdom og elever med mange forskjellige etnisiteter og religiøse overbevisninger, vil bildet av hierarkiske relasjoner mellom gutter nødvendigvis være annerledes enn i samfunnet ellers hvor mangfoldet er langt mindre. Det kan likefremt være at annerledesheten som i følge Connell marginaliserer, i informantenes nære sosiale sfære på skolen og i familien heller bidrar til dominans. Et eksempel på hvordan annerledesheten og islam fungerer som en styrke, så vi i kapittel fire. Her forteller Uthman at han tidligere gikk på en skole hvor han ble mobbet fordi han var annerledes, men da han skiftet skole ble han tatt godt i mot. Uthman forklarer den gode mottagelsen med at det var så mange muslimer der. Det å være muslim var altså en marginaliserende faktor på den første skolen hans, men fungerte som en styrke på den nye skolen.

Oppgaven har presentert mange av informantenes strategier for å unngå marginalisering. En av strategiene som fremsto som viktigst var samhold blant elevene. Flere av guttene var opptatt av å danne samhold med andre muslimer. Det var imidlertid ikke det religiøse samholdet, i form av samtaler om islam eller felles bønn, som ble trukket frem som viktig. Det var heller en tanke om muslimer som brødre, og en muslimsk tanke om menneskeverd og varme, som så ut til å være det primære. Det kan se ut som at denne felleskapstanken, kombinert med det høye antallet minoritets elever på skolen, har ført til at guttene minsket marginaliseringen av seg i skolesammenheng og sammen med venner. Flere

¹²⁰ Connell, *Masculinities*, s. 80-81.

av guttene var også opptatt av at de hadde venner fra forskjellige kulturer og religioner, og det ser ut som internasjonalitet og det å ha en integrert plural identitet¹²¹ blir assosiert med skolens dominerende maskuliniteter.

Det var en tendens at informantene distanserte seg fra ”norske” former for maskulinitet, for eksempel ved å ha forbilder fra andre land eller ved å trekke frem religiøse begrunnelser for kjønnsforskjeller. Likevel var det store forskjeller på hvilken grad guttene gjorde dette. Vel så ofte så vi at de forsøkte å distansere seg fra vestlige stereotyper av muslimer, gjennom for eksempel å eksplisitt fordømme grupper som *profetens ummah*, eller ved å trekke frem Muhammeds menneskekjære sider. Denne distanseringen fra stereotypiske bilder av muslimer, kan sees på som en strategi for å unngå marginalisering.

I kapittel fire så vi at noen av guttene var skeptiske til religiøse autoriteter. Noen begrunnet dette med at det var ”mye rart der ute”, blant annet med en henvisning til Taliban. Slik blir et av utfallene av strategiene for å unngå marginalisering, å bevege seg vekk fra deler av den institusjonaliserte religionen. Omran forteller blant annet at han vil lese Koranen på norsk, for å kunne tolke den selv, og slik slippe å ha religiøse ledere som mellomledd mellom seg og Gud.

8.2 Informantenes forståelser av islam påvirker forestillinger om maskulinitet

Vi har sett mange eksempler på hvordan informantenes forståelser av islam har påvirket deres forestillinger om maskulinitet. Enkelte av guttenes forestillinger om maskuline egenskaper og enkelte maskuline forbilder er tett knyttet til islam. Ansvar og rasjonalitet ble trukket frem som viktige egenskaper for menn, og trofasthet ble trukket frem som en viktig egenskap for kvinner. Alle disse egenskapene blir i oppgaven understøttet av forskjellige begreper fra normativ islam som *nafaqa*, *qawama* og *zina*. Vi kan se at tanken om *nafaqa*, eller mannens økonomiske ansvar for familien og kvinnen, er et argument for *qawama*, mannens autoritet over kvinnen. Både *nafaqa* og *qawama* understøttes av en tanke om at mannen innehar en form for rasjonalitet som kvinnen ikke har. *Zina* er på sin side sharias lov mot

¹²¹ Jamfør Sissel Østbergs begrep som jeg har omtalt tidligere

utenforekteskapelig sex, og skal sikre kvinnens trofasthet, og slik det rene slektskapet. Disse tre islamske konseptene er altså med på å sette fokus på noen viktige kjønnete egenskaper. Felles for alle egenskapene er imidlertid at fokuset på dem ikke er særegent for muslimer. Vi har sett at ansvar og rasjonalitet er stereotypiske bilder på maskulinitet også i vesten. Samtidig er menns ønske om å kontrollere kvinners seksualitet, i følge Horney, et typisk trekk ved menn som gruppe, uavhengig av geografisk eller religiøs tilhørighet. Islam blir således en pådriver for guttenes stereotypiske forestillinger av maskuline egenskaper.

Profeten Muhammed har, ikke overraskende, fremstått som et sentralt forbilde for guttene. Først og fremst har de trukket frem Muhammeds egenskaper som tolerant, kjærlig og sjenerøs. Som vi har diskutert tidligere kan dette blant annet være en reaksjon på stereotyper av muslimer som sneversynte og kvinneundertrykkende voldsmenn. Like fullt er det tydelig at disse egenskapene er viktige for guttene. Som nevnt fortalte Bilal blant annet: ”Han [profeten] var så sjenerøs og snill, og jeg prøver å være det.” Med andre ord er guttenes forståelser av Muhammed og islam med på å påvirke deres maskulinitet i en retning av myke og menneskekjære egenskaper. Dette kan sees på som en motsetning til de egenskapene vi omtaler som stereotypisk maskuline, og som også er typiske for hegemoniske maskuliniteter. De negative stereotypiene av islam kan i denne sammenhengen altså indirekte eller direkte bidra til et mykere mannsideal hos guttene. På samme måte fremstår guttenes forestillinger om fars ansvar for å føre religionen videre som noe som trekker maskulinitetene deres i en mykere retning. Gjennom et slikt ansvar blir den emosjonelle kontakten med barna et viktig aspekt for fedrene. Dette korresponderer også med Herz og Johanssons funn som tilsier at det foregår en emosjonaliseringsprosess blant fedre i Norden generelt. Vi har også vært inne på hvordan guttenes forståelse av islam som en fredelig religion, er med på å forhindre dem fra å være med på voldsbruken og aggresjonen de opplever i deler av Oslos ungdomsmiljø.

Undersøkelsene rundt informantenes forestillinger om maskulinitet, og hvordan islam påvirker disse forestillingene, har også avdekket noen områder hvor guttenes forestillinger om maskulinitet har påvirket deres religiøse liv. Guttene selv har imidlertid ikke eksplisitt fortalt om dette. Det kan tolkes som et uttrykk for at islam for guttene er noe grunnleggende sant. Like fullt har jeg som utenforstående sett enkelte områder hvor påvirkningen også har beveget seg i den retningen. Klær har for eksempel fremstått som viktig for guttenes følelse av maskulinitet. Tidligere skrev jeg om Karim og Bilal som velger å gå i moteriktige klær heller enn å bruke det de ser på som korrekt muslimsk klesdrakt. Om de hadde bodd i et muslimsk

land, mener de saken hadde vært en annen. Deres forestillinger om maskulin identitet knyttet til klær er således med på å påvirke deler av deres iscenesettelse av islam. Vi har også sett at de maskuline idealene om å drive med lagidrett, har hjulpet mange av guttene til å følge islams forbud mot alkohol og sigaretter. Det viktigste funnet med tanke på guttenes maskulinitetsforestillinger som påvirkningsfaktor for deres religiøse liv, er likevel knyttet til guttenes marginaliserte status som et mulig utgangspunkt for en indre endringsprosess i europeisk islam. Jeg har argumentert for at guttene som en reaksjon på offentlighetens stereotypier av muslimer, trekker frem noen maskuline egenskaper hos Muhammed som er knyttet til ”den myke mannen”. Videre har jeg argumentert for at dette kan sees som en del av de indre endringsprosessene i europeisk islam. Paradoksalt nok kan vi si at gjennom majoritetssamfunnets marginalisering av unge muslimske menn, er det mulig det innenfor deler av europeisk islam vokser frem et mykere mannsideal.

Jeg vil avslutte oppgaven med et sitat av Bilal. Det er fremtidsrettet og optimistisk, slik jeg opplever gutter flest i den alderen. Og det står for en holdning som var gjennomgående for de fleste informantene i undersøkelsen.

Bilal: Jeg har lyst til å bo i Norge. Jeg har lyst til å se hvordan det utvikler seg, og jeg har lyst til å være en del av utviklingen også. (...) De fleste ser på islam på feil måte da, de ser på oss som terrorister. Religionen vår baserer seg på kjærighet og omsorg.

Litteraturliste

- Alver, Bente Gullveig og Ørjar Øyen. *Forskningsetikk i forskerhverdag : vurderinger og praksis*. Oslo: Tano Aschehoug, 1997.
- Bangstad, Sindre. "The morality police are coming! Muslims in Norway's media discourses." *Anthropology Today* 27, no. 5 (2011): 3-7.
- Berg, Einar. *Koranen*. 7. opplag utg. Oslo: Universitetsforlaget, 2008.
- Butler, Judith. *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge, 1999.
- Cleveland, William L. *A history of the modern Middle East*. Boulder, Colorado: Westview Press, 2004.
- Connell, R. W. *Masculinities*. 2. utg. Cambridge: Polity Press, 2005.
- Connell, R. W. og James W. Messerschmidt. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept." *Gender & Society* 19, no. 6 (December 1, 2005): 829-59.
- Din, Tusdiq 2013. *Fasting and football. How do top-flight Muslims cope?* The Independent 2011 [siteret 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://www.independent.co.uk/sport/football/news-and-comment/fastig-and-football-how-do-topflight-muslims-cope-2342187.html>.
- Dorsey, James M. . 2013. *Mideast buying spree changing European football* [Nett-avis]. Hürriyet Daily News 2012 [siteret 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://www.hurriyetdailynews.com/mideast-buying-spre-ehanging-european-football.aspx?pageID=238&nID=18831&NewsCatID=364>.
- Døving, Cora Alexa. *Integrering : teori og empiri*. Oslo: Pax, 2009.
- . "'Pressens mørkemenn/troens tjenere" - posisjon og selvforståelse blant sunni-muslimske imamer." I *Religiøse ledere : makt og avmakt i norske trossamfunn*, redigert av Cora Alexa Døving og Berit Thorbjørnsrud. Oslo: Universitetsforl., 2012.

- Døving, Cora Alexa og Siv-Ellen Kraft. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget, 2013.
- Endsjø, Dag Øistein. *Sex og religion: fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget, 2009.
- Eriksen, Ingunn Marie. "Young Norwegians : belonging and becoming in a multiethnic high school." PhD dissertation, Department of Culture Studies and Oriental Languages, Faculty of Humanities, University of Oslo, 2012.
- Faludi, Susan. *Stiffed: the betrayal of the modern man*. London: Chatto & Windus, 1999.
- Gerami, Shahin. "Islamist masculinity and muslim masculinities." I *Handbook of studies on men & masculinities*, redigert av Michael S. Kimmel, Jeff Hearn, R. W. Connell og Øystein Gullvåg Holter. Thousand Oaks, California: Sage, 2005.
- Hallaq, Wael B. *An introduction to Islamic law*. Cambridge ; New York: Cambridge University Press, 2009.
- Haraway, Donna J. *Simians, cyborgs, and women: the reinvention of nature*. London: Free Associations Books, 1991.
- Herz, Marcus og Thomas Johansson. *Maskuliniteter : kritik, tendenser, trender*. Malmø: Liber, 2011.
- Hinnells, John R. *The Routledge companion to the study of religion*. 2nd utg. London ; New York: Routledge, 2010.
- Jacobsen, Christine M. *Tilhørighetens mange former : unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax, 2002.
- Jevnesveen, Henriette. "Toleranse og fellesskap : en kvalitativ studie av en ungdomsklubb på Oslo Øst." Masteroppgave, Universitetet i Oslo, 2011.
- Kahn, Jack S. *An introduction to masculinities*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- King, Ursula. *Religion and gender*. Oxford: Blackwell, 1995.
- Knutsson, Marte, Anja Emilie Kruse, Kjetil N. Stenvik, Frida Tømmerdal og Emilie Joner Andbo. ""Retthjem-pappa" : en kvalitativ studie av farskap blant menn med etnisk

- minoritetsbakgrunn i Norge." Humanistisk prosjektsemester, 30 studipoeng ved 3000-nivå, Universitetet i Oslo, 2008.
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk, 2009.
- Leirvik, Oddbjørn. 2013. *Norske muslimar og islam i Norge*, Sist oppdatert Januar 2011 [sitert 13. Februar 2013]. Tilgjengelig fra <http://folk.uio.no/leirvik/tekster/IslamNorge-tema.htm>.
- Lorentzen, Jørgen. "Forskning på menn og maskuliniteter." I *Kjønnsforskning : en grunnbok*, redigert av Wencke Mühleisen, Jørgen Lorentzen og Hilde Bondevik. Oslo: Universitetsforlaget, 2006.
- . "Masculinities, power and change." *NORMA*, no. 2 (2011): 110-23.
- Mir-Hosseini, Ziba. *Marriage on trial : a study of Islamic family law : Iran and Morocco compared*. London ; New York: I.B. Tauris ; St. Martin's Press distributor, 2000.
- Moi, Toril. *Hva er en kvinne?: kjønn og kropp i feministisk teori*. 2. utg. Oslo: Gyldendal, 2005.
- Moss, Donald. *Thirteen Ways of Looking at a Man*. Hoboken: Taylor and Francis, 2012.
- Mosse, George L. *The image of man : the creation of modern masculinity*. New York: Oxford University Press, 1996.
- Murray, Stephen O. og Will Roscoe. "Introduction." I *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*, redigert av Stephen O. Murray og Will Roscoe. New York: New York University Press, 1997.
- Roded, Ruth. "Alternate images of the Prophet Muhammads virility." I *Islamic masculinities*, redigert av Lahoucine Ouzgane. London: Zed Books, 2006.
- Røthing, Åse. "Marginaliserte maskuliniteter, disiplinerende jenter og rådville lærere." *Tidsskrift for ungdomsforskning* 7, no. 1 (2007): 27-51.

- Selvik, Kjetil og Stig Stenslie. *Stabilitetens pris: stat og politikk i Midtøsten*. Bergen: Fagbokforl., 2007.
- Skarsaune, Elise. "Mann og muslim i "Likestillingslandet" : en studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo." Mastergradsoppgave, Universitetet i Oslo, 2006.
- Sky, Jeanette. *Kjønn og religion*. Oslo: Pax Forlag, 2007.
- Thagaard, Tove. *Systematikk og innlevelse*. Bergen: Fagbokforlaget, 2009.
- Wafer, Jim. "Mohammad and male homosexuality." I *Islamic homosexualities: culture, history, and literature*., redigert av Stephen O. Murray og Will Roscoe. New York: New York University Press, 1997.
- Walle, Thomas Michael. "Menn og maskuliniteter i en minoritetskontekst." I *Andre bilder av "de andre" : transnasjonale liv i Norge*, redigert av Øivind Fuglerud, 361 s., fig. Oslo: Pax, 2004.
- . "A passion for cricket : masculinity, ethnicity, and diasporic spaces in Oslo." PhD dissertation, Department of Social Anthropology, Faculty of Social Sciences, University of Oslo, 2010.
- White, Sarah C. "Men, masculinities, and the politics of development." *Gender & Development* 5, no. 2 (1997): 14-22.
- Widerberg, Karin. *Historien om et kvalitativt forskningsprosjekt : en alternativ lærebok*. Oslo: Universitetsforlaget, 2001.
- Wikipedia. 2013. *Iker Casillas* [sisert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra http://en.wikipedia.org/wiki/Iker_Casillas.
- . 2013. *Marouane Fellaini* [sisert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra <http://en.wikipedia.org/wiki/Fellaini>.
- . 2013. *Real Madrid C.F.* [sisert 16.04 2013]. Tilgjengelig fra http://en.wikipedia.org/wiki/Real_Madrid_C.F.

———. 2013. *Ryan Leslie* [sitert 15.04 2013]. Tilgjengelig fra
http://en.wikipedia.org/wiki/Ryan_Leslie.

Østberg, Sissel. *Muslim i Norge : religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*.
Oslo: Universitetsforlaget, 2003.

Vedlegg:

Informasjonsbrev masterprosjekt 2013

Hei.

Jeg heter Peter Nirham Lund Tallerås og er mastergradsstudent ved Universitetet i Oslo. Jeg er i ferd med å skrive min avsluttende masteroppgave i religionshistorie. Den handler om forestillinger om maskulinitet blant unge muslimske menn i Oslo. For å kunne skrive en sånn oppgave, trenger jeg hjelp til å forstå hvordan de unge voksne tenker om livet sitt og samfunnet. Jeg håper derfor at du vil være med å ha en samtale med meg. I samtalen vil jeg gjerne at vi snakker om temaer som hva det vil si for deg å være mann, hva du tenker på som maskulint og om du føler at dette har endret seg i løpet av oppveksten.

Alle som bidrar med sine fortellinger vil anonymiseres. Det vil si at jeg endrer navnene deres, og forandrer på opplysninger som kan føre til at noen kjenner dere igjen. Det er selvfølgelig helt frivillig å være med, og om du på noe tidspunkt har lyst til å trekke deg fra samarbeidet kan du gjøre det. Da vil heller ikke noe av det vi har snakket sammen om, brukes i oppgaven. Er det noen spørsmål du ikke vil svare på, er det selvfølgelig også helt greit.

Om du har noen spørsmål, må du gjerne ta kontakt med meg eller veilederen min Nora Stene.

Nora Stene
228 44 068
Pb. 1010 - Blindern
0315 Oslo

Peter Nirham Lund Tallerås
980 57 761
nirham@hotmail.com