

**Richard Ruben Narvesen**

---

**“Bestem deg, er du homo eller muslim?”**

**“Jeg er et menneske!”**

**En kvalitativ studie av livshistoriene til åtte lesbiske, homofile og  
bifile med muslimsk bakgrunn**

Image not shown

**Masteroppgave i sosialt arbeid  
Høgskolen i Oslo, Avdeling for samfunnsfag (SAM)**

Richard Ruben Narvesen

“Bestem deg, er du homo eller muslim?” “Jeg er et menneske!”<sup>1</sup>

En kvalitativ studie av livshistoriene til åtte lesbiske, homofile og bifle med muslimsk bakgrunn

“Make Up Your Mind, Are You Gay or Muslim?” “I Am Human!”

A Qualitative Study of the Life Stories of Eight Lesbian, Gay, and Bisexual Individuals with Muslim Backgrounds

Masteroppgave i sosialt arbeid, november 2010  
Høgskolen i Oslo, Avdeling for samfunnsfag (SAM).

---

<sup>1</sup> Sitatet som utgjør oppgavetittelen er hentet fra informanten Fatima. Hun opplever stadig å bli stilt overfor valget mellom å enten være bifil eller muslim. Hun forklarte til de som ba henne om å foreta et valg at hun ikke ønsker å velge. Hun svarte at hun var et menneske, og forlot stedet i sinne. Valget mellom å være *enten* det ene eller det andre syntes konfliktfylt for flere av informantene i denne studien, men ikke alle.

## Sammendrag

Identitetsforståelse som lesbisk, homofil, bifil og muslim er en navigasjon og forhandling mellom språklige motsetninger som blant annet homoseksualitet og heteroseksualitet, femininitet og maskulinitet, identitet og handling, individualisme og kollektivism og ulike forståelsesrammer innenfor islam. I forhandlingene tar man i bruk ulike komponenter i kulturens tilgjengelige diskurser og former sin egen identitetsforståelse.

Det empiriske materialet består av dybdeintervjuer med tre kvinner og fem menn. Informantene er i alderen 20 til 35 år. Det teoretiske perspektivet i denne studien er inspirert av *queer-teori* og *interseksjonalitet* på den ene siden og Pierre Bourdieus begreper *doxa* og *symbolsk vold* på den andre. Judith Butler er opptatt av hvordan historiske og kulturelt gitte normer som kommer til uttrykk i språket, tilbyr måter å forstå seg selv på. Gjennom språkbruk utøves en regulerende og disiplinerende makt på subjektet. Bourdieus begreper, slik jeg forstår dem, belyser maktens objektive strukturer som ligger der forut for diskursene og nedfelles i individets kroppslige disposisjoner og kognitive skjemaer. Å forstå seg selv gjennom de dominerendes blick og definisjon av virkeligheten virker inn på flere livshistorier.

Analysen er delt inn i fire analytiske temaer: 1) *Kjønn og oppvekst*, 2) *Familie, sosialt nettverk og åpenhet*, 3) *Islam og homoseksualitet* og 4) *“Bestem deg, er du homo eller muslim?” “Jeg er et menneske!”*

I muslimske samfunn er den dominerende forståelsen av homoseksualitet *handling* og ikke *identitet* slik som i vestlige og liberale samfunn. Homoseksuelle handlinger er utbredt, men foregår i skjul. Jeg finner at flere forteller at handlingsdiskurser ikke tilbød noen ord eller begreper for en homofil livsstil, men at de tilbød synlige intimitetspraksiser, særlig blant menn. Dette muliggjøres fordi disse samfunnene er preget av kjønnssegregering, strenge forbud mot sex før (hetero) ekteskapet og fravær av seksuelle identitetskategorier som hetero/homo. Sex mellom menn i skjul anses ikke som truende så lenge man inngår (hetero) ekteskap og fører slekten videre.

Jeg finner at informantene *gjør* kjønn i stor grad i takt med den heteroseksuelle matrisen, og at de på denne måten blir usynlige i det heteronormative landskapet. Åpenhet om seksuell orientering skjer på forskjellige måter. Det er kun et fåtall som har fortalt til omgivelsene at de er lesbisk, homofil eller bifil. Studien inneholder både smertefrie og smertefulle fortellinger om det å forstå seg selv om lesbisk, homofil og bifil med muslimsk bakgrunn. Noen føler seg fundamentalt annerledes, mens andre ikke gjør det. De smertefrie fortellingene er blant annet preget av en kritisk innstilling til seksuelle identitetskategorier

som hetero/homo, noe som gir nye måter å forstå seg selv på som kan virke frigjørende. Men det ser også ut til at kategoriene er nødvendige og viktige for å føle tilhørighet.

En oppsiktsvekkende konklusjon i denne studien er at islam kan fungere som en kilde til *mestring* for lesbiske, homofile og bifile. Liberale og progressive diskurser innenfor islam skaper nye måter å forstå seg selv på i den forstand at likekjønnsseksualitet og islamsk tro kan kombineres.

Medieskapt fortellinger om antatt muslimsk intoleranse overfor homoseksuelle bidrar til et polarisert bilde av “norske” og “muslimske” verdier som fremskaper en følelse av å måtte *velge*. Dette oppleves som konfliktfylt for flere. Det kommer frem at rådende kulturelle diskurser legger begrensninger på positive og gode fortellinger om hvordan man kan kombinere det å være lesbisk, homofil eller bifil med å forstå seg selv som muslim.

Avslutningsvis påpeker jeg at subtil krenkning og sosial dominans skjer gjennom verbalt språk og kroppsspråk. Disse mekanismene bidrar til å understreke at lesbiske, homofile og bifile ofte ikke er en selvfølgelig og ønsket del av verden.

Studien har fokus på å overføre mine konklusjoner til sosialt arbeids teori og praksis. En anbefaling er å se virkningene av maktaksene og kategoriene som muslim og homo sammenvevet. Dette vil jeg fremholde er et viktig bidrag som ruster sosialarbeidere til å komme personen i situasjonen i møte på en empatisk måte i et postmoderne samfunn preget av kompleksitet, bevegelse og endring.

## Abstract

The perception of identity as a lesbian, gay, or bisexual Muslim involves navigation and negotiation between linguistic contrasts such as homosexuality and heterosexuality, femininity and masculinity, identity and behavior, individualism and collectivism and different frames of understanding within Islam. In the negotiations, different components from the culture's accessible discourses are utilised in shaping one's own perception of identity.

The empirical material consists of in-depth interviews with three women and five men. The informants are aged 20 to 35 years. The theoretical perspective of this study is inspired by *queer-theory* and *intersectionality* on one hand, and Pierre Bourdieu's concepts, *doxa* and *symbolic violence*, on the other. Judith Butler is concerned with how historically and culturally given norms that can be seen in language provide ways of understanding oneself. Through the use of language, a regulating and disciplining power is exercised on the subject. Bourdieu's concepts, as I understand them, shed light on the objective structures of power that are there previous to the discourses and are engraved in the individual's bodily predispositions and cognitive schemas. Understanding oneself through the eyes of the dominant majority and their definition of reality will affect people's life stories.

The analysis is divided into four analytic themes: 1) *Gender and childhood*, 2) *Family, social network and openness*, 3) *Islam and homosexuality* and 4) *"Make up your mind, are you gay or Muslim?" "I am human!"*

In Muslim societies, the dominant understanding of homosexuality is *behaviour* and not *identity*, as in western and liberal societies. Homosexual behavior is widespread, but hidden. I found that many people say that behavioural discourses do not provide any words or concepts for a gay lifestyle, but they do provide visible intimacy practices, especially amongst men. This is made possible because these societies are ordered using gender segregation, strict bans on sex before marriage, and the absence of sexual identity categories such as heterosexual/homosexual. Sex between men is not considered threatening when hidden, as long as the men enter (hetero) marriage and continue the family line.

I find that informants *perform* gender largely in rhythm with the heterosexual matrix and in that way become invisible in the heteronormative landscape. Openness about sexual orientation takes place in different ways. Only a few people have told those around them that they are lesbian, gay, or bisexual. The study consists of both painless and painful stories about understanding oneself as a lesbian, gay, or bisexual with Muslim background. Some feel fundamentally different, while others do not. Amongst other things, the painless stories are

influenced by a critical attitude towards sexual identity categories such as heterosexual/homosexual, which brings new ways of understanding oneself that can have a liberating effect. But it also looks like the categories are necessary and important in experiencing a sense of belonging.

A startling conclusion of this study is that Islam can function as a source of *mastery* for lesbians, gays, and bisexuals. Liberal and progressive discourses within Islam create new ways of understanding oneself, in that same-sex sexuality and Islamic beliefs can be combined.

Media stories about expected Muslim intolerance towards homosexuals contribute to a polarized picture of “Norwegian” and “Muslim” values that create a feeling of having to *choose*. Many people experience this as conflict-ridden. It appears that prevailing cultural discourses add limitations to positive and good stories about how one can combine being lesbian, gay, or bisexual with an understanding of oneself as a Muslim.

Lastly, I point out that subtle violation and social dominance take place through verbal language and body language. These mechanisms contribute to highlighting how lesbians, gays, and bisexuals are often not as recognized and wanted in the world.

The study focuses on transferring my conclusions to social work theory and practice. One recommendation is to see the effects of power structure on the intertwined categories of Muslim and gay. I will highlight this as an important contribution to preparing social workers to meet the individual in the situation empathetically, in a postmodern society that is characterised by complexity, movement and change.

## Dikt

*Folk spør meg  
om jeg er redd for å dø  
fordi jeg er homse  
og jeg er fiende til Gud*

*Slik tenker de  
slik snakker de  
selv om jeg er langt unna min familie  
er jeg fortsatt redd*

*Mitt mareritt er familien min  
knivstikk, skytevåpen*

*Å bli slått i hodet, blod som ikke kan stoppes  
alle de tingene som kanskje kommer fra dem  
de skal ikke ringe til ambulanse til meg  
de skal le av meg, ingen skal bre noe over meg*

*Hvis jeg dør  
tror jeg at jeg fortjener det  
fordi all smerte skal bli borte  
og ingen skal lete etter meg  
men jeg håper  
at jeg kan være velkommen hos min Gud  
fordi jeg lider, og han vet det*

*For å være dø, det skal redde mitt liv  
og kjæresten min skal kommet etter meg  
fordi vi tilhører hverandre  
så jeg er ikke redd for å dø*

Skrevet av en homofil gutt fra Somalia, anonym fordi han må.

## Forord

Tusen takk til alle mine åtte unike informanter som har stilt opp i denne studien. Denne er til dere! Tiden for denne studien er overmoden, og jeg er stolt over at den kommer i faget sosialt arbeid. I arbeidet med denne oppgaven er det mange personer som fortjener en stor takk. Jeg vil først starte med å takke organisasjonen *Skeiv Verden Oslo*, en nettverksorganisasjon for lesbiske, homofile, bifile og transseksuelle som har hatt en stor og betydningsfull plass i min faglige utvikling.

For det andre vil jeg takke organisasjonen *The Inner Circle* (TIC) ved imam Mushin Hendricks, imam og lingvist Abdullah Daayiee og professor i islamske studier Scott Siraj al-Haqq Kugle. Dere har gitt meg nye perspektiver på religion og islam etter seminaret på Waterval Country Lodge-Tulbagh, Cape Town i Sør-Afrika 8.–12. april 2010. Jeg vil også takke alle deltakerne som jeg ble kjent med, og som inkluderte meg i deres unike og varme fellesskap.

For det tredje vil jeg takke mine to fantastiske veiledere som i første del har vært postdoktor og sosialantropolog Sindre Bangstad ved Sosialantropologisk institutt (SAI), Universitetet i Oslo (UiO), og i andre del som har vært psykolog og førsteamanuensis i psykologi Anbjørg Ohnstad ved Avdeling for samfunnsfag (SAM), Høgskolen i Oslo (HiO). Tusen takk for deres innspill, tålmodighet og oppmuntring. Og ikke minst for at dere har utfyllet hverandres faglige perspektiver. Jeg vil også takke professor i sosialt arbeid Liv-Mette Gulbrandsen og professor Irene Levin som har gitt meg stor inspirasjon i deres undervisning.

En stor takk til mamma, pappa, min bror Petter og hunden Dennis for at dere har vist forståelse, engasjement og innlevelse for mitt arbeid. Jeg vil takke sosialantropolog Heidi Rafto og religionshistoriker Elise Skarsaune som har gitt tilbakemeldinger bestående av både ris og ros. Og sist, men ikke minst, vil jeg takke mine medstudenter ved master i sosialt arbeid, Høgskolen i Oslo (HiO). Spesielt takk til Rita von Porat, Elin-Margrethe Olsen og Tone Bye.

Til alle som har støttet og oppmuntret meg, tusen takk for styrken og motet dere har gitt meg på vei mot og gjennom denne studien. En takknemlighet som ikke kan beskrives med ord!

Oslo, 15.11.2010

Richard Ruben Narvesen



## Innholdsfortegnelse

|   |           |
|---|-----------|
| Sammendrag .....  | iii       |
| Abstract .....  | v         |
| Dikt .....  | vii       |
| Forord .....  | viii      |
| Innholdsfortegnelse .....   | ix        |
| <b>1. INTRODUKSJON.....</b>   | <b>1</b>  |
| 1.1 Innføring til tema.....   | 1         |
| 1.2 Bakgrunn for valg av tema .....   | 1         |
| 1.3 Studiens relevans for sosialt arbeid .....  | 2         |
| 1.3.1 Sosialt arbeid som et ledd i undertrykkelsen .....                              | 2         |
| 1.3.2 Formål med studien .....  | 4         |
| 1.4 Presentasjon av problemstilling .....   | 4         |
| 1.4.1 Avgrensning og presisering av problemstillingen .....                           | 4         |
| 1.5 Begrepsavklaring.....   | 5         |
| <b>2. KONTEKSTUALISERING .....</b>  | <b>7</b>  |
| 2.1 Seksualitet som identitet og handling.....  | 7         |
| 2.1.1 Identitetsdiskurs .....   | 7         |
| 2.1.2 Handlingsdiskurs.....   | 8         |
| 2.1.3 FNs menneskerettighetserklæring og Kario-erklæringen .....                      | 9         |
| 2.2 Den offentlige debatten om islam og homoseksualitet i Norge .....                 | 10        |
| <b>3. TIDLIGERE FORSKNING .....</b>   | <b>12</b> |
| 3.1 Forskningsfunn fra samfunnsvitenskapelige studier .....                           | 12        |
| 3.2 Plassering av min studie .....  | 14        |
| <b>4. TEORETISKE PERSPEKTIVER.....</b>  | <b>15</b> |
| 4.1 Queer-teori og interseksjonalitet .....   | 15        |
| 4.1.1 Makt og diskurs .....   | 15        |
| 4.1.2 Heteronormativitet .....  | 16        |
| 4.1.3 Den heteroseksuelle matrisen og performativitet .....                           | 16        |
| 4.1.4 Kritikk av queer-teori .....  | 17        |
| 4.1.5 Maktakser i et "veikryss" .....   | 18        |
| 4.2 Doxa og symbolsk vold.....  | 19        |
| 4.2.1 Doxa .....  | 20        |
| 4.2.2 Symbolsk vold .....   | 20        |
| 4.3 Teoretisk drøfting .....  | 21        |
| <b>5. METODE .....</b>  | <b>22</b> |
| 5.1 Bakgrunn for metodevalg .....   | 22        |
| 5.2 Forskningsdesign.....   | 22        |
| 5.2.1 Intervjuguiden .....  | 22        |
| 5.2.2 Dybdeintervju og intervjusituasjonen .....                                      | 23        |
| 5.2.3 Nettverkskartmetode: Åpenhet og anerkjennelse ut ifra seksuell orientering..... | 24        |
| 5.3 Min posisjon i feltet.....  | 25        |

|  |           |
|--|-----------|
| 5.3.1 Innenfra-blikk .....   | 25        |
| 5.3.2 Utenfra-blikk .....  | 26        |
| 5.4 Utvalg .....   | 26        |
| 5.4.1 Utvalgsriterier .....  | 26        |
| 5.4.2 Rekruttering .....   | 27        |
| 5.5 Transkribering og analyse .....  | 27        |
| 5.6 Ethiske overveielser og godkjenning av studien .....   | 28        |
| <br>   |           |
| <b>6. Å NAVIGERE SOM LESBISK, HOMOFIL OG BIFIL MED MUSLIMSK<br/>BAKGRUNN I ET HETERONORMATIVT LANDSKAP .....</b> | <b>29</b> |
| 6.1 Historier om levde liv: presentasjon av informantene .....   | 29        |
| 6.2 Kjønn og oppvekst .....  | 31        |
| 6.2.1 Der homofili ikke finnes? .....  | 32        |
| 6.2.2 Å holde hender og være nær .....   | 34        |
| 6.2.3 Møte med kulturelle femininitets- og maskulinitetsidealer .....  | 36        |
| 6.2.4 Sammenfatning .....  | 39        |
| 6.3 Familie, sosialt nettverk og åpenhet .....   | 40        |
| 6.3.1 Et spørsmål om ære? .....  | 41        |
| 6.3.2 Forventet og forpliktet (heterofilt) ekteskap .....  | 43        |
| 6.3.3 Komme ut av skapet? .....  | 46        |
| 6.3.4 Sosialt nettverk og betydningsfulle andre .....  | 50        |
| 6.3.5 Sammenfatning .....  | 52        |
| 6.4 Islam og homoseksualitet .....   | 54        |
| 6.4.1 Hvem tolker og definerer? .....  | 54        |
| 6.4.2 Sammenfatning .....  | 58        |
| 6.5 “Bestem deg, er du homo eller muslim?” “Jeg er et menneske!” .....   | 58        |
| 6.5.1 Var jeg norsk eller muslimsk? .....  | 59        |
| 6.5.2 Muslimske tradisjoner og tilhørighet .....   | 60        |
| 6.5.3 Heteronormativitetens språklige makt .....   | 61        |
| 6.5.4 Perspektiver på fremtiden .....  | 63        |
| 6.5.5 Sammenfatning .....  | 64        |
| <br>   |           |
| <b>7. KONKLUSJON.....</b>  | <b>65</b> |
| 7.1 Diskusjon av resultater .....  | 65        |
| 7.1.1 Handlingsdiskurser tilbyr intimitetspraksiser mellom samme kjønn .....                                     | 65        |
| 7.1.2 Kjønn gjøres i stor grad i takt med kjønnsrollekonservative tradisjoner .....                              | 65        |
| 7.1.3 Åpenhet om seksuell orientering kommer til uttrykk på forskjellige måter .....                             | 66        |
| 7.1.4 Smertefulle og smertefrie fortellinger om levde liv .....  | 66        |
| 7.1.5 Den progressive og liberale diskursen i islam fungerer som en kilde til mestring .....                     | 67        |
| 7.1.6 Rådende mediefortellinger polariserer “norske” og “muslimske” verdier .....                                | 67        |
| 7.1.7 Heterofil dominans kommer til uttrykk gjennom verbalt språk og kroppsspråk .....                           | 68        |
| 7.2 Overføringsverdi til sosialt arbeids teori og praksis .....  | 68        |
| 7.3 Svakheter ved studien og anbefalinger for videre forskning på feltet .....                                   | 69        |
| 7.4 Avsluttende refleksjoner .....   | 70        |
| <br>   |           |
| Litteraturliste .....  | 73        |
| <br>   |           |
| Vedlegg 1 – Utlysning .....  | 80        |
| Vedlegg 2 – Samtykkeerklæring .....  | 81        |
| Vedlegg 3 – Intervjuguide .....  | 82        |

|   |    |
|---|----|
| Vedlegg 4 – Godkjenning fra Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD)..... | 84 |
| Vedlegg 5 – Sosialt nettverkskart.....  | 85 |
| Vedlegg 6 – Bilder fra Cape Town 8. -12. april 2010.....                        | 90 |
| Vedlegg 7 – Henrettes for homoseksualitet i Iran.....                           | 91 |

## 1. INTRODUKSJON

I dette første kapittelet vil jeg gi en generell innføring i oppgavens tema. Jeg vil også redegjøre for bakgrunnen for valg av tema, og kommentere studiens relevans for sosialt arbeid. Oppgavens problemstilling vil bli presentert og presisert, og avslutningsvis vil jeg gi en kort begrepsavklaring knyttet til sentrale begreper i teksten.

### 1.1 Innføring til tema

Som en introduksjon til temaet ønsker jeg å kort gjengi et utdrag fra min bacheloroppgave i sosialt arbeid "*Jeg er jo bare meg*", som handler om møtet med en 17 år gammel gutt fra Irak som bodde på en barnevernsinstitusjon (Narvesen 2008). Kasim fikk vite at jeg skulle skrive om homofiles livssituasjon. Etter noen dager kom han bort til meg og ville snakke litt. Han spurte om han kunne stole på meg, og jeg svarte selvfølgelig ja. Jeg bare ventet på hva han egentlig skulle fortelle. Han fortalte at han forelsket seg i gutter, og brast ut i gråt. Jeg la en hånd på skulderen hans og strøk ham over ryggen, og formidlet at det var helt greit. Etter hvert begynte vi å snakke mer. Jeg spurte hvor lenge han hadde tenkt på det, og han svarte at han tenkte på det hver dag. Han fortalte at han på forskjellige måter hadde forsøkt å fortelle de ansatte på barnevernsinstitusjonen om at han var homofil, men at han syntes det var vanskelig: "*Det virket som de verken ville forstå eller lytte på det jeg egentlig hadde tenkt å si, og det ble mye verre når de spurte meg om jeg hadde noe jentekjæreste på gang.*" Vi snakket litt videre, og jeg fortalte at mulighetene var gode her i Norge til å få en guttekjæreste. "*Nei*", svarte han kontant. "*Jeg må nok leve slik som min familie sier, og jeg er innstilt på at jeg skal gifte meg også, jeg må bare klare det.*" Han fortalte at familien allerede hadde planlagt (hetero) bryllupet, og at han ikke visste om han orket å leve lenger. "Kan du ikke bare stå frem som homofil?" spurte jeg. "*Nei, det er ikke en mulighet engang, fordi da vil jeg for alltid være alene og miste familien min.*"

### 1.2 Bakgrunn for valg av tema

Til grunn for mitt valg av tema er det *tre* milepæler som hatt betydning: Som jeg har nevnt ovenfor, har jeg tidligere skrevet bacheloroppgaven min i sosialt arbeid "*Jeg er jo bare meg*", som omhandler livssituasjonen til Kasim fra Irak. Jeg har videre ledet den første organiserte selvhjelpsgruppen for lesbiske og homofile med muslimsk bakgrunn i regi av *Skeiv Verden Oslo*. Under arbeidet med selvhjelpsgruppen ble jeg vitne til det jeg ønsker å beskrive som

*menneskelig oppblomstring*. Jeg har fått oppleve å se mennesker gå fra å ha lav selvtillit og et lite sosialt nettverk til å vokse, få økt nettverk og styrket i troen på seg selv. Dette satte helt klart sine spor i meg, og er noe av det vakreste jeg kan oppleve som sosialarbeider. Flere deltakere i gruppen understreket betydningen av å ha et nettverk hvor de åpent kan dele sine innerste tanker og følelser knyttet til å leve som LHB og muslim.<sup>2</sup> For noen var denne gruppen den første møteplassen hvor de fikk muligheten til å treffe andre med eksakt samme bakgrunn som dem selv. Dette var det flere som oppga var viktig, fordi det ga rom for å diskutere familie og islam. For det tredje har jeg deltatt på et seminar med den progressive<sup>3</sup> og liberale islamske organisasjonen *The Inner Circle* (TIC) 8.–12. april 2010 i Cape Town i Sør-Afrika. Mitt møte med disse fantastiske menneskene, og de tabubelagte problemstillingene mange har å forholde seg til, har økt min motivasjon til å skrive om dette temaet. Jeg fikk et innblikk i hvordan den liberale og progressive muslimske organisasjonen *The Inner Circle* arbeider med å myndiggjøre lesbiske, homofile, bifile og transseksuelle med muslimsk bakgrunn ved å styrke dem i troen på at det er mulig å kombinere sin seksualitet med islam uten at de trenger å føle selvforakt, skyld og skam (Hendricks 2009).

### **1.3 Studiens relevans for sosialt arbeid**

*“Lesbian and gay issues are barely visible in the social work literature”* (Van Voorhis og Wagner 2002, 345).

#### *1.3.1 Sosialt arbeid som et ledd i undertrykkelsen*

Historisk har hjelpeapparatet hatt et anstrengt forhold til homoseksualitet (Ohnstad og Malterud 2006). Selv om homofili som diagnose ble fjernet i 1977 og LHB har fått gode rettigheter, fremholder Anbjørg Ohnstad og Kirsti Malterud (2006) at hjelpere mangler betydelig kunnskap om LHB når det gjelder „komme ut“-prosessen, identitetsdanning og virkningene av å bli utsatt for homonegativisme.

Da jeg var i min førstegangspraksis på et sosialkontor, uttalte sosialarbeideren: *“Vi må akseptere han, selv om klienten vi nå skal møte er homofil.”* I første omgang kan utsagnet

---

<sup>2</sup> LHB er en betegnelse for lesbiske, homofile og bifile som vil bli brukt gjennomgående i oppgaven.

<sup>3</sup> Definisjon: *“An important part of being a progressive Muslim is the determination to hold Muslim societies accountable for justice and pluralism. It means openly and purposefully resisting, challenging, and overthrowing structures of tyranny and injustice in these societies. At the heart of a progressive Muslim interpretation is a simple yet radical idea: every human life has exactly the same intrinsic worth. The essential value of human life is God-given, and is in no way connected to culture, geography, or privilege”* (Safi 2003, 2–3).

virke velmenende, for det dreier seg jo om noe så flott som *aksept* og *toleranse*. Men både for meg som homofil og overfor klienten innebar dette en understrekning av at vi var fundamentalt annerledes, og at LHB ikke er en like selvfølgelig del av verden som heterofile. På denne måten virket utsagnet marginaliserende, og er eksempel på at verden ofte blir sett gjennom heteroseksuelle “brilleglass” som tas for gitt.

En annen situasjon jeg ønsker å trekke frem, var i undervisning på vår egen høyskole. I et muntlig fremlegg ønsket jeg å ta opp temaet homofili sammen med en student. Da fikk jeg beskjed om at dette ble for kontroversielt for denne studenten, og det endte med at jeg gjorde fremlegget alene. På denne måten er *unnvikelsen* også til stede blant elever på sosialt arbeid, noe jeg mener er uheldig for sosialarbeiderprofesjonen. Ikke minst stiller jeg spørsmålsteget ved hvordan studenter som viser en slik lukket holdning vil møte LHB i sin yrkespraksis som profesjonelle sosialarbeidere. Det bør være sosialt arbeids ansvar å utdanne reflekterte utøvere som ivaretar profesjonens verdier om menneskelig ukrenkelighet, også overfor LHB personer (Fook og Gardner 2007).

Heteroseksualiteten tas ofte for gitt, og slipper å forklare seg (Butler 2001; Ohnstad 2009). Dessverre er det en realitet at sosialt arbeid historisk sett i liten grad har berørt problemstillinger som har med LHB å gjøre, noe som betyr at sosialt arbeids kunnskapsproduksjon selv har vært en del av undertrykkelsesapparatet (Grønningsæter og Nuland 2008). Studien til Hanne Øverås i sosialt arbeid (2008) belyser nettopp dette. Studien konkluderer med at hjelpere som arbeider med ungdom i svært liten grad tar opp seksuell identitet i møte med ungdommen, og i drøftinger blant kollegaer.

Jeg vil fremholde at det innenfor sosialt arbeid er noen diskurser som blir gitt mer plass og som dermed er mer populære enn andre. Dette kan forstås som et hierarki. Seksuell orientering og bekjempelse av homonegativisme gis ikke like mye plass som etnisitet og bekjempelse av rasisme (Bywater og Jones 2007). På denne måten vil jeg hevde at fagfeltet selv er en diskurs farget av kulturelle tabuer som legger begrensninger og føringer for kunnskap. Dette vil også påvirke utøvere av faget sosialt arbeid. Jeg vil argumentere for at usikkerhet omkring seksuell identitet, rusproblematikk og psykisk helse kan henge sammen. En større bevissthet og fokus på bekjempelse av homonegativisme i sosialt arbeid vil jeg argumentere for har innvirkning på bekjempelse av blant annet rusproblematikk og psykiske lidelser.

### 1.3.2 Formål med studien

Vi lever i et postmoderne samfunn som preges av mangfold, kompleksitet, bevegelse og endring (Schaanning 2000). Denne studien vil være et bidrag til en postmoderne virkelighet hvor økt kunnskap kan gi muligheter til å bryte kulturelle tabuer, legge til rette, iverksette tiltak og imøtekomme personen i situasjonen på en empatisk måte (Levin 2004).

Jeg ønsker at denne studien spesielt skal bidra til å gi økt refleksjon, kunnskap og kompetanse om problemstillinger knyttet til LHB med muslimsk bakgrunn. Mer kunnskap om temaet homoseksualitet vil jeg hevde øker sosialarbeideres forståelse og empati i møte med LHB klienter. Dette vil jeg fremholde er forenlig med sosialarbeiderprofesjonens verdigrunnlag som er *respekt for enkeltindividet, helhetssyn på mennesket, likeverd og ikke-diskriminering*.<sup>4</sup> Jeg vil presisere at formålet med denne studien ikke er å utpeke “muslimer” som spesielt utsatte i forhold til for eksempel kristne, katolikker og andre trosretninger.

## 1.4 Presentasjon av problemstilling

*Hvilke faktorer spiller inn i identitetsforståelsen som lesbisk, homofil, bifil og muslim i spenningsfeltet mellom familie, sosialt nettverk og islamsk tro?*

### 1.4.1 Avgrensning og presisering av problemstillingen

Kulturelle fortellinger om homoseksualitet er en del av de forutsetningene personer som tiltrekkes romantisk og/eller seksuelt til samme kjønn, lever under (Hellesund 2009). Denne studien vil analysere noen av disse fortellingene. Jeg har ønsket å fokusere spesielt på muslimer, for å utfylle den tidligere forskningen, som stort sett har forsket på personer under betegnelsen “innvandrerbakgrunn”. Problemstillingen er ment å kaste lys over de *faktorer* som informantene trekker frem som betydningsfulle for sin identitetsforståelse som LHB og muslim. I analytisk forstand har jeg vært opptatt av å synliggjøre hvordan informantene *forhandler og navigerer* mellom tilgjengelige diskurser i de omgivelsene de er en del av.

Jeg har stilt meg følgende spørsmål jeg ønsker å utforske i denne studien: *Hva* slags konsekvenser kan ulike diskurser om homoseksualitet få for informantenes identitetsforståelse? Kan det å identifisere seg som LHB oppleves smertefullt, eller kan det virke frigjørende? Hvis noe oppleves som vanskelig, *hva* oppleves som vanskelig? Og *hva* spiller inn hvis livssituasjonen er god? *Hva* slags kulturelle fortellinger finnes om LHB med

---

<sup>4</sup> <http://www.ifsw.org/p38000208.html>, lastet ned den 18.9.10.

muslimsk bakgrunn? Og *hvordan* forholder informantene seg til den islamske troen? Jeg vil nå gi en avklaring av begreper fra problemstillingen. Disse vil være sentrale i oppgaven.

## 1.5 Begrepsavklaring

*Identitetsforståelse:* Begrepet *identitet* blir ofte forstått som en stabil og medfødt egenskap hos et menneske, og har røtter i essensialistisk og biologisk tenkning (Foucault 1999; Butler 2001; Ohnstad 2009). I en postmodernistisk forståelse, derimot, betraktes ikke identitet som en fast og stabil størrelse, men som flertydig og avhengig av den situasjon og kontekst man befinner seg i (Shotter og Gergen 1989; Haavind 1994). Identitetsforståelse utvikles i samspill med dem man omgås, og det samfunnet man er en del av (Burr 1995, Ohnstad 2009). På denne måten vil tilgjengelige diskurser og språklige kategorier i et samfunn spille inn i individets konstruksjon og rekonstruksjon av identitetsforståelse. I doktorgradsavhandlingen til psykologen Anbjørg Ohnstad om *lesbiske identiteter* forstår hun identitet som noe man *gjør*, snarere enn noe man *er* (Ohnstad 2009). En slik analytisk forståelse, vil jeg fremholde er å videreutvikle identitets begrepet.

*Lesbisk, homofil, bifil (LHB):* Jeg vil definere lesbisk/homofil som en romantisk og/eller seksuell tiltrekning til samme kjønn. Bifil kan defineres som romantisk og/eller seksuell tiltrekning til begge kjønn. For noen vil kategorier som lesbisk, homo og bifil være frigjørende, fordi det gir rom for tilhørighet og følelsen av å ha en trygg og stabil identitet. Jeg ønsker ikke å undergrave den betydning seksuelle identitetskategorier kan ha for menneskets identitetsforståelse. Jeg har derimot vært opptatt av å stille meg *kritisk* til en dikotomisk forståelse av seksualitet som enten hetero eller homo. Slik vil jeg tilføre det empiriske materialet et analytisk blikk der jeg setter spørsmålsteget ved vante måter å tenke om kjønn og seksualitet på.

*Muslim og islam:* I teologisk forstand er en muslim en som erklærer seg som tilhenger av islam (Roald 2004). Ut ifra en samfunnsvitenskapelig definisjon vil man kunne hevde at det å kategorisere seg som muslim ikke nødvendigvis sier noe om hvilken plass islam har i deres liv, eller hvilken trosretning de tilhører. Slik forstår jeg at det er forskjell på en normativ teologisk definisjon og en samfunnsvitenskapelig definisjon av muslim. Å være oppvokst i et muslimsk land betyr nødvendigvis ikke at man er troende og/eller praktiserende (Jacobsen 2002; Bangstad 2009). Islam kan beskrives som underkastelse (under én Gud) eller hengivelse (Kværne og Vogt 2002). I Koranen brukes islam om den religionen profeten Muhammad forkynte. I likhet med jødedom og kristendom kan islam forstås som en



åpenbaringsreligion, det vil si at Gud (Allah) har meddelt menneskeheten en objektiv og sann kunnskap som ikke kan endres. Muhammad var den siste som mottok det direkte budskapet fra Gud. Disse åpenbaringene fra Muhammad er nedtegnet på arabisk i Koranen som regnes som primærkilden i islam (Kværne og Vogt 2002).

Hva som defineres som islam, er ikke entydig. Det vil alltid foregå diskursive kamper om hva som skal gjelde som den rette praktiseringen og fortolkningen av islam (Jacobsen 2002). Roald (i Brunvoll mfl. 2009) peker på at Koranen så vel som andre nedskrevne tekster ikke eksisterer i et vakuum, men at ethvert menneske tolker religiøse tekster ut ifra sin egen forestillingsverden og sine egne personlige og kulturelle erfaringer. Hva som forstås og tolkes som islam til enhver tid, vil påvirke et samfunns, en gruppes eller et enkeltindivids måte å tolke og oppfatte virkeligheten på, samtidig som økonomiske, politiske, og sosiale forhold påvirker menneskers fortolkning av islam (Roald i Brunvoll mfl. 2009). Slik forstår jeg religion og kultur som *sammenbundet*, og ikke som isolerte og statiske størrelser. Jeg er ikke opptatt av å skille kulturelle faktorer fra religiøse i denne studien.

*Familie og sosialt nettverk:* *Familiebegrepet* kan ses i sammenheng med begrepet *hushold*, som bestående ofte, men ikke alltid, av mennesker som bor under samme tak (Eriksen 2010). *Familiebegrepet* kan også ses i sammenheng med *slektskap*, som anses som den viktigste sosiale institusjonen i ikke-industrialiserte samfunn, og ofte i vestlige liberale samfunn (Eriksen 2010). Hvordan et slektskap organiseres er ikke entydig, selv om en vanlig oppfatning er at det dreier seg om biologi og blodsband (Eriksen 2010). I tradisjonell forstand har *kjernefamilien* hatt monopol på familiebegrepet, men i et stadig mer komplekst og sammensatt postmoderne samfunn trenger familiebegrepet å tilpasses individets egen definisjon (Levin 1994). For eksempel kan sambo, stefamilie, særbo og likekjønnede samlivsformer være eksempler på nye familieformer i vestlige og liberale samfunn (Gubrium 1993; Levin 1994). Dette viser at hva som forstås og menes med begrepet familie, ikke er entydig, men i *bevegelse*. *Sosialt nettverk* kan defineres som et mønster av langvarige uformelle og selvstendige sosiale kontakter (Bø og Schiefloe 2009).

## 2. KONTEKSTUALISERING

I dette kapittelet ønsker jeg å gi et kort innblikk i dominerende forståelser om homoseksualitet, belyse forholdet mellom FNs menneskerettighetserklæring og Karioerklæringen, før jeg til slutt ønsker å gi et kort innblikk i den offentlige debatten om islam og homoseksualitet i Norge.

### 2.1 Seksualitet som identitet og handling

#### 2.1.1 Identitetsdiskurs

Forståelsen av homoseksualitet som en medfødt og iboende identitet kan vi kalle identitets eller 'komme ut'-diskursen. Seksualiteten som identitet preger forståelsen av homoseksualitet i vestlige og liberale samfunn slik som Norge, men det har ikke alltid vært slik. Grunnlaget for oppfatningen av homoseksualitet som sykdom sprang ut av kristne forestillinger om *syndige handlinger* (Furseth og Repstad 2003). Denne oppfatningen forplantet seg i vitenskapsmennesenes forforståelse og kunnskapsproduksjon, og resulterte i en antagelse om et medfødt og iboende seksuelt avvik som man forsøkte å identifisere, kategorisere, klassifisere og "helbrede" (Foucault 1999; Prieur 1994; Ohnstad 2009). Gjennom begrepene heteroseksualitet og homoseksualitet ble normalt adskilt fra unormalt, og seksualiteten ble forstått som hovedkjennetegnet på en hel personlighet (Foucault 1999; Butler 1991).

Koblingen mellom forståelsen av homoseksualitet og sykdom ble svakere etter at homofile selv begynte å fortelle sine historier, og på denne måten påvirket vitenskapen. Homoseksuelle handlinger mellom menn var kriminalisert i Norge frem til 1972, og i 1977 ble "homofili" strøket fra den psykiatriske diagnoselisten (Ohnstad 2009). Tankegodset om iboende og medfødt legning tok nå en annen retning i form av fokus på sympati, toleranse, rettigheter og aksept for de homofiles smerte og tragiske skjebne (Plummer 1995; Hellesund 2009).

Rettighets- og identitetsdiskursen har vært med på å konstruere *identitetsfortellingen om homoseksualitet*, som historisk sett er et ganske nytt fenomen i vestlige og liberale samfunn (Chauncey 1994; Hellesund 2009; Ohnstad 2009). Dette kan ses i sammenheng med begreper som autentisitet, individualisme, autonomi, demokrati og menneskerettigheter (Taylor 1995; Ohnstad 2009; Hellesund 2009). Fremveksten av denne forståelsen har vært en faktor som har tonet ned skillet mellom offentlig og privat, da det anses som verdifullt å 'komme ut' som homofil fremfor et liv i skjul. Slik jeg forstår det, hviler antagelsen om

seksualiteten som en stabil identitet på en heteronormativ essensialistisk og biologisk diskurs, hvor homoseksuelle menn ofte beskrives som feminine, og lesbiske kvinner som maskuline. Queer-teori vil i motsetning til en essensialistisk diskurs fremholde at man ikke nødvendigvis trenger å forstå seksualitet som en dypt rotfestet identitet (Butler 1991; Ohnstad 2009). Butler (1990) hevder at homoseksuelle nødvendigvis ikke skiller seg ut gjennom ytre atferd eller utseende. Som vi skal se i analysen, skifter forståelsen av homoseksualitet med migrasjon og globaliseringsprosesser og er dermed forskjellig ut ifra sosial og kulturell kontekst.

Norge fikk en partnerskapslov i 1993, med knappest mulig flertall i Stortinget som sikret likekjønnede par rettigheter til å leve sammen. I 2008 ble en kjønnsnøytral ekteskapslov som gir homofile og heterofile samme rettigheter til blant annet å inngå ekteskap, adopsjon og assistert befruktning, vedtatt i Stortinget med stort flertall (Endsjø 2009). Dette tolker jeg som at LHB nå inkluderes i *ekteskapsdiskursen*, noe som gjør at homoseksuelle og heteroseksuelle diskurser glir over i hverandre og blir mer like. Dette kan også forstås som et forsøk på å *repetere* heteronormen, og som en reproduksjon av dens hegemoni (Butler 1991).

### 2.1.2 Handlingsdiskurs

Flere antropologiske studier fra den ikke-vestlige verden peker på at sex mellom menn er utbredt og noen steder relativt akseptert. Dette forklares blant annet med intimitetspraksiser mellom samme kjønn, at man ikke har seksuelle identitetskategorier tilgjengelig i språket, og at homoseksualitet dermed ikke truer den sosiale orden (Murray og Roscoe 1997; Walle 1999). Kjønnsegregering mellom menn og kvinner og forbud mot sex før heteroekteskapet er andre faktorer som trekkes frem i forklaringer om relativ aksept av homoseksuelle handlinger (Murray og Roscoe 1997; Endsjø 2009). Sex mellom menn er ofte mer utbredt i ikke-vestlige enn i vestlige samfunn på bakgrunn av dette, og skjer ofte uten prevensjon fordi en ikke har tilgang på slike hjelpemidler. Spredning av HIV/AIDS kan forekomme ved for eksempel at en mann som har homoseksuelle relasjoner og smittes av HIV, overfører dette i sex innenfor det (heterofile) obligatoriske ekteskapet (Esack og Chiddy 2009).

I muslimske samfunn skilles det ofte mer mellom offentlig/privatsfære og den aktive/passive parten i en seksuell relasjon enn for eksempel hetero/homo (Murray og Roscoe 1997). Den passive i den seksuelle relasjonen er den som blir penetrert, og som risikerer å tape ære og status dersom dette blir kjent for omgivelsene. Å innta den passive rollen konstrueres som et symbol på mannlig umoral, mens den aktive rollen er kjennetegnet av maskulinitet, kontroll og mandighet (Murray og Roscoe 1997; Prieur 1994).

Menneskerettighetsorganisasjonene *Human Rights Watch* (HRW) og *Amnesty International* rapporterer om små grupper i Irak som i de senere årene har jaktet og drept synlig feminine menn som har hatt sex med andre menn (Bangstad 2009). En økning i drap på homoseksuelle menn kan ses i sammenheng med globaliseringsprosesser. Dette fører med seg spredning av vestlig og liberalt tankegods som innebærer aksept og toleranse overfor homoseksualitet som en *livsstil*. Dette kan øke motstanden i samfunn som anser brudd på den (heterofile) ekteskapsnormen som umoralsk (Bangstad 2009). Globaliseringen bidrar på denne måten til at toleransen for diskret sex mellom menn i den muslimske verden har blitt svekket i den senere tid (Endsjø 2009; Bangstad 2009). Mennene som er funnet døde, har blitt funnet med gjensydd anus.<sup>5</sup> Det antas videre at flere har blitt drept også i Iran etter å ha tilstått homoseksuelle handlinger etter tortur i fengsel. Tallene for drap på homoseksuelle menn er uklare, da det ikke føres noen statistikk over dette i Iran. Man antar imidlertid at om lag 1000 drap fra 1970 årene til vår tid er et nokså rimelig anslag (Afary 2009).

### 2.1.3 FNs menneskerettighetserklæring og Kairo-erklæringen

Internasjonalt har flere akademikere, deriblant liberale og progressive muslimer, i 2007 sluttet seg til *Yogyakartaprinsippene*, prinsippene som bygger på FNs menneskerettighetserklæring. Prinsippene fremholder blant annet at islam og FNs menneskerettighetserklæring er forenelige. Dette inkluderer autonomi, seksuelle minoriteters rettigheter, og avstandstagen fra trakassering og diskriminering av LHB.<sup>6</sup> Slik jeg forstår det, lener FNs menneskerettighetserklæring seg på en identitetsforståelse av seksualitet. I 2008 uttalte FNs høykommissær for menneskerettigheter Navanethem Pillay at menneskerettighetene er universelle og ikke kan relativiseres.<sup>7</sup> Sosialt arbeid hviler på FNs menneskerettighetserklæring, og menneskerettighetene er grunnlaget for vår yrkesutøvelse.<sup>8</sup>

På den andre siden er det flere muslimske land som har forpliktet seg til den såkalte *Kairo-erklæringen*, som fastslår at shari'a (islamsk lov) er å anse som overordnet FNs menneskerettighetserklæring (Mayer 1995). Dette innebærer at homoseksualitet er forbudt ifølge lovverket. På denne måten kan FNs menneskerettighetserklæring og Kairo-erklæringen ses som en motsetning til hverandre.

---

<sup>5</sup> <http://www.hrw.org/node/85050>, lastet ned den 4.4.2010.

<sup>6</sup> [http://www.yogyakartaprinciples.org/principles\\_en.htm](http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm), lastet ned den 2.2.2010.

<sup>7</sup> <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?language=DA&type=IM-PRESS&reference=20081027STO40640>, lastet ned den 7.10.2010.

<sup>8</sup> <http://www.ifsw.org/p38000208.html>, lastet ned den 18.9.10.

## 2.2 Den offentlige debatten om islam og homoseksualitet i Norge

Mot slutten av 1990-tallet begynte flere progressive og liberale muslimske LHB-organisasjoner som argumenterer ut ifra identitetsdiskursen, å stille krav om aksept og rettigheter innenfor muslimske og islamske kretser (Endsjø 2009). På denne måten arbeider de for å endre islam innenfra. Internasjonalt er *Al-Fathia*, *The Inner Circle (TIC)* og *Muslims for Progressive Values (MPV)* eksempler på slike organisasjoner. I Norge er *Skeiv Verden* representant for bevegelsen (Endsjø 2009). *Skeiv Verden* har i dag rundt 100 registrerte muslimske medlemmer på landsbasis, men få av disse er åpne om sin seksuelle orientering for omgivelsene.

At flere muslimer har stått frem som LHB, kan blant annet ses i sammenheng med liberale retninger og tolkninger av islam som i stor grad har vært frontet av kvinner og homofile (Østrem i Leirvik 2008). Liberale og progressive diskurser innenfor islam argumenterer for at de opprinnelige verdiene i islam ikke kommer frem ved konservativ lesning. Verdier som demokrati, likestilling og humanisme anses *også* som islamske verdier innenfor liberale tolkninger (Roald i Brunvoll mfl. 2009; Kugle 2010; Østrem i Leirvik 2008).<sup>9</sup> Dette illustrerer at det foregår kamper og konflikter om hva som skal gjelde som ”riktig islam”.

Den offentlige debatten i Norge kjennetegnes av at muslimer spesielt skal avkreves homotoleranse<sup>10</sup>. Det ”typisk norske” fremstilles som homotolerant og kulturnøytralt definert mot en antatt muslimsk intoleranse (Røthing og Svendsen i Leirvik 2008). Den offentlige debatten har blitt så tilspisset fordi kravet om homotoleranse og aksept for en homofil livsstil bryter radikalt med de tabuer som preger muslimske samfunn, og anses derfor for å være sentralt for hva som skiller ”oss” fra ”dem” (Endsjø 2009; Bangstad 2009).

I november 2007 ble det arrangert en debatt mellom Human-Etisk Forbund (HEF) representert ved Sarah Azmeh Rasmussen, styreleder i Muslimske studentsamfunn Mohammad Usman Rana og leder for Islamsk Råd Norge (IRN) Asghar Ali. Ali og Rana hevdet at homofili er galt ifølge skapelsesberetningen innenfor islam. Rasmussen hevdet derimot at veien å gå for å fornye islam er gjennom saklig konfrontasjon.<sup>11</sup>

Tidligere leder i IRN Senaid Koblica har uttalt at han ikke personlig kjente noen homofile med muslimsk bakgrunn (Bangstad 2009). Basim Ghazlan, representant fra IRN,

---

<sup>9</sup> I norsk samfunnsmessig kontekst vil det være variasjoner i hvordan muslimer definerer ”liberal”. For eksempel vil det være flere som vil definere seg som liberale i blant annet kvinne og integreringsspørsmål, men ikke når det gjelder homoseksualitet.

<sup>10</sup> <http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=53711>, lastet ned den 1.5.2010.

<sup>11</sup> <http://www.blikk.no/component/k2/item/2870>, lastet ned den 27.7.2010.

har uttalt at dersom homofile muslimer finnes, burde man forsøke å helbrede dem (Bangstad 2009). De har senere uttalt at man godtar homofile mennesker, men ikke homoseksuelle handlinger. IRN har tatt avstand fra trakassering og diskriminering av homofile (Bangstad 2009).

IRN har måttet svare for hvordan de forholder seg til homofili og dødsstraff på verdensbasis. De har derfor sendt spørsmålet videre til det europeiske fatwa-rådet (ECFR), hvor spørsmålet skal drøftes teologisk, men det foreligger ennå ingen uttalelse fra fatwa-rådet (Bangstad 2009). I februar 2010 uttalte den *radikale islamisten* Mohyldeen Mohammad at han forsvarte drap og steining av homofile.<sup>12</sup> IRN tok avstand fra hans uttalelser.<sup>13</sup> Shoaib Sultan, generalsekretær i IRN fra 2007 til 2010, har nylig uttalt at han skulle ønske at IRN var tydeligere i spørsmålet om dødsstraff for homofile. Han presiserer at han ikke ønsker dødsstraff for noen (Klassekampen 22.9.2010).

30. oktober 2010 holdt den progressive og liberale imamen Abdullah Daayiee fra USA et foredrag på Litteraturhuset i Oslo i regi av LIM (Likestilling, Integrering og Mangfold) om hvordan fremme en liberal islam. Imamen fremholder at det ikke er noe i Koranen som direkte taler for at homofili er ulovlig, og oppfordrer derfor unge homofile muslimer til å være tro mot seg selv fordi Gud (Allah) er for rettferdighet og likhet for alle. I likhet med liberale kristne uttalte Daayiee at unge muslimer må ta egne valg for å få et liv i frihet. Målet med progressiv islam er ikke å presse konservative muslimer til å endre sitt trosgrunnlag, men å tilby nye måter å forstå islam på. Islamkommentator Mohammad Usman Rana uttalte i den anledning at Daayiees teologiske tolkning ikke har noen relevans, og regnes derfor som ubetydelig.<sup>14</sup> Ifølge venstrepolitiker og advokat Abid Q. Raja ble flere muslimer skremt med å bli stemplet som vantro fra et norskbasert islamsk nettsted hvis de deltok på en annen debatt på Litteraturhuset, om hvordan man kan motvirke religiøs ekstremisme.<sup>15</sup>

Sekulære og liberale stater bygget på FNs menneskerettighetserklæring kan i større grad enn religiøst konservative samfunn garantere rettigheter og beskyttelse mot overgrep gjennom lovgivning (Bangstad 2009). Den sekulære og liberale samfunnskonteksten i Norge hvor demokrati, autonomi og ytringsfrihet står sentralt, bidrar til at det er allment akseptert at det finnes uenighet i spørsmål om homoseksualitet, mens lovverket beskytter mot at uenighet skal resultere i trakassering og diskriminering (Bangstad 2009).

---

<sup>12</sup> <http://www.nettavisen.no/nyheter/article2832875.ece>, lastet ned den 6.6.2010.

<sup>13</sup> <http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article3520864.ece>, lastet ned den 28.8.2010.

<sup>14</sup> <http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10042071>, lastet ned den 31.10.2010.

<sup>15</sup> <http://www.dagsavisen.no/innenriks/article510846.ece>, lastet ned den 31.10.2010.

### 3. TIDLIGERE FORSKNING

I dette kapittelet vil jeg gi et kort innblikk i tidligere forskning på feltet. Homoseksualitet blant innvandrere i Norge har knapt vært gjenstand for forskningsarbeid, og det finnes svært lite skriftlig materiale å forholde seg til (Skogseth i Brantsæter mfl. 2001). Stortingsmelding nr. 25 2000/2001 om levekår og livskvalitet for lesbiske, homofile, bifile og transseksuelle etterlyser også mer forskning på feltet. Det finnes kun én kvalitativ studie som omhandler seks homofile muslimske menn, og noen flere som omhandler homofile med ”innvandrerbakgrunn”. Innenfor forskning i sosialt arbeid er homoseksualitet et tema som i svært liten grad er berørt (Giertsen og Innjord 2009).

#### 3.1 Forskningsfunn fra samfunnsvitenskapelige studier

Randi Rørliens (2003) studie handler om seks homofile muslimske menn i Norge. Studien peker på at det å ha nær tilknytning til sitt eget etniske miljø begrenser muligheten til å leve åpent som homofil. Samtlige informanter i utvalget velger å ha liten kontakt med eget etniske miljø. Som vi vil se senere, har jeg eksempler på det motsatte i mitt utvalg. Studien konkluderer med at kontakten med etablerte homomiljøer har ført til at mennene opplever seg som mer norske, noe Rørlien hevder kan lette integreringsprosessen. To av seks har brutt med islam på grunn av antatte negative holdninger til homofili. Kulturelle normer som ære og skam er sentralt i disse informanthistoriene. Det jeg mener studien mangler, er et nyansert blikk på islam, og flere fortellinger som kan nyansere bildet av det å leve som LHB med muslimsk bakgrunn i Norge.

En annen studie er Heidi Raftos (2008) studie av lesbiske, homofile og bifile med innvandrerbakgrunn i Norge. Studien viser hvordan mange av hennes informanter befinner seg i skjæringspunktet mellom ulike diskurser, forståelsesmåter og holdninger til homoseksualitet, forelskelse, kjærlighet og krav knyttet til det å komme ut av skapet. Studien berører organisasjonsvirksomhet, og finner at organisasjonene utfordrer kollektivistiske diskurser da en homofil livsstil ofte vil bryte med disse. Studien undersøker også hvordan informantene opplever mediernes representasjon av dem. Flere oppgir at de rådende mediefortellingene gir et feilaktig bilde av muslimer som gruppe. Dette er en faktor som Rafto hevder bidrar til å hemme integrering. De informantene som gir uttrykk for å være mest tilfredse med egen livssituasjon og relasjoner til mennesker rundt seg, forteller også om sammensatte og gode sosiale nettverk. Noen av informantene oppgir at de føler seg utestengt og diskriminert som utlendinger i Norge, mens andre ikke opplever dette. En innvending mot

denne studien kan være at betegnelsen ”innvandrerbakgrunn” kan romme vidt, og at studien ikke går i dybden på temaer som kan være relevante for kristne, muslimer, katolikker osv.

Dina Avrahamis (2007) doktoravhandling fra Sverige handler om lesbiske innvandrerkvinner i Sverige. Studien konkluderer med at alle kvinnene i studien opplever restriksjoner fordi de er kvinner. Det at de i tillegg forstår seg selv som lesbiske, gjør at de føler seg usynlige. Oppveksten i hjemlandet bar preg av at man ikke hadde noe språk for å beskrive sine tanker og følelser overfor samme kjønn. Ingen av informantene ønsker å flytte tilbake. Migrasjonen til Sverige har gitt tilgang på nye forståelser og levemåter. Dette viser at betydningen av seksualitet endres i takt med migrasjonen. Studien konkluderer videre med at relasjonen og åpenhet til familiemedlemmer er varierende. I familiesammenkomster opplever flere av informantene at man unnviker spørsmål som har med deres lesbiske identitet å gjøre. Kvinnene i utvalget oppgir at betydningen av et fellesskap der de kan møte andre likesinnede, er viktig for mestring av sin livssituasjon. Selv om den svenske staten er liberal i LHB-spørsmål, betyr ikke det at den har noen særskilt forståelse for den livssituasjonen som LHB med innvandrerbakgrunn erfarer. Det vil være relevant å stille seg spørsmål om dette også kan gjelde for Norge. En svakhet kan være at denne studien i likhet med Raftos (2008) studie benytter den vide kategorien ”innvandrerbakgrunn”. På den annen side går den i dybden på kvinnenens situasjon.

Bera Ulstein Mosengs pilotundersøkelse fra 2003 handler om lesbiske og homofile med innvandrerbakgrunn. Undersøkelsen refererer til NOVA-undersøkelsen *Ung i Norge* fra 2002, hvor man konkluderer med at 36 % av lesbiske og homofile med innvandrerbakgrunn har forsøkt å ta sitt eget liv, mens tallet for etniske norske lesbiske og homofile ligger på 21 %. Samfunnsvitenskapelige undersøkelser peker på at unge homofile i Norge har høyere risiko for å bli utsatt for trusler, mobbing og vold enn heterofile (Moseng 2007).<sup>16</sup> En kritikk av slike kvantitative studier kan være feilrapportering. I studien til Ritch C. Savin-Williams fra 2001 konkluderes det med at de ungdommene som identifiserte seg som homofile, sammenliknet med de som identifiserte seg som heterofile, i større grad feilrapporterer eller overdriver alvorlighetsgraden av selvmordsforsøket. Det som i første rekke ble beskrevet som selvmordsforsøk, viste seg å være selvmordstanker (Savin-Williams 2001).

En innvending mot selvmordsforskning på LHB kan være at denne type forskning kan bli brukt som et argument for å fremme homofiles rettigheter gjennom å snakke et *smertens*

---

<sup>16</sup> Mosengs NOVA-rapport om vold mot homofile fra 2007 har blitt møtt med sterk kritikk. Kritikken gikk ut på at undersøkelsen er problematisk ut ifra et metodologisk synspunkt, fordi man kodet selvrapporterte skader som synonymt med at man var blitt utsatt for vold. En re-studie utført av NOVA fant ikke dekning for Mosengs konklusjoner (Stefansen og Hegna mfl. 2009).



*språk* (Hellesund 2009). Disse smertefortellingene vil jeg fremholde påvirker de tilgjengelige kulturelle fortellingene om homoseksualitet som LHB personer har å identifisere seg med. En annen innvending mot kvantitative studier som tar sikte på å kartlegge livssituasjonen for LHB, kan være at mange ikke har identifisert seg som homofil så tidlig som i ungdomsfasen, da en „komme ut“-prosess kan ta flere år. Forskningen vil derfor ikke fange opp disse (Hellesund 2009).

Pilotundersøkelsen fra Moseng (2003) konkluderer med at det er grunn til å tro at livssituasjonen for lesbiske og homofile med innvandrerbakgrunn skiller seg fra livssituasjonen til innvandrere generelt, men også fra livssituasjonen til etnisk norske lesbiske og homofile. Hun presiserer imidlertid at dette ikke kan forstås som bastante konklusjoner. Risikofaktorer som pilotundersøkelsen identifiserer blant lesbiske og homofile med innvandrerbakgrunn, er: svekket sosial tilhørighet i eget etniske miljø, et liv i skjul, problemer med selvaksept, mangelfull integrering i LHB miljøer, innvandreres forforståelse og holdning til homoseksualitet som livsstil, utsettelse for trusler, vold og høy selvmordsfrekvens (Moseng 2003).

### **3.2 Plassering av min studie**

Problemstillingen min er utformet slik jeg mener studien kan utfylle eksisterende forskning om LHB med muslimsk bakgrunn. Min studie har gitt muligheten til å foreta et dypere dykk i problemstillinger som retter seg mot muslimer spesielt, som hvordan informantene navigerer og forhandler frem en identitetsforståelse som lesbisk, homofil, bifil og som muslim. Jeg har ønsket å utforske informantenes sosiale nettverk i forhold til åpenhet og anerkjennelse fra betydningsfulle andre, fordi dette kan si noe om deres livssituasjon slik de opplever den. Studien inkluderer også kvinner. Dette mener jeg er en styrke fordi lesbiske kvinner med muslimsk bakgrunn ofte er mer fraværende i tidligere forskning sammenliknet med menn. Jeg vil fremholde at disse momentene sammen bringer forskningen ett skritt videre.

## 4. TEORETISKE PERSPEKTIVER

Dette kapittelet skal handle om mine teoretiske perspektiver, de “briller” jeg analyserer, drøfter og fortolker mitt empiriske materiale med. Mitt overordnede analyseperspektiv er inspirert av poststrukturalistisk queer-teori og interseksjonalitet på den ene siden og Bourdieus begreper doxa og symbolsk vold på den andre. Til slutt i kapittelet følger en teoretisk drøfting.

### 4.1 Queer-teori og interseksjonalitet

#### 4.1.1 Makt og diskurs

Både queer-teori og interseksjonalitet kan plasseres under betegnelsen *poststrukturalisme* som i stor grad er influert av Michel Foucaults tenkning, og videreutviklet av Judith Butler (Ohnstad 2009). Poststrukturalismen fremholder at makt og diskurs konstruerer den virkeligheten vi kjenner gjennom språket. Makten forstås som usynlig, produktiv og disiplinerende (Foucault 1999; Schaanning 2000). En diskurs kan beskrives som et system for frembringelse av et sett utsagn og praksiser, som er innskrevet i strukturer og institusjoner, og som fremstår som mer eller mindre normale (Foucault 1999; Neumann 2001). Slik jeg forstår det vil bestemte og dominerende måter å forstå og snakke om et fenomen på spille inn på individets identitetskomposisjon.

Språket og diskursene er nært sammenbundet med kunnskapsdimensjonen, der makt og vitensregimer fremmer visse verdensbilder og forståelsesmåter, og utelukker andre. Diskurser gir oss tilgang på hva som forstås som sant, falskt, normalt, unormalt, hva som er tillatt og forbudt å snakke om. På denne måten består diskurser av grenser og kontrollprosedyrer (Foucault 1999; Neumann 2001).

Et eksempel på en diskurs er identitetsdiskursen om homoseksualitet, som jeg var inne på i kapittel to, der ideen om “skapet” har blitt en allmenn forståelse i hvordan man tenker omkring homoseksualitet i vestlige og liberale samfunn. Denne diskursen hviler videre på en autentisitet-diskurs som anser det som verdifullt å „komme ut” av skapet for å leve et fullferdig liv som homoseksuell (Sedgwick 1990; Ohnstad og Malterud 2006). „Komme ut”-diskursen ble satt inn i en teoretisk modell av Vivienne Cass innenfor psykologien (1979). Denne modellen har likheter med kriseteorien, som beskriver hvordan homoseksuelle kan føle sjokk, forvirring, sorg og til slutt lettelse ved å tilskrive seg en homofil identitet (Ohnstad og Malterud 2006).

Selv om „komme ut’-diskursen har vært rådende, er den likevel ikke i fokus blant helse og sosialarbeidere (Ohnstad 2009). Denne usynligheten, mangelen på anerkjennelse og tilhørighet kan gjøre homoseksuelle sårbare (Saari 1993). Slik jeg tolker det, hviler forestillingen om et skap på en heteronormativ konstruksjon av annerledeshet. Slik jeg forstår Butler (1991), er en LHB livsstil en etterlikning i forsøk på å repetere den “sanne”, “originale” og “autentiske” heteronormen som determinerer det virkelige (Ohnstad 2009).

#### 4.1.2 Heteronormativitet

Heteronormativitet kan forstås som en diskurs mine informanter navigerer og forhandler frem sin identitetsforståelse i dialog med. Alle mekanismene som forsterker heteronormens kraft kan forstås som mekanismer som former individet. Du tilbys enten å være homofil eller heterofil innenfor denne rammen (Sedgwick 1990). Heteronormativitet kan defineres slik:

*“Med termen heteronormativitet åsyftas de institutioner, strukturer, relationer och handlingar som vidmakthåller heteroseksualitet som något enhetlig, naturlig och allomfattande. Heteronormativiteten skall således förstås som ett aktivt normerande, grundat på en binär könsuppfattning”* (Rosenberg 2005, 11).

Heteronormens apparat inngår i tusener av små bemerkninger, ansiktsuttrykk, tausheter og toneleier. Det er en stor del av vårt verbale språk så vel som vårt kroppsspråk. Eksempler kan være at heteroseksualiteten kommer til uttrykk i større grad enn homoseksualitet i spøk, samtale, kommentarer, sangtekster, i dans, i reklame, på bilder, i litteratur, hos familie og slekt. På forskjellige måter gir språket signaler om at det å leve heterofilt er den naturlige og riktige måten å leve på. Alt som bryter med diskursen, risikerer å møte sanksjoner. Avhengig av sosial, historisk og kulturell kontekst kan slike sanksjoner spenne fra uttalt diskriminering, unnvikelse, stereotypifisering, vold, fengselsstraff, tortur og i verste fall drap (Butler 2001).

Prieur (1994) og Ohnstad (2009) fremholder at heteronormen tilbyr homoseksuelle å være usynlige eller demonstrative. Ut ifra denne forståelsesrammen vil ikke heteronormen gi tilstrekkelige positive fortellinger og tegn om kjønn, seksualitet, begjær, kropp og livsstil for LHB personer (Middelthon 2004). Det mangler rollemodeller man kan identifisere seg med.

#### 4.1.3 Den heteroseksuelle matrisen og performativitet

Den heteroseksuelle matrisen og performativitet er de to mest kjente begrepene innenfor queer-teorien (Ohnstad 2009). Queer-teori kan oversettes med *skeiv-teori*, og så dagens lys på begynnelsen av 1990-tallet da man ønsket å problematisere heteroseksualiteten som normativ

maktordning (Hart og Richardson 1981; Butler 1990; Wilkinson og Kitzinger 1993). Queer er en alternativ forståelse til homobevegelsens mål om aksept og rettigheter (Kulick 1996). Queer-teori ønsker å problematisere den heteroseksuelle koblingen mellom kjønn, begjær og seksualitet slik som for eksempel dikotomiene mann/kvinne, maskulin/feminin og hetero/homo (Butler 1991; De Lauretis 1991). Et eksempel på dette kan være at man har en identitetsforståelse som feminin kvinne og tiltrekker seg andre kvinner romantisk og/eller seksuelt, men likevel ikke ønsker å kategorisere seg som lesbisk. Den usynlige og disiplinerende makten heteroseksualiteten bygger på, kan virke undertrykkende da den ikke fanger opp nyanser som for eksempel trans-personer med ulik seksualitet og heteroseksuelle som har en 'skeiv livsstil' (Ohnstad 2009).

Butler (1991) ønsker å synliggjøre at den heteroseksuelle matrisen styrer hva vi forstår med begrepet biologi, og på denne måten fremholder hun at diskurs kommer før biologi. Dette betyr imidlertid ikke at vi ikke er biologiske vesener.

Kategorien lesbisk blir ofte forbundet med kortklippet hår, maskulinitet og styrke i det heteroseksuelle diskursive systemet. Butler fremholder at stereotypiske oppfatninger av LHB tjener heteronormativitetens hegemoni da kategorien hetero fremstilles som mer normalt og naturlig definert mot kategorien homo (Butler 2001). Uten denne dikotomiske tankegangen ville ikke hetero-kategorien fremstå like naturlig og normalt for oss (Butler 2001). Butlers (1990) forståelse av kjønn som en *gjøren* må forstås i forhold til dette. Hun bruker begrepet *performativitet*, som kan forstås som en forestilling av tegn vi ubevisst imiterer og repeterer hver dag. Vi *gjør* vårt kjønn i tråd med den heteroseksuelle matrisen, og blir på denne måten gjenkjent som enten mann eller kvinne i det kjønnete systemet. Denne *gjøren* er en *ubevisst* iscenesettelse, og er ikke noe man fritt kan velge. Butler (2001) fremholder at vi blir født som *original* og dør som *kopi*. Slik forstår jeg at subjektet siterer kulturelle og historiske normer, og at iscenesettelse av kjønn er en utøvelse av regulerende og disiplinerende makt.

#### 4.1.4 Kritikk av queer-teori

En vanlig kritikk av queer-teori er at den står i fare for å relativisere menneskers opplevelse og følelse av essens, det å ha en fast og stabil identitet som kan være viktig for å føle tilhørighet og samhold (Prieur og Moseng 2000). Queer-teori har blitt kritisert for å ikke fange opp materielle livsbetingelser, noe som gjør det vanskelig å snakke og generalisere om kjønn og seksualitet (Prieur og Moseng 2000). En alternativ måte å bruke queer-teorien på kan være *strategisk essensialisme*, der begjær forstås som noe medfødt, men hvordan dette

begjæret leves ut, er avhengig av kulturell, sosial og historisk kontekst. På den ene siden har identitetsdiskursen vært nødvendig for å sikre seksuelle minoriteters borgerrettigheter (Butler 1991; Spivak 2003; Ohnstad 2009). På den andre siden har en essensialistisk forståelse av seksualiteten historisk sett legitimert forsøk på å helbrede homofile med for eksempel lobotomi og kastrering (Ohnstad 2009; Prieur 1994). Jane Ussher (2006) fremholder at vi må anerkjenne den materielle kroppen og de samfunnsmessige eller diskursive faktorene uten å vekte noen av disse over hverandre, men heller se begge nivåene som gjensidig sammenvevet. Torill Moi (1998) har også rettet kritikk mot queer-teorien i boken *Hva er en kvinne*. Hun hevder at kategorier som mann og kvinne ikke er uavhengig av biologien, men at biologien heller ikke bestemmer hvordan et menneske utvikler og skaper sitt liv (Moi 1998). Jeg stiller meg kritisk til tankegodset om enten/eller som for eksempel kommer til uttrykk gjennom utsagnet *født sånn eller blitt sånn* i Eia-debatten.<sup>17</sup>

#### 4.1.5 Maktakser i et "veikryss"

Interseksjonalitet er en måte å dekonstruere faste kategorier på innen ulike betydningsfulle felt som blant annet seksualitet, kjønn, etnisitet og religion (Avrahami 2007). På denne måten henger interseksjonalitet nært sammen med queer-teori. Det var Kimberly Crenshaws og Dorte Staunæs som var de første som artikulerte dette perspektivet i empiriske analyser (De los Reyes og Mulinari 2005; Lykke 2003). Interseksjonalitet skiller seg fra queer-teori ved at man søker å synliggjøre hvordan flere kategorier virker sammen, og får ulike konsekvenser for individet i forskjellige situasjoner. Betegnelsen interseksjonalitet kommer fra det engelske "to intersect", som betyr å krysse. I empiriske analyser er man opptatt av å analysere frem samvirkningen av samfunnets maktakser som retter seg mot kategorier som kjønn, seksualitet, alder, klasse, religion, nasjonalitet, etnisitet osv, og hvordan disse konstituerer forskjellige identitetsposisjoner og blir en del av individets indre psyke (Lykke 2003; Avrahami 2007). Interseksjonalitet kan beskrives ut ifra "veikryss"-metaforen, der individet befinner seg i midten av alle maktaksene. Hvis man tar veien til venstre, vil for eksempel betydninger knyttet til kategorien muslim og islam bli aktualisert ved at man for eksempel får spørsmål og oppmerksomhet knyttet til dette. Og hvis man tar veien til høyre, kan andre kategorier gjøre seg gjeldende, for eksempel kjønn og seksualitet. En annen måte å forstå interseksjonalitet på er at betydningen av en kategori endres i forskjellige sosiale og kulturelle kontekster. Slik som for eksempel homoseksualitet som identitet eller handling.

---

<sup>17</sup> <http://www.dagbladet.no/2010/04/19/kultur/debatt/kronikk/hjernevask/11350126/>, lastet ned den 12.9.2010.

Slik jeg forstår det, blir individet en del av et nettverk av maktakser knyttet til den posisjonen man inntar eller blir tilskrevet, noe som er med på å definere livsvilkår og rammer.

Jeg ønsker å bruke *navigeringsbegrepet* for å synliggjøre hvordan informantene pendler mellom ulike tilgjengelige diskurser i sin tilpasningsprosess (Ohnstad 2009). Dette ser jeg i sammenheng med *forhandlingsbegrepet*. Forhandlinger i analytisk forstand dreier seg om å sette lys på hva som tematiseres, og hva som ikke tematiseres, det som allerede ligger der forut for posisjonen (Levin og Trost 2005). Individet forhandler frem mulige valg som finnes innenfor diskursens rammer. På denne måten er man i interaksjon med seg selv og omgivelsene. Forhandlingene foregår på ulike nivåer, både i en større kontekst med kultur og religion og i en mindre kontekst som for eksempel dagligdagse situasjoner (Guldbrandsen 2006). Bourdieu- eleven Richard Jenkins (1995) skiller mellom “selvidentifisering”, altså hvordan jeg selv definerer, erfarer og oppfatter meg selv, og “kategorisering”, altså hvordan andre identifiserer meg, en slags kollektiv forståelse av kategorier og maktakser. Disse to forhandlingsfaktorene vil sammen påvirke et individs forståelse av seg selv og virkeligheten (Jenkins 1995).

#### **4.2 Doxa og symbolsk vold**

Jeg ønsker å supplere queer-teori og interseksjonalitet med Pierre Bourdieus begreper *doxa* og *symbolsk vold*. Dette fordi jeg mener queer-teori og interseksjonalitet til dels kan underkommunisere informantenes budskap om undertrykkelse. Queer-teori og interseksjonalitet er i større grad opptatt av å synliggjøre hvordan språklige kategorier gir betingelser å forstå seg selv ut ifra. Interseksjonalitet er opptatt av å synliggjøre hvordan språklige kategorier *virker sammen* avhengig av situasjonsbestemt kontekst.

Bourdieu (2000) er opptatt av å undersøke og synliggjøre hverdagslivets skjulte former for makt og dominans i de objektive strukturer uavhengig av aktørens bevissthet, og hvordan dette blir en del av den menneskelige eksistens. Begrepene *doxa* og *symbolsk vold* hviler på teorien om *symbolsk makt*, der makten utøves av noen overordnede på bekostning av noen underordnede. Men verken de overordnede eller de underordnede er bevisst denne makten. Forholdet mellom overordnede og underordnede kommer til uttrykk på subtile måter. De som besitter den symbolske makten, er i posisjon til å definere virkeligheten, hvordan den skal forstås, vurderes og deles inn (Bourdieu 1996). Denne makten innskrives gjennom kognitive skjemaer i våre kroppslige disposisjoner som for eksempel hetero/homo, mann/kvinne, maskulint/feminint. Dominans kommer til uttrykk i språket, innskrives i våre

kropper og blir på denne måten usynlig, men likevel svært virkningsfull. Bourdieu (1996) kaller dette for en magisk makt, som han fremholder er like virkningsfull som den fysiske makten. Slik dominans gjør det vanskelig å diskutere og ta opp temaer i samfunnet som for eksempel homoseksualitet. Med Bourdieus begreper kan jeg synliggjøre dominansforhold.

#### 4.2.1 Doxa

Makten kommer til uttrykk i det Bourdieu (1996) omtaler som doxa, det vil si det vi tar for gitt og ikke stiller spørsmål ved. Et eksempel på doxa kan være at man tar for gitt at alle er heteroseksuelle inntil det motsatte er bevist.

Vi handler, tenker og forstår innenfor et univers som baserer seg på doxa (Bourdieu 1996). På denne måten kan doxa forstås som disiplinerende. Doxa er de ubevisste kategoriene vi forstår og tenker ut ifra. Hvis det ikke blir stilt spørsmål ved doxa, blir den undertrykkende dominansen reproduisert (Bourdieu 1996). Doxa-begrepet er relevant i min analyse fordi den kan synliggjøre makt som opprettholder rådende forståelser som kan virke undertrykkende.

#### 4.2.2 Symbolsk vold

Symbolsk vold bygger på en forståelse av symbolsk makt som jeg forstår som evnen til å få folk til å tro at den virkelighetsforståelse de dominerende representerer, er den eneste riktige (Bourdieu 2000). Å ekskludere eller ikke gi rom for andre virkelighetsforståelser forstår jeg som en utøvelse av symbolsk vold. Den symbolske volden utøves gjennom kommunikasjon og kunnskap, hvor den undertrykte blir tvunget til å forstå seg selv gjennom de dominerendes virkelighetsforståelser. Doxa og symbolsk vold henger nært sammen, da den symbolske volden reproduseres og tas for gitt. Symbolsk vold mot LHB personer kan defineres slik:

*“Homoseksuelle menn som – fordi de nødvendigvis er oppdratt som heteroseksuelle har inderliggjort de dominerendes synspunkt, kan se seg selv fra dette synspunkt (noe som gir dem en form for skjevhet i kognisjonen og vurdering som bidrar til deres spesielle klarsyn) og at de bedre forstår de dominerendes synspunkt enn hva disse siste kan forstå av deres”* (Bourdieu 2000, 40).

Gjennom heteronormens virkelighetsunivers er den homoseksuelle oppdratt til å tenke og forstå seg selv innenfor dette universet. Denne kraften vil jeg fremholde får innvirkning på informantenes opplevelse av hvem de er i et heteronormativt samfunn.

### 4.3 Teoretisk drøfting

Felles for mine teoretiske perspektiver er at de ønsker å synliggjøre og bevisstgjøre oss på maktforhold som spiller inn i vår identitetskomposisjon. Likevel er det noen forskjeller mellom Butler og Bourdieu som jeg ønsker kort å drøfte.

Jeg forstår Butlers syn på makt som en del av diskursen. Hun ønsker å vise hvordan kategorier og begreper har en historie, og hvordan dette ofte blir fremstilt som natur, essens og noe uforanderlig i språket. Diskursen består av en produksjon av prosedyrer om hva som er normalt, unormalt, sant, falskt, tillatt og forbudt. Med queer-teori og interseksjonalitet ønsker jeg å synliggjøre hvordan språklige kategorier blir en del av menneskets indre psyke og får konsekvenser for identitetsforståelse. Disse perspektivene fører med seg en forståelse av identitet som flertydig og avhengig av situasjonsbestemt kontekst.

På den andre siden ønsker jeg å utfylle de poststrukturalistiske teoriene med Bourdieus begreper doxa og symbolsk vold, der makt forstås som et resultat og redskap til å danne klasseskiller, over og underordning. Slik jeg forstår den doksiske makten kan den fungere undertrykkende i den forstand at LHB forstår seg selv gjennom de dominerendes blick inntil man oppdager doxa. Å forstå seg selv gjennom de dominerendes blick, vil jeg argumentere, virker hemmende for hvorvidt og hvordan man ønsker å leve ut sin homoseksualitet.

Mine valgte teoretiske perspektiver har flere likheter, for eksempel ved at de fokuserer på språkets betydning for hvordan virkeligheten reproduseres. Både queer-teori, interseksjonalitet, doxa og symbolsk vold fremholder slik jeg forstår det at individet er formet av sosiale prosesser. Jeg tolker det slik at både Butler og Bourdieu ønsker å utfordre vi/dem-tankegangen, som kan ligge til grunn for blant annet kulturelle tabuer og homonegative holdninger i vårt samfunn. Bourdieu skiller seg noe fra Butler ved at han fremholder at det eksisterer sosiale strukturer uavhengig av språket og individets bevissthet, mens Butler hevder at diskurs gjennom språket konstituerer virkeligheten. Makten ligger i større grad i språket hos Butler, mens den hos Bourdieu ligger i de objektive strukturene og dypt i individets kroppslige disposisjoner. Slik jeg forstår det, fanger ikke queer-teori og interseksjonalitet individets "indre", og de ulike erfaringene og opplevelsene informantene definerer som virkelige. Nettopp dette er hensikten med at jeg velger å kombinere queer-teori og interseksjonalitet med doxa og symbolsk vold. Felles for anvendelsen av mine teoretiske perspektiver er at disse ses i lys av begrepet heteronormativitet.



## 5. METODE

Dette kapittelet handler om metode og metoderefleksjon. Først ønsker jeg å redegjøre for bakgrunn for metodevalg og studiens forskningsdesign. Deretter har jeg ønsket å reflektere omkring min posisjon som „forsker’ og litt om informantutvalget, prosessen med transkribering og analyse. Til slutt følger en kort refleksjon over etiske overveielser og godkjenning av studien.

### 5.1 Bakgrunn for metodevalg

På mange måter har jeg følt at jeg har vært på en lang reise. Det er nå erfaringen og kunnskapen fra den lange reisen skal formidles (Kvale og Brinkmann mfl. 2009).

På min reise har jeg brukt kvalitative metoder: dybdeintervjuer kombinert med familiekartmetoden som beskrevet i *Family as Mapped Realities* (Gubrium 1993; Levin 1994). Kvalitativ metode er en rekke forskningsstrategier som egner seg for beskrivelse og analyse av karaktertrekk og egenskaper eller kvaliteter ved de fenomenene som studeres (Malterud 2003). Materialet består av tekst som kan representere observasjoner eller samtaler, mens kvantitative metoder er opptatt av data i form av tallmaterialer (Malterud 2003).<sup>18</sup> I tillegg kan det diskuteres om jeg også har benyttet meg av deltagende observasjon på reisen til Sør-Afrika. Jeg har valgt å ikke bruke deltagende observasjon som min primære metodiske tilnærming på grunn av studiens omfang. På en annen side vil min forforståelse være preget av disse erfaringene og opplevelsene i utformingen av opplegg for studien.

### 5.2 Forskningsdesign

#### 5.2.1 Intervjuguiden

Jeg valgte å dele inn intervjuguiden på bakgrunn av mine forhåndskunnskaper, men jeg så også viktigheten av at jeg ikke skulle legge for mange føringer, fordi det kunne virke begrensende (Merrick 1999). Derfor valgte jeg først å sende ut et spørsmål på sms til hver informant som lød: *“Hvis du skulle skrive en bok om det å leve som lesbisk, homofil, bifil med muslimsk bakgrunn, hva ville du lagt vekt på?”* Ved at jeg sendte ut dette spørsmålet en uke før vi møttes, var det mulig at informantene fikk tid til å reflektere og forhåndsinnstille seg.

---

<sup>18</sup> Kvalitativ metode bygger på teorier om menneskelig erfaring (fenomenologi) og fortolkning (hermeneutikk) (Malterud 2003).

Dette spørsmålet var det som skulle danne utgangspunktet for intervjusamtalen. Deretter delte jeg intervjuguiden i tre deler som jeg valgte å kalle 1) *Identitetsforståelse*, 2) *Familie, sosialt nettverk og åpenhet* og 3) *Muslimske tradisjoner og islamsk tro* (vedlegg 3). Guiden fungerte som en “sjekklister” slik at jeg ville huske å utforske de spørsmålene som jeg hadde tenkt igjennom var fruktbare, på forhånd. Derfor var intervjuene halvstrukturert fra min side. Spørsmålene i guiden startet utforskende med “hva”, “hvordan”, “hvem” fremfor “hvorfor” og “ja/nei”-spørsmål som kan fungere begrensende fremfor å åpne, noe jeg ønsket å unngå (Røkenes og Hanssen 2002).

### 5.2.2 Dybdeintervju og intervjusituasjonen

Med denne studien har jeg ønsket å utforske mine informanters livshistorie, slik de selv opplever og definerer den. Jeg har ønsket å gi informantene en ny stemme i det offentlige rom for å skape større forståelse hos sosialarbeidere som kan møte disse problemstillingene i praksis. Derfor ønsket jeg en metode som fanget inn dybdeforståelse. Jeg har ikke vært ute etter å finne en bestemt “sannhet” eller en “forklaring” som kan generaliseres til å gjelde hele populasjonen (Malterud 2003). At ikke studien kan generaliseres til å gjelde hele populasjonen er en vanlig innvending mot kvalitative studier, *også* denne (Kvale og Brinkmann mfl. 2009). Men dens styrke er mening, nyansering og dybde.

Informantene fikk selv avgjøre hvor de ville bli intervjuet, fordi dette kan skape en tryggere ramme (Malterud 2003). Allerede før intervjuet startet, forhåndsinnstilte jeg meg på intervjusituasjonen, og var fokusert på å skape trygghet og en god ramme da intervjukonteksten har avgjørende betydning for kunnskapsproduksjonen (Malterud 2003). Jeg tenkte særlig over at jeg skulle gi god informasjon om intervjuets forløp og ikke være styrende, men la informanten ha ordet.

Jeg informerte om at intervjuet bestod av fire deler, at det var informanten som var ekspert på sin egen historie, og at jeg ønsket at hver og en skulle fortelle historien akkurat slik de selv ønsket. Ved å gi god informasjon om intervjuets forløp og tydeliggjøre rollene mener jeg at jeg la til rette for en god og trygg intervjurelasjon. Jeg startet med å stille veldig generelle spørsmål om alder, sivilstatus, bakgrunn, osv., noe som kan bidra til at samtalen kommer godt i gang (Thagaard 2003). Deretter tok jeg opp spørsmålet informantene hadde fått en uke tidligere på sms (vedlegg 3). Alle informantene godkjente bruk av lydbåndopptak med den hensikt at jeg kunne konsentrere meg mer om informanten fremfor å ta notater underveis.

Jeg fikk en følelse av at informantene hadde mye å fortelle. Underveis i intervjuet var jeg bevisst på å bekrefte informanten både med verbalt språk og kroppsspråk for å ivareta den trygge relasjonen (Røkenes og Hanssen 2002). Flere av fortellingene var meget følelsesladde, i ett av tilfellene begynte informanten å gråte. Dette reiser også noen forskningsetiske spørsmål om hvorvidt det var riktig av meg å intervju denne informanten da han befant seg i en psykisk vanskelig livssituasjon, noe som jeg hadde kjennskap til på forhånd. Han presiserte derimot før intervjuet at han ønsket å dele sin historie, selv om det kunne være smertefullt. Derfor mener jeg at det var forskningsetisk forsvarlig.

Jeg fikk tilbakemeldinger i etterkant av intervjusituasjonen om at den hadde fungert positivt ved at det opplevdes bearbeidende å få fortelle sin historie. Før intervjuet startet var jeg bevisst på at intervjuet ikke skulle fungere terapeutisk i den forstand at jeg tok initiativ til å få informanten til å tenke annerledes, da dette ville hatt innvirkning på forskningsresultatet (Kvale og Brinkmann mfl. 2009). Intervjuene varte fra 1 time og 15 minutter til 2 timer.

### 5.2.3 Nettverkskartmetode: Åpenhet og anerkjennelse ut ifra seksuell orientering

Sammen med informantene gjorde jeg også en nettverkskartøvelse som skulle fange opp informantenes „betydningsfulle andre’ i forhold til seksuell orientering (vedlegg 5). Vanligvis blir denne metoden brukt for å kartlegge klientens egen familiedefinisjon, uavhengig av normative og kategoriske mapper som ofte ikke fanger opp klientens egen definisjon (Levin 1994).

Når jeg spurte informantene mine om åpenhet i forhold til seksuell orientering, kan det virke som jeg indirekte ga signaler om at det er verdifullt å være åpen. Jeg har likevel sett det relevant å utforske dette fordi sosialt nettverk og ensomhet er et tema flere i selvhjelpsgruppen tok opp. Det er også vektlagt i tidligere forskning (Rafto 2008).

Familiekartmetoden er tredelt, bestående av familieliste, familiekart og til slutt en samtale om klientens plassering (Levin 1994). Jeg lagde tre ulike figurer: blå firkanter symboliserte menn, rosa sirkler symboliserte kvinner, og grønne trekantene symboliserte „annet”, som kunne være hva som helst. Dette presiserte jeg for informantene før de fikk skrive en liste over hvem/hva som har vært mest betydningsfull(t) for åpenhet omkring seksuell orientering. Jeg hadde kun ett kriterium for plasseringen: *seksuell orientering*.

Steg én innebar at informanten først ble bedt om å skrive ned på et A4-ark hvem han eller hun opplever som betydningsfull(t) ut ifra åpenhet og/eller anerkjennelse i forhold til seksuell orientering. Deretter ba jeg informantene plassere seg selv midt på nettverkskartet,

for deretter å plassere betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse til seg selv med utgangspunkt i listen de først skrev.

Siste steg innebar at vi hadde en samtale om informantenes plassering av hvem som var inkludert og ekskludert på kartet. Jeg spurte informantene om hvordan nettverkskartet ville ha sett ut om de skulle ha sett bort ifra seksuell orientering og laget et nytt kart. Deretter spurte jeg om hvilket av de to kartene som de anså som mest/minst betydningsfullt. På denne måten kunne jeg få innsikt i hvor betydningsfullt/ikke-betydningsfullt seksuell orientering er for det sosiale nettverket til informantene, og grad av åpenhet (Levin 1994).

### **5.3 Min posisjon i feltet**

#### *5.3.1 Innenfra-blikk*

I kvalitativ forskning, men også i kvantitativ forskning er forskeren et sentralt instrument (Kvale og Brinkmann mfl. 2009). Jeg valgte å studere et felt som jeg selv delvis er en del av. Det at jeg var etnisk norsk, gutt og selv homofil, ville ha innvirkning på hvordan informantene oppfattet meg, og har derfor innvirkning på intervjusituasjonen (Thagaard 2003). Ohnstad (2009) fremholder at når både forsker og informant er LHB, kan det fremme et åpnere refleksjonsrom rundt sårbare temaer. Det at jeg i likhet med informantene har en selvforståelse som homofil, kan skape en trygg ramme i intervjusituasjonen, da informantene kan føle at de møter en som forstår dem. Risikoen med dette er at jeg som forsker tar det informanten forteller, for gitt. Faren for å reprodusere min egen forforståelse er større når jeg forsker i eget felt (Wadel 1991; Malterud 2003). I og med at jeg selv er homofil, og har noe erfaring med å arbeide med disse problemstillingene, har jeg vært bekymret for at jeg ubevisst ville reprodusere min egen forforståelse. Dette ville i så fall ha svekket studiens troverdighet og interne validitet (Merrick 1999). At jeg inntok en metaposisjon overfor det som ble studert, og bevissthet om min forforståelse kan ses i lys av *objektivering av forskningsobjektet* eller *metodisk kulturrelativisme*, hvor forskeren forsøker å forstå informanten på hans eller hennes egne premisser (Bourdieu 2007; Thorbjørnsrud 2008). Dette har jeg etter beste evne forsøkt å tilstrebe. Uten denne bevisstheten kunne verdifull informasjon gå tapt. Min utfordring var å stille meg kritisk og distansert til kunnskap og forståelse jeg har når det gjelder LHB personers livssituasjon for eksempel at LHB muslimer har det vanskelig.

### 5.3.2 Utenfra-blikk

Selv om jeg har noen forhåndskunnskaper om LHB med muslimsk bakgrunn i Norge, vil jeg si at jeg hadde et utenfraperspektiv i den forstand at jeg selv ikke er muslim eller har kunnskaper om islam. Jeg ble nysgjerrig på hvilke problemstillinger som gjør seg gjeldende for LHB med muslimsk bakgrunn i Norge. Ved at jeg har tilegnet meg kunnskaper om å leve som LHB med muslimsk bakgrunn i Norge, og i Sør-Afrika, har min motivasjon for denne studien økt. I prosessen med å tilegne meg kunnskap har jeg inntatt en spørrende og utforskende rolle, noe som kan være en fordel med et utenfraperspektiv (Kvale og Brinkmann mfl. 2009). Det kan være en årsak til mitt inntrykk av at flere av informantene fortalte i detalj om hva slags problemstillinger de opplever å møte. Men det kan også være et resultat av en trygg og tillitsfull relasjon.

## 5.4 Utvalg

Mitt empiriske materiale består av tre kvinner og fem menn, totalt åtte informanter. Årsaken til at materialet består av flere menn enn kvinner, er at det ikke var flere enn tre kvinner totalt som meldte sin interesse for å delta i studien. På denne måten er utvalget noe skjevt kjønnsmessig, men dette opplever jeg ikke som spesielt problematisk fordi utvalget uansett ikke er ment å være statistisk representativt. En presentasjon av hver enkelt informant følger i begynnelsen av analysen.

### 5.4.1 Utvalgsriterier

Jeg ønsket et materiale som var mest mulig *varierte* for å kunne få frem *nyanserte* og *mangfoldige* livshistorier om det å leve som homo og muslim. Dette så jeg også som et supplement til tidligere forskning da studien kan bidra til å nyansere den dominerende oppfatningen om offer og lidelse ved å være homo og muslim. De eneste kriterier jeg hadde, var at informantene opplevde romantisk og/eller seksuell tiltrekning til personer av samme kjønn, hadde muslimsk bakgrunn og var bosatt i Norge. Jeg var ute etter både troende og ikke-troende, variasjon i kjønn og alder. Jeg presiserte også at det var det samme om foreldrene bodde i Norge eller i utlandet. Det ville være en fordel om informantene oppholdt seg på østlandsområdet.

#### 5.4.2 Rekruttering

Jeg kontaktet nettsamfunnet gaysir.no (Norges største møteplass for homofile og andre skeive), og fikk i stand en utlysning på deres hovedside med kontaktinformasjon (vedlegg 1). Fem av informantene mine er rekruttert herfra. De resterende tre er rekruttert fra selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn som jeg tidligere ledet, etter en enkel forespørsel fra meg. De tre informantene fra selvhjelpsgruppen vil naturligvis kjenne igjen hverandres historier, også i denne studien. Dette er de gjort oppmerksom på før de takket ja til å delta. At de vil kjenne hverandres historier, har jeg ikke sett på som noe problem, fordi de har undertegnet taushetsløfte til meg.

Totalt var det så mange som *sytten* personer som meldte sin interesse for å delta i denne studien. Dette syntes jeg var gledelig, da det understreker at studien kan være verdifull for mange. Jeg fikk et inntrykk av at flere ønsket sterkt å bidra da de mente temaet var viktig. På grunn av tid og ressurser var det ikke mulig å intervju alle som meldte seg.

#### 5.5 Transkribering og analyse

Å transkribere åtte intervjuer fra lydbånd til et skriftlig dokument har vært et tidkrevende og omfattende arbeid. Jeg har i tekstutdragene som presenteres i analysen, bevisst kuttet ut småord som “ehh” og “hmm” for å lette analyseprosessen. Jeg har likevel forsøkt å fange stemningen i intervjusituasjonen ved å gjengi stemningen i rommet i noen tilfeller. Etter hvert intervju transkriberte jeg mens jeg hadde intervjusituasjonen friskt i minne. Jeg valgte å presentere transkripsjonen av intervjuene for informantene for å få deres godkjenning på at jeg hadde forstått dem riktig. Dette mener jeg styrket den interne validiteten (Malterud 2003; Merrick 1999). Lydbåndopptaket ble slettet med engang transkripsjonen var godkjent.

Det empiriske materialet slik det fortelles fra informantens side, har dannet grunnlag for analyse og utvalg av teori. Teoretiske perspektiver skal sammen tilføre analysen et nytt blikk fremfor en ren gjengivelse av informantens forståelse (Ohnstad 2009). Å få frem nye og mangfoldige forståelser fremfor de som allerede eksisterer, har vært et viktig ideal for meg. Jeg vil tilføye at en bevissthet om dette kan skape frigjørende måter å forstå seg selv på.

Som en del av en vitenskapelig prosess har jeg redusert materialet på den ene siden, og på den andre siden forsøkt å gjengi kunnskapen på en levende måte (Malterud 2003). Jeg reduserte materiale ved å plassere sitater fra informantene inn i en matrise. Jeg har etter beste evne forsøkt å trekke ut sitater som belyser informantenes erfaringer på en god og

sammenhengende måte. På den annen side har jeg ingen garanti for at mine tolkninger og vektning av sitatene er i overensstemmelse med informantens vektning (Malterud 2003).

Jeg tok deretter utgangspunkt i matrisen når jeg skulle identifisere de fire analytiske temaene. Jeg så bevisst etter likheter og forskjeller i materialet, og laget temaer på bakgrunn av dette. Jeg forsøkte å se etter informasjon som sa noe annet enn min for forståelse om at LHB med muslimsk bakgrunn opplever særskilte utfordringer. Her vil jeg særlig trekke frem de to første intervjuene, som var annerledes enn det jeg forventet, og som jeg i etterkant har sett som verdifulle fordi det er fortellinger som ikke er preget av smerte. Dette mener jeg er forskningsetisk viktig å få frem fordi de utfordrer smertespråket, da deres livshistorier i større grad er positive og normaliserende fortellinger.

Jeg har underveis i prosessen fått tilbakemeldinger på mine tolkninger og analyser fra sosialantropolog Heidi Rafto, som kjenner temaet noe, da hun er en av få som har skrevet en masteroppgave om lesbiske, homofile og bifile med innvandrerbakgrunn (Rafto 2008). Dette kan bidra til å styrke den interne validiteten av denne studien (Malterud 2003; Merrick 1999).

## **5.6 Etiske overveielser og godkjenning av studien**

Studien er godkjent av Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) (vedlegg 4). Før jeg kunne starte å intervju, måtte jeg innhente *informert samtykke* fra informantene (vedlegg 2). Jeg informerte om at det er frivillig å delta, og at informanten har rett til å trekke seg uten begrunnelse når han eller hun måtte ønske dette.

Etiske refleksjoner er noe som skal være til stede under hvert steg i forskningsprosessen (Kvale og Brinkmann mfl. 2009; Merrick 1999). Jeg har tatt høyde for kravet om *konfidensialitet*. Tre av informantene lever i skjul eller som strategisk åpne<sup>19</sup> om sin seksuelle orientering, og fortsatt ønsker dette. Noen fryktet at deres deltakelse i studien skulle bli kjent, spesielt i deres familie og eget etniske miljø. Dette har vært viktig å ta hensyn til. Derfor har jeg anonymisert hver enkelt med navn de fikk velge selv, i tillegg til at jeg ikke oppgir nøyaktig alder (Kvale og Brinkmann mfl. 2009).

---

<sup>19</sup> Strategisk åpen betyr at man for eksempel er åpen for venner, men ikke foreldre.

## 6. Å NAVIGERE SOM LESBISK, HOMOFIL OG BIFIL MED MUSLIMSK BAKGRUNN I ET HETERONORMATIVT LANDSKAP

Dette kapittelet utgjør studiens analyse, der jeg ser det empiriske materialet i lys av problemstilling, teori og min fortolkning av denne. Først ønsker jeg å gi en presentasjon av mine åtte informanter. Analysen består av fire analytiske temaer som er ment å kaste lys over faktorer som spiller inn i identitetsforståelsen som LHB og muslim. Jeg har valgt å kalle de analytiske temaene følgende: 1) *Kjønn og oppvekst*, 2) *Familie sosialt nettverk og åpenhet*, 3) *Islam og homoseksualitet* og 4) *“Bestem deg, er du homo eller muslim?” “Jeg er et menneske!”* Etter hvert analytiske tema følger en sammenfatning.

### 6.1 Historier om levde liv: presentasjon av informantene

Jeg vil her kort presentere hver enkelt informant etter følgende kriterier: kjønn, alder, fødested og oppvekst, ankomst til Norge, utdanning, grad av religiøsitet, praktisering av muslimske tradisjoner, seksuell orientering, sosialt nettverk, grad av åpenhet omkring seksuell orientering, kontakt med foreldre/familie, og til slutt kort hva som er hovedbudskapet i deres livshistorie.

*Babak* er min eldste informant, og er i midten av trettiårene. Han er født i Iran, og har hatt sin oppvekst både i Iran og i Norge. Han kom til Norge i tenårene. Han har høyere utdanning, og definerer seg som ikke-troende. Det samme gjelder hans foreldre. Han feirer iransk nyttår. Han definerer seg nå som homofil etter at en kamerat mente at han burde stå frem. Han er derfor åpen om sin seksuelle orientering for venner og familie. Det sosiale nettverket er godt utviklet, og består av venner både med samme etniske bakgrunn som ham selv og fra andre land. Han er også åpen både overfor familien i Norge og Iran uten problemer. Seksuell orientering har ikke avgjørende betydning for kvaliteten eller kvantiteten på det sosiale nettverket. Babak har god og hyppig kontakt med sine foreldre. Hovedbudskapet til Babak er at han opplever det problemfritt å leve som homofil med muslimsk bakgrunn i Norge.

*Leah* er i begynnelsen av tjuårene, og er født og oppvokst i Norge. Hun har opphav fra Irak. Hun tar i dag høyere utdanning, definerer seg som ikke-troende, og følger ikke muslimske tradisjoner. Hun ønsker ikke å definere seg som lesbisk selv om hun kan bli forelsket i og seksuelt tiltrukket av jenter. Det sosiale nettverket er godt utviklet. Hun er åpen om sin seksuelle orientering overfor venner og familien i Norge, men ikke i Irak. Leah har hyppig kontakt med sine foreldre ettersom hun bor hjemme. Slik det kommer frem har ikke



seksuell orientering avgjørende betydning for det sosiale nettverket. Hovedbudskapet til Leah er at hun opplever det som uproblematisk å leve som ikke-heterofil med muslimsk bakgrunn i Norge.

*Oman* er i begynnelsen av trettiårene, og er født og oppvokst i Indonesia. Han kom til Norge i forbindelse med at han ønsket å inngå partnerskap med sin norske kjæreste som han traff i Indonesia. Han har ingen utdanning. Oman definerer seg som troende og følger muslimske tradisjoner som for eksempel faste ved eid/ramadan (tilsvarende norsk jul). Han forstår seg selv som homofil. Det sosiale nettverket er middels godt utviklet. Oman er åpen om sin seksuelle orientering for nære venner og familien i Indonesia, men familien ønsker fremdeles at han skal gifte seg med en kvinne. Seksuell orientering har avgjørende betydning for hvem som inkluderes på det sosiale nettverkskartet. Oman har på intervjutidspunktet kun telefonisk kontakt med sin familie i Indonesia. Hovedbudskapet til Oman er oppveksten som homofil bar preg av en følelse av å være annerledes enn andre.

*Fatima* er i begynnelsen av tjuårene, og er født og oppvokst i Iran. Hun kom til Norge i tenårene på grunn av familiegjennomføring. Hun har noe utdanning, definerer seg som troende og følger muslimske tradisjoner som eid/ramadan. Hun forstår seg selv som bifil. Det sosiale nettverket er godt utviklet. Fatima er åpen om sin seksuelle orientering både overfor venner og familie. Foreldrene bor i et annet vestlig land. Seksuell orientering har avgjørende betydning for hvem som inkluderes på det sosiale nettverkskartet. Fatima har begrenset kontakt med foreldrene fordi hun er åpent bifil. Hovedbudskapet til Fatima er at det er mulig å kombinere sin bifile identitet med islam uten at det trenger å være motsetningsfylt.

*Ahmed* er i midten av tjuårene, og er født og oppvokst i Syria. Han kom til Norge for under fem år siden på grunn av ignorering, vold og utstøtelse fra nær familie og venner etter at hans seksuelle kontakter med menn ble kjent ved et uhell. Han har noe utdanning, definerer seg som ikke-troende, men følger muslimske tradisjoner som eid/ramadan. Han forstår seg selv som homofil. Det sosiale nettverket er lite utviklet fordi han bor på asylmottak. Ahmed er strategisk åpen om sin seksuelle orientering. Han har på intervjutidspunktet ingen kontakt med familie og tidligere venner i Syria. Seksuell orientering har avgjørende betydning for det sosiale nettverket. Verdt å merke seg er at Ahmeds nettverkskart kun inkluderer offentlige personer og selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn. Hovedbudskapet til Ahmed er at det er vanskelig å leve i Syria etter at han ble oppdaget å ha sex med en annen mann.

*Bilal* er i slutten av tjuårene, og er født og oppvokst i Pakistan. Han kom til Norge i tenårene sammen med familien. Han har noe utdanning, definerer seg som troende og følger muslimske tradisjoner som eid/ramadan. Han forstår seg selv som homofil. Hans sosiale

nettverk er lite utviklet. Bilal er strategisk åpen om seksuell orientering, men mest skjult. Han bor i dag sammen med familien, noe som gjør at han føler han lever et dobbeltliv; som homo på den ene siden og muslim på den andre. Seksuell orientering har avgjørende betydning for det sosiale nettverket. Verdt å merke seg er at Bilals nettverkskart kun inkluderer én person, selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn og musikk/bøker. Hovedbudskapet til Bilal er at det er vanskelig å kombinere sin homofile identitet med familiens tradisjoner og islamsk tro.

*Samina* er i slutten av tjuårene, og er født og oppvokst i Pakistan. Hun kom til Norge for under fem år siden på bakgrunn av tvangsekteskap. Hun har ingen utdanning. Samina definerer seg som troende og følger muslimske tradisjoner som eid/ramadan. Hun forstår seg selv som lesbisk. Det sosiale nettverket er middels godt utviklet. Samina er strategisk åpen om seksuell orientering. Hun er mest åpen med etnisk norske og i jobbsammenhenger. Hun bor i dag sammen med sin jentekjæreste etter at hun kom seg ut av tvangsekteskapet, men lever fremdeles i stor frykt for fremtiden. Av og til oppholder hun seg på krisesenter. Hun har fått utdelt voldsalarm. Seksuell orientering har avgjørende betydning for det sosiale nettverket. Hun har liten kontakt med familien i dag, bortsett fra en søster som støtter henne i hennes valg om å leve en lesbisk livsstil. Hovedbudskapet til Samina er at det er vanskelig å kombinere sin lesbiske identitetsforståelse med familiens tradisjoner og islamsk tro.

*Armin* er i midten av tjuårene, og er født og oppvokst i Bosnia. Han kom til Norge for under fem år siden på bakgrunn av (heterofilt) ekteskap. Han har ingen utdanning og definerer seg som ikke-troende, men følger muslimske tradisjoner som eid/ramadan. Armin definerer seg selv som homofil. Det sosiale nettverket er lite utviklet. Han uttrykte ønske om å snakke med noen om sine innerste tanker og følelser. Armin er ikke åpen om seksuell orientering bortsett fra med sin kusine i Bosnia, og to tidligere guttekjæresten. Seksuell orientering har avgjørende betydning for det sosiale nettverket. Han har lite kontakt med familien i dag, men han presiserer at dette ikke er på grunn av at han definerer seg som homofil. Hovedbudskapet til Armin er at det er problematisk å være homoseksuell samtidig som å leve i et heterofilt ekteskap fordi det innebærer heteroseksualitet.

## **6.2 Kjønn og oppvekst**

Det første analytiske temaet jeg har valgt å trekke frem, omhandler oppvekst og informantenes kjønnede forståelser. Alle informantene bortsett fra Leah forteller at de er vokst opp i land der det stort sett ikke fantes ord eller begreper for en homoseksuell livsstil. Det

virker overveiende sannsynlig at informantene forhandler med en handlingsforståelse av sin seksualitet, spesielt i oppveksten.<sup>20</sup> Dette utdypes i det følgende.

### 6.2.1 Der homofili ikke finnes?

Sex mellom menn er et velkjent fenomen i den muslimske verden (Murray og Roscoe 1997). Homoseksualitet forstås grovt sett som en situasjonsbestemt *handling*, og ikke som en *identitet* slik det ofte gjør i vestlige og liberale samfunn:

Babak: *“Hvis man går flere hundre år tilbake i tid, eller man trenger kanskje ikke det heller. Poenget er at sex mellom menn er et ganske kjent fenomen blant folk i den muslimske verden. Man kaller seg bare ikke for homofil eller lesbisk, om du forstår?”*

Samfunn som er dominert av handlingsdiskurser kan sies å være preget av en “ikke spør – ikke fortell”-ideologi når det gjelder homoseksualitet (Ali 2006). Sex mellom menn er lite problematisk innenfor disse samfunnene så lenge man ikke bryter tradisjoner som innebærer obligatorisk (heterofilt) ekteskap og reproduksjon. Informanten Ahmed forteller for eksempel at han gjentatte ganger fikk tilbud om sex på si med menn som levde i (heterofilt) ekteskap.

I en seksuell relasjon mellom menn i de fleste muslimske samfunn skilles det sterkt mellom den *aktive* og den *passive* parten. Hvis man er synlig feminin, passiv og gutt/mann tolker jeg at man bryter kjønnsstereotype forventinger, og kan risikere å bli utsatt for latterliggjøring og trakassering da en slik rolle rangeres lavt innenfor hierarkiet over mandighet og maskulinitet. Denne konklusjonen er imidlertid ikke entydig. Antropologen Unni Wikan (1977) peker på at menn som inntok den passive rollen, ble sosialt akseptert i sin feltstudie fra Oman. Jeg tolker det slik at dette viser variasjoner i hvordan ulike muslimske samfunn og grupper forholder seg til homoseksualitet.

Flere av informantene hadde ingen mulighet til å forhandle frem en forståelse av sin seksualitet som identitet da det ikke fantes noen ord eller begreper tilgjengelig i språket som betegnet en slik forståelse. De eneste ordene som fantes, er ofte forbundet med skam, og kunne oversettes med “syk”, “pervers”, “hore”, “skitten” osv. Slike ord retter seg mest mot synlig feminine menn som for eksempel transvestitter (Murray og Roscoe 1997). Maskuline menn som inntar den aktive rollen i den seksuelle relasjonen, forstås ofte ikke som avvikere, men heller som menn med stor seksuell appetitt og potens. Slik jeg forstår det er muslimske samfunn stort sett dominert av handlingsdiskurser som ikke gir rom for å forstå sin seksualitet

---

<sup>20</sup> Informantene er vokst opp i Pakistan, Syria, Indonesia, Iran og Bosnia. Alle disse landene bortsett fra Bosnia har forbud mot homoseksualitet i loven, hvor fengselsstraff er den vanligste straffemetoden. Iran opererer med dødsstraff, <http://ilga.org>, lastet ned den 27.8.10.

som en identitet og livsstil, men den muliggjør seksuelle handlinger i skjul (Murray og Roscoe 1997).

Informanten Babak skiller bevisst mellom hva som står nedskrevet i iransk lovgivning, og hvordan iranere forholder seg til kollektive normer. Dette kan forstås ut ifra Bourdieueleven Richard Jenkins' (1995) skille mellom "selvidentifisering", altså hvordan menneskene selv definerer og forholder seg til homoseksualitet, og "kategorisering", altså hva som er den kollektive normen, det som formidles utad. Et godt eksempel er at Iran opererer med dødsstraff for homoseksuelle handlinger i lovverket, men at den iranske befolkningen, slik Babak oppfatter det, har en mer avslappet holdning til det så lenge seksuelle handlinger foregår avskåret fra det offentlige rom. Dette tolker jeg står i kontrast til vestlige og liberale samfunn, som i større grad utviser forskjeller mellom *offentlig* og *privat* ved for eksempel å drive synlig homokamp som anser det verdifullt å være tro mot seg selv ved å fortelle omgivelsene om sin seksuelle orientering (Ohnstad 2009; Hellesund 2009).

Som følge av økt globalisering for eksempel gjennom *internett* og *utdanning* kan flere av informantene fortelle at gutter/menn som bryter kjønnsrollekonservative tradisjoner ved for eksempel dragshow ofte får lov til å være i fred i storbyer sammenliknet med på landsbygden, der en kan risikere å bli drept. Utdanning og globalisering som medfører bevegelser i storbyene i muslimske samfunn er et eksempel på at den kollektive betydningen av seksualitet kan *skifte* fra bygd til by. Storbyer i Pakistan som for eksempel Lahore, kan være mer utsatt for vestlige og liberalt tankegods som henspiller seksualiteten som en medfødt identitet sammenliknet med en landsbygd i Pakistan, selv om den dominerende forståelsen også her er handling. Det kan være hensiktsmessig å se dette i sammenheng med en norsk studie om etnisk norske homofile som oppga at det å flytte til en storby ga tilgang på flere rollemodeller og fellesskap med andre selvidentifiserte homofile (Thuen 2006). På bakgrunn av dette stiller jeg meg spørsmålet om det også kan ligge et *klasseperspektiv* til grunn for forståelsen av homoseksualitet, der en handlingsforståelse er dominerende på landsbygden, mens en identitetsforståelse kan være mer tilgjengelig i storbyene.

I faglitteraturen om seksualitet får jeg inntrykk av at man ofte konstruerer et skille mellom identitetsdiskurs på den ene siden og handlingsdiskurs på den andre. I mitt utvalg finner jeg at disse to forståelsesmåtene sammen spiller inn i informantenes livsverden som følge av blant annet globaliseringsprosesser. Dette får konsekvenser for informantenes forståelser om hvem de er. Informanten Samina fra Pakistan belyser dette:

Samina: "*I begynnelsen hadde jeg ikke konsept om hva lesbisk var. Det var helt fremmed liksom. Men siden min søster var den eneste som viste at jeg ble forelsket i*

*jenter, så tipset hun meg om en engelsk organisasjon som jobbet med å gi informasjon til mennesker om hvordan man kunne leve som lesbisk. Og etter det ble jeg så glad og begynte å forstå alt på en helt annerledes måte.”*

En mulig fortolkning er at Samina begynte å forstå seg selv på en annen måte etter at hun fikk tilgang på ny informasjon fra den engelske organisasjonen, som bygger på en forståelse av seksualiteten som identitet. Man kan si det slik at „komme ut’-diskursen ikke har vært tilgjengelig for Samina før hun fikk denne informasjonen. Disse sammenvevingene av forståelsesmåter tolker jeg som en faktor som bidrar til uro og mobilisering til motstand mot familiens ønske om å videreføre den tradisjonelle kjernefamilien.

### *6.2.2 Å holde hender og være nær*

Samfunn som er preget av forståelsen av seksualitet som en situasjonsbestemt handling er ofte også preget av kjønnssegregering og strenge forbud mot sex før (hetero) ekteskapet (Murray og Roscoe 1997; Prieur 1994). En mulig fortolkning er at handlingsdiskurser muliggjorde *intimitetspraksiser* mellom samme kjønn for flere av mine informanter i oppveksten. Murray og Roscoe (1997) fremholder at intimitetspraksiser mellom menn er mer utbredt i ikke-vestlige samfunn sammenliknet med vestlige og liberale samfunn på grunn av blant annet forbud mot sex før heteroekteskapet, kjønnssegregering og fravær av seksuelle identitetskategorier som hetero/homo i språket, og virker derfor ikke truende for slektens overlevelse. Intimitet mellom menn virket som et normaliserende tegn først og fremst fordi det var så synlig i det offentlige rom. Flere av informantene forteller at det var vanlig å se at spesielt menn lå i hverandres fang, kjærtegnet hverandre og holdt hender ute på åpen gate. Jeg tolker det slik at intimitet spesielt mellom menn tillegges ulik betydning avhengig av om man for eksempel er i Pakistan eller i Norge. Hvis to menn går hånd i hånd på åpen gate i Norge blir dette ofte fortolket som homofili (som innebærer sex). I Pakistan ville det derimot i større grad blitt fortolket som et nært vennskap, og ikke som homofil forelskelse og sex.

Informanten Bilal fra Pakistan forteller om oppveksten:

*Bilal: “Jeg hadde sex med andre gutter i Pakistan, og det var liksom helt vanlig. Alle visste bare at det foregikk. Jeg trodde det var slik det skulle være på en måte.”*

Antropologen Thomas Walle (1999) hevder at intimitet mellom menn kan ende opp i konkrete seksuelle handlinger, selv om de involverte partene ikke forstår seg selv som homofile. Slik jeg forstår det, tillegges lyst og begjær andre betydninger i muslimske samfunn sammenliknet med vestlige og liberale samfunn da homoseksualitet her regnes som en allmenn tilgjengelig

følelse, og ikke noe som bare er reservert en bestemt gruppe, “de homofile”. Utbredte intimitetspraksiser og sex mellom menn som ikke definerer seg som homofile, ønsker jeg å se i sammenheng med queer-teori, som fremholder at seksuelle identitetskategorier og dominerende forståelser av seksualitet og kjønn i vestlige og liberale samfunn begrenser forskjellige former for lyst og begjær (Butler 1991). Mine funn styrker teorien om at man ikke nødvendigvis trenger å forstå seg selv som homofil eller lesbisk for å ha sex med samme kjønn jamfør informant-sitatet fra Bilal. Ut i fra dette stiller jeg spørsmålstegn ved en biologisk oppfatning om enten ”heterofil” eller ”homofil”.

For kvinnene i utvalget foregikk intimitet med andre kvinner mer i skjul. Samina fra Pakistan forteller at hun bare kunne observere menn som var intime med hverandre. Det vil være sannsynlig at oppveksten ga flere tilgjengelige tegn for intimitet mellom menn enn mellom kvinner. Muslimske samfunn kan på denne måten i større grad virke normaliserende for homoseksuelle menn, mens homoseksuelle kvinner i større grad står uten tegn slik det kommer frem i mitt utvalg. Fravær av intimitetspraksiser blant kvinnene i utvalget er derimot ikke entydig. Fatima fra Iran forteller også om nærhet blant jenter mens hun gikk på en madrassa-skole:<sup>21</sup>

*Fatima: “Da jeg var i pubertetsalderen gikk jeg på en internatskole, en slags imamskole kan du si. Vi var bare jenter der, og mange av jentene eksperimenterte litt seksuelt. Jeg følte meg ikke noe annerledes, for jeg så at det skjedde hele tiden. Men vi som eksperimenterte litt seksuelt, fikk ofte høre av de eldre jentene at det ville gå over når vi ble gift med en mann. For min del gikk det ikke over.”*

Nærhet og intimitet mellom samme kjønn ble ikke fortolket som romantikk og/eller kjærlighet i første omgang, men mer som et vennskap med innslag av seksuell eksperimentering. Det er tenkelig at Fatima forstår sin seksualitet som *medfødt* i og med at hun forteller om at disse følelsene ikke gikk over. Dette kan tyde på at livshistorien Fatima nå forteller ses i lys av en „komme ut”-diskurs.

Livshistoriene om kjønnssegregering og synlige intimitetspraksiser blant menn vil jeg hevde står i kontrast til det rådende norske mediebildet av muslimske samfunn som strenge, statiske, undertrykkende, dømmende og på denne måten livsfarlige land å leve i for homoseksuelle. Jeg vil fremholde at synlige intimitetspraksiser blant menn som ikke definerer seg eller forstår seg selv som homofile, er eksempler på at disse samfunnene har et mer åpent perspektiv på intimitet og seksualitet mellom samme kjønn, sammenliknet med vestlige og liberale samfunn. Men på andre måter har de ikke det siden homoseksualitet er forbudt i

---

<sup>21</sup> En “madrassa” er en skole som tilbyr undervisning om islam.

lovverket. En LHB livsstil som kan innebære å leve åpent i et kjæresteforhold med en av samme kjønn er nærmest umulig.

Den vedvarende tiltrekkelsen til samme kjønn var noe flere av informantene regnet med ville avta når de ble eldre. Men følelsene forsvant ikke. Flere forteller om en tid som bar preg av *fornektelse* og forsøk på å tvinge seg selv til å tenke på det motsatte kjønn.

Da Samina fikk ny informasjon om hvordan hun kunne leve en *lesbisk livsstil* forstår jeg at hun navigerer på en annen måte enn før, i den forstand at hun ikke ønsker å følge familiens vilje om å gifte seg med en mann de hadde pekt ut for henne. Hun begynte aktivt å lete etter tilgjengelige tegn. Hun ville finne noen som var som ”henne”:

*Samina: “Jeg forstod at jeg likte jenter sånn ganske tidlig i puberteten, og da husker jeg at jeg så etter jenter som hadde kortklipt hår. De som var litt guttete om du skjønner? Jeg følte meg litt unormal da, akkurat som jeg hadde en sykdom så jeg trodde at det bare ville gå over. Men så møtte jeg en norsk-pakistansk jente som var på ferie her. Hun hadde allerede en jentekjæreste, men jeg ble veldig forelsket i henne for det. Så det var første ekte kjærlighetsorg.”*

Ohnstad (2009) og Middelthun (2004) peker på at homoseksuelle tar i bruk tilgjengelige tegn for å gjenkjenne andre som er som dem selv, og for å vurdere seg selv, men at denne tolkningen kan være problematisk fordi det er styrt av et heteronormativt fortolkningssett. Man kan si det slik at Samina tester *radaren* sin ved å se etter tilgjengelige tegn som bryter med heteronormative kjønnsidealene. Jeg tolker det slik at hun strever med å forhandle frem en trygg og god forståelse av sin seksualitet som en identitet og livsstil innenfor rådende forståelser av mann/kvinne og normalt/avvik. Samina identifiserer seg med et medieoppslag i Pakistan som omhandlet to jenter som hadde blitt fengslet fordi de ønsket å gifte seg med hverandre. Hun forteller at den ene av jentene nå har skiftet kjønn i håp om å få lov til å gifte seg med den jenten hun elsker, men at de fremdeles sitter fengslet. En mulig fortolkning er at Samina forstår seg selv gjennom de dominerendes definisjon på at kjærlighet mellom to kvinner er et avvik. På denne måten tolker jeg at deres rådende syn på virkeligheten nedfelles i hennes forståelse av seg selv som syk, og ikke blir stilt spørsmålsteget ved.

### 6.2.3 Møte med kulturelle femininitets- og maskulinitetsidealene

Slik jeg forstår Judith Butlers begrep om den heteroseksuelle matrisen, tilbyr den oss et bestemt “brillepar” som vi ubevisst forstår og fortolker kjønn og seksualitet med. Heteroseksualiteten tas for gitt, og denne “likningen” eller ”pakken” er satt sammen på en bestemt måte (Butler 1990). For eksempel ved at menn fremstilles som sterke og mandige,

mens kvinner ofte fremstilles som myke, feminine og svake, og at disse motsetningene er ment å utfylle hverandre. En slik forståelse av kjønn og seksualitet har røtter i essensialistisk og biologisk tankegods og møter oss allerede fra vi blir født. Judith Butler forstår derimot kjønn som en iscenesettelse, en ubevisst opptreden hun kaller *performativitet*. Hun fremholder at forståelser knyttet til kjønn ubevisst reproduseres av alle gjennom imitasjon og repetisjon av heteroseksuelle strukturer. Kjønnets atferd fortolkes inn i et heteroseksuelt diskursivt system som opprettholder matrisens hegemoni (Butler 1991). Slik jeg tolker det er hva som forstås med maskulinitet og femininitet i *bevegelse* avhengig av historisk, sosial og kulturell kontekst. For eksempel anses du i vestlige og liberale samfunn ofte som en ”attraktiv kvinne” hvis du er slank og tynn, mens dette idealet er annerledes for eksempel i Pakistan, der kvinner helst bør være noe mer kraftig for å være attraktiv. Det kan derfor være problematisk å snakke om kjønnsideal, maskulinitet og femininitet som entydige og bastante størrelser.

En mulig forståelse er at informantene i stor grad har måttet forhandle og navigere mellom ubevisste normalitetsnormer og avviksnormer for kjønn som for flere oppleves som trange og begrensende. Slik jeg forstår det opplever fire av åtte å ikke passe inn i tradisjonelle kjønnsrollemønstre, men de forsøker å tilpasse seg så godt de kan for å opprettholde den sosiale orden. En mulig fortolkning er at de resterende fire av informantene ikke opplever dominerende forståelser av maskulinitet og femininitet som problematisk. Man kan si det slik at informanters iscenesettelser av kjønn står i kontrast til kulturelle og doksiske forestillinger om at homofile menn og lesbiske kvinner gjør kjønn på en avvikende måte.

Ohnstad (2009) hevder at homoseksuelle må navigere på en måte slik at de ikke blir for synlige, de må *tåles* av de dominerende. Synlighet kan på den ene siden føre til åpenhet og anerkjennelse, men på den andre siden kan det medføre konfrontasjon på grunn av brudd med den sosiale orden. Informanten Oman fra Indonesia er den eneste i utvalget som forteller at han opplevde konfrontasjoner fordi han ble gjenkjent som synlig, og slik jeg forstår det brøt ubevisst med den heteroseksuelle matrisen:

Oman: *“Da jeg var i puberteten merket familien min at jeg var litt jentete siden jeg elsket å danse, sminke meg og kle meg ut! Da forstod mine foreldre at jeg var litt annerledes gutt, så de skjønnte at jeg likte gutter på en måte. Men far likte det ikke, han sa mange ganger til meg at jeg måtte bli sterk og mer tøff. Mens mor bare var litt sint på meg. Jeg ble veldig lei meg, og holdt meg hjemme for jeg turte ikke å gå ut så mye. En gang ble jeg kastet egg på av en guttegjeng som spurte om jeg sugde pikk.”*

Brudd med forventinger til kjønnets atferd legitimerte seksuell trakassering. I situasjonen med sin far og med guttegjengen tolker jeg at det foregikk forhandlinger om maskulinitet. Jeg tolker det slik at kulturens monopol på maskulinitetsforståelse(r) tvinger Oman til å forhandle



frem en selvforståelse som avvikende, jentete og annerledes sammenliknet med de andre guttene han omga seg med. Etter gjentatte konfrontasjoner med sine nærmeste forteller han at han forsøkte å begå selvmord. Jeg vil hevde at entydige forståelser av det å være gutt og hva som er maskulint og feminint kan forstås som symbolsk vold fordi Oman forstår seg selv i lys av de dominerende forståelser av kjønn. Slik tolker jeg at den usynlige og snikende makten som tas for gitt, skaper undertrykkelse.

Som jeg allerede har vært inne på fortolkes kjønn i lys av et heteroseksuelt diskursivt system (Butler 2001). En mulig fortolkning er at informantene navigerer og forhandler mellom sine egne forståelser av kjønn og kollektive dominerende forståelser (Jenkins 1995; Ohnstad 2009). Fatima fra Iran forteller at hun ikke føler at hun passer til forventningene og kravene som stilles for å være en god kvinne. Hun liker verken å lage mat, rydde eller gå i lange kjoler. Mens Bilal fra Pakistan ikke er tilfreds med å være den som alltid må kjøre bilen for sine søstre, og bære handleposene fordi han gjenkjennes som mann. Jeg spurte ham om hva han tenker er en god mann. På denne måten ønsket jeg å få fatt i hvilke kjønnsidealene han opplever å ikke passe inn i. Han forteller at det å være en god mann i en typisk pakistansk kultur betyr å studere hardt, skaffe penger til sin familie, gifte seg med en pen jente, kontrollere og hjelpe familien. Det må legges til at typisk pakistansk kultur er Bilals uttrykk, og dette er hans egen (subjektive) beskrivelse av hva pakistansk kultur er for han. At informantene ikke opplever å tilfredsstillende alle krav og forventninger som blir stilt, betyr ikke nødvendigvis at de fremstår som synlige og normbrytende i det heteronormative landskapet. De fleste navigerer på en måte som ikke bryter med den sosiale orden.

Den andre halvparten av utvalget, slik jeg forstår det har derimot en oppfatning av at de passer inn i tradisjonelle kjønnsrollemønstre, og det tas derfor for gitt at de er heteroseksuelle. Å navigere i et heteronormativt landskap som usynlig kan få konsekvenser ved at man ikke blir lagt merke til og anerkjent (Ohnstad i Brantsæter 2001). Butler (1990) fremholder at homoseksuelle som repeterer den heteroseksuelle matrisen, lettere blir akseptert og godkjent. De anses som “normale” i den forstand at de ikke skiller seg ut fra det som anses som “normalt”. I kontrast til Omans livshistorie forteller informanten Leah fra Irak at hun aldri har følt seg som en “typisk” lesbe fordi hun ikke føler hun bryter dominerende forestillinger om feminitet:

*Leah: “Nei, jeg har egentlig alltid følt meg som en veldig normal kvinne. Jeg har liksom alltid hatt et typisk heterostempel på meg da, og er populær blant guttene når jeg er ute på fest, og det har sikkert noe med at min væremåte er veldig naturlig feminin. Men de glemmer at jeg liker jenter og det er veldig plagsomt.”*

Det skjedde noe i livet til Leah når hun ble kysset av en annen jente på fest. Hun forteller at hun aldri hadde tenkt på jenter på den seksuelle og/eller romantiske måten før da. Kysset beskriver hun som et *vendepunkt* som fikk henne til forstå seg selv på en annen måte enn før. En mulig fortolkning av dette er at hennes feminine atferd ikke passer med den heteroseksuelle matrisens forståelse av den lesbiske. Hun blir gjenkjent som en attraktiv kvinne av guttene gjennom det kjønnede heteroseksuelle systemet, og opplever ofte å bli sjekket opp av gutter, noe hun synes er plagsomt. Slik jeg tolker det, kan Leahs historie ses i lys av queer-teori. Judith Butler understreker ubehaget ved å bli plassert i en kategori som enten hetero eller homo med visse egenskaper (Butler 2001). Man kan si det slik at Leah ikke føler seg hjemme i et slikt kategorisystem. Jeg mener at hennes historie er eksempel på at nye fortellinger og måter å forstå seg selv på kan være sammensatte. Utfordringen jeg ser er å finne et språk som passer, som vil fange opp forskjellige former og uttrykk for menneskelig lyst og begjær.

I likhet med Leah tolker jeg at Samina har en selvforståelse som en helt “normal” og “vanlig” kvinne med langt hår og feminin atferd. Babak fra Iran og Armin fra Bosnia mener det fint går an å være homo samtidig som man har maskuline jobbyrker som anleggsarbeider, bilreparatør o.l. Disse beretningene mener jeg utfordrer doksiske forestillinger om at homofile menn er feminine og lesbiske kvinner er maskuline og velger yrker deretter.

Informanten Armin forteller at han har et “bevis” som gjør at ingen kan mistenkeliggjøre ham som homo, nemlig det (heterofile) ekteskapet. Men de tilgjengelige diskursene gjør det vanskelig å forhandle frem en identitetsforståelse som passer ham. Det er tenkelig at det oppleves vanskelig å navigere i denne situasjonen. Ubekvemet av å føle at han ikke passe inn blir forsterket da han observerer homofile par som trener sammen på treningssenteret og ser glade ut. Han forteller at han føler seg ekstra mislykket i disse situasjonene. En mulig fortolkning er at dette minner ham på at han lever midt mellom det å være tro mot seg selv på den ene siden, og det obligatoriske (hetero) ekteskapet på den andre. Dette fremkaller en følelse i ham av å måtte bryte ut av (hetero) ekteskapet med sin nåværende kone engang i fremtiden for å realisere sine ønsker og behov.

#### *6.2.4 Sammenfatning*

Dette første analytiske temaet har handlet om kjønn og oppvekst. Mitt empiriske materiale viser at måten kjønn, seksualitet, begjær, lyst og kropp settes sammen på, er forskjellig ut ifra sosial, kulturell og historisk kontekst. Som handling og som identitet.

Innenfor heteronormative samfunn anses en ikke som homoseksuell så lenge menn og kvinner *gjør* maskulinitet og femininitet i takt med tradisjonelle kjønnsrollemønstre. Som mitt empiriske materiale viser, er det to hoved-diskurser, to måter å forstå homoseksualitet på som begge gjør seg gjeldende i informantenes livsverden. Dette innebærer både handling og identitetsforståelser av sin seksualitet. Når disse to motstridene forståelsesmåtene veves sammen som følge av ny informasjon gjennom globaliseringsprosesser, kompliserer dette forhandlingen og navigeringen om hvem informantene er og hvordan de skal innrette sitt liv

Informantene forsøker å se etter *tegn* fra andre i samme situasjon ut ifra en heteroseksuell fortolkningsramme, hvor homoseksuelle konstrueres som avvikende. Til grunn for dette ligger antagelsen om at homoseksuelle bryter tradisjonelle kjønnsrollemønstre.

Slik jeg tolker det tilbød oppveksten rom for intimitetspraksiser spesielt mellom menn i form av blant annet å holde hender og ligge i hverandres fang. Flere av de mannlige informantene forteller at disse intimitetspraksisene endte i konkrete seksuelle handlinger, men i skjul fra omgivelsene. Det er sannsynlig at dette blir muligjort fordi tradisjonelle muslimske samfunn skaper kjønnssegregering, forbyr sex før heteroekteskapet og ikke tilbyr seksuelle identitetskategorier som hetero/homo i språket slik som i vestlige og liberale samfunn. Sex mellom menn blir ikke fortolket som homofile som vil innebære en LHB livsstil. Det virker derfor ikke truende for disse samfunnene.

Med Butlers (2001) briller dekonstrueres heteronormative forestillinger om kjønn og seksualitet. Jeg tolker det slik at flertallet av informantene forsøker å tilpasse seg dominerende forståelser av kjønn ved å ubevisst repetere den heteroseksuelle matrisen. En mulig fortolkning er at informantenes iscenesettelser av kjønn stort sett bryter med den doksiske forestillingen om at homoseksuelle menn er feminine og synlige, og at lesbiske kvinner er maskuline og synlige.

### **6.3 Familie, sosialt nettverk og åpenhet**

Det andre analytiske temaet jeg vil løfte frem, er informantenes forhold til familie og sosialt nettverk. Under intervjuet var det flere av informantene som tok opp *ære*, *kollektivets vilje* og det (*heterofile*) *ekteskapet* som problematiske sider ved å være LHB med muslimsk bakgrunn. Men jeg finner også at dette ikke er entydige konklusjoner for mitt empiriske utvalg.

### 6.3.1 Et spørsmål om ære?

Slik jeg forstår det er diskurser om kollektivets vilje og æresbegrepet sentrale i fem av livshistoriene. Et kollektivistisk livssyn kjennetegnes ved at individet er tett knyttet til familie, slekt og eget etniske miljø. Alle valg et individ foretar, vil på en eller annen måte få konsekvenser for familiens ære, status og ansikt utad (Bredal 2006; Skytte 2001). Det er overveiende sannsynlig at det kollektivistiske livssynet er nært sammenbundet med handlingsdiskurser, og skiller seg fra et individualistisk livssyn<sup>22</sup> som er mer dominerende i vestlige og liberale samfunn. De av informantene som forstår seg selv aktivt innenfor en kollektivistisk forståelsesramme, navigerer og forhandler på en annerledes måte enn de resterende tre som ikke bruker denne diskursen like aktivt. Dette vil jeg snart vise. Man kan si det slik at når det kollektivistiske livssynet og „komme ut’-diskursen virker sammen, er dette to faktorer som skaper trøbbel for hvorvidt man ønsker å være åpen eller ikke om sin seksuelle orientering. En mulig forståelse av dette er at kravet om å være åpen i større grad blir aktualisert i Norge sammenliknet med informantenes hjemland, fordi åpenhet om seksuell orientering i vestlige og liberale land ofte anses som nøkkelen til et godt og vellykket liv. Slik tolker jeg at flere og ofte motstridende diskurser spiller aktivt inn i informantenes identitetsforståelse i Norge.

Tre av informantene forteller om vold i hjemmet fordi de opplevde å bryte med de kollektive verdiene som jeg mener hviler på forventet heteroseksualitet. Oman fordi han brøt hegemoniske forestillinger om maskulinitet, Ahmed fordi det ble oppdaget at han hadde sex med en annen mann, og Samina fordi hun nektet å gifte seg heterofilt etter at hun fikk ny informasjon om en lesbisk livsstil. Denne volden informantene her utsettes for forstår jeg som *æresrelatert*, det vil si en vold som utøves som et resultat av avmakt og stress innenfor familiens rammer. Bruddet med kollektivistiske verdier møtes med sanksjoner i form av vold for å sikre at familiens ansikt utad ivaretas, og at han eller hun som har brutt med familiens vilje og ære, ikke skal gjenta det (Skytte 2001). Jeg ønsker å stille meg kritisk til det dikotomiske skillet mellom *individualisme* og *kollektivism* da mitt utvalg viser at det ikke er en gitt kobling mellom å være muslim og å navigere innenfor et kollektivistisk livssyn. Men jeg starter med Ahmed som jeg mener navigerer aktivt innenfor en slik ramme:

Ahmed: *“Når familien min fikk vite at jeg hadde sex med andre menn begynte pappa å slå meg. Han trodde medisinen for å få det bort var å slå. Den verste gangen var med belte. Pappa hylte og skrek at jeg måtte ta bort alle klærne mine sånn at jeg var helt*

---

<sup>22</sup> Et individualistisk livssyn kjennetegnes av at individet gis selvbestemmelse og retten til å innrette sitt liv slik han eller hun ønsker det (Skytte 2001).

*naken, så begynte han å slå meg veldig hardt helt til han ble trøtt. Jeg husker at jeg begynte å blø litt.”*

En mulig fortolkning av dette sitatet, er at den *symbolske volden* ligger til grunn for den faktiske volden Ahmed her blir utsatt for når han bryter familiens forståelse av hva som er tillatt og forbudt. Det er overveiende sannsynlig at den volden han ble utsatt for var en faktor som bidro til at han valgte å rømme fra Syria, og er årsaken til at han søker opphold og befinner seg på asylmottak i Norge i dag. På denne måten mener jeg seksuell orientering kan være en direkte faktor som spiller inn i årsaken til migrasjon. Jeg spurte ham hva han frykter kan skje hvis han drar tilbake. Han forteller at han er redd for å bli *fengslet*, og i fengselet frykter han “den røde dukkeskoen”. Dette er et halskjede man kan bli tvunget til å bære hvis man havner i fengsel i Syria for homoseksuelle handlinger. En *sko* er et symbol på lav rang i Syria. Jeg forstår at symbolet er et tegn på kontroll og disiplinering, hvor hensikten er at halskjedet skal virke avskrekkende på andre homoseksuelle. Dette tolker jeg får innvirkning på Ahmeds frykt for å bli sendt tilbake til hjemlandet.

Kvinner har ofte større risiko for å bli utsatt for æresvold (Wikan 2008). Ahmeds livshistorie derimot mener jeg viser at brudd med familiens vilje og ære også kan få konsekvenser for menn som navigerer på kollisjonskurs med den sosiale orden.

Jeg spurte Bilal om hva som kunne skje dersom han stod frem som homofil overfor familien i Pakistan. Jeg tolker det slik at Bilals livshistorie har endret seg etter at han fikk tilgang på en identitetsforståelse av sin seksualitet. Under intervjuet forteller han om hva han hadde fryktet i Pakistan hvis det ble kjent for omgivelsene at han var homofil:

*Bilal: “Jeg hadde vært mest redd for å bli drept. Homofili sidestilles med utroskap. Man tenker at det er bedre å drepe enn at det skal gå utover hele familiens ære. Hvis omgivelsene hadde oppdaget at jeg likte gutter, så ville det ført til at for eksempel mine søsken blir satt i dårlig lys og ingen ville gifte seg med dem. Også hadde familien min kanskje drept meg for at jeg skulle slippe å leve et liv i synd.”*

Man kan si det slik at Bilal forstår seg selv aktivt i lys av æres-begrepet og familiens vilje. Det engster Bilal at hans valg som for eksempel å leve en homofil livsstil vil påvirke hans søskens liv, ved for eksempel at de risikerer å tape ære i familien og innenfor eget etniske miljø. Nedsatt ære for søsknene kan bety at de ikke får giftet seg. Dette vil jeg hevde er en faktor som bidrar til å komplisere valget mellom å leve som homo og/ eller som muslim. Jeg ønsker å komme tilbake til dette under det fjerde analytiske temaet.

Det kan være relevant å trekke paralleller fra Bilals livshistorie til etnisk norske kristne, selv om min intensjon ikke er å sammenlikne “kristne” med “muslimer”. Sitatet

ovenfor kan ses i sammenheng med fortellingen til Arnfinn Nordbø (2009). I hans selvbiografi *Betre død enn homofil?* skriver han at hans kristne familie ønsket ham død fremfor at han skulle leve et liv i synd som homofil. En slik logikk baserer seg på en forståelse av at det er bedre å komme til himmelen enn å begå syndige handlinger som man ved døden straffes for.

### 6.3.2 Forventet og forpliktet (heterofilt) ekteskap

Bourdieu (1996) fremholder at makten kommer til uttrykk og blir virkningsfull gjennom doxa, det vi tar for gitt, reproducerer og ikke stiller spørsmål ved. Man kan si det slik at (hetero) ekteskapet fremstår som en *doksisk ordning* som spiller aktivt inn i livshistoriene til seks av mine åtte informanter. Den doksiske kraften kan forstås som symbolsk vold da flere informanter føler seg tvunget til å gifte seg. Det empiriske utvalget viser også at kravet og forventningen om ekteskap ikke er entydig da to av informantene oppgir at de aldri har følt et slikt press.

Det kan være relevant å forstå ekteskapsbegrepet i sammenheng med sosial klasse, globalisering og liberalisering. Alle informantene forteller at det primære formålet med (hetero) ekteskapet innenfor muslimske tradisjoner ikke er forelskelse, slik det ofte blir lagt vekt på i vestlige og liberale samfunn (Taylor 1995). Jeg tolker det slik at det finnes ulike syn på ekteskap, men ikke et syn som tilsier at kjærlighet er uviktig. I muslimske tradisjoner ligger det ofte et fokus på å finne riktig ektefelle, og deretter vokser kjærligheten frem. Jeg har et inntrykk av at man har stor kjærlighet til barn og familie. Og i tillegg er tradisjonelle oppfatninger av islam opptatt av kjærlighet og seksualitet innenfor (hetero) ekteskapet. På denne måten kan betydningen av ekteskap forstås forskjellig avhengig av om man aktivt forhandler med individualistiske diskurser eller kollektivistiske diskurser.

Jeg finner at det er noen *forskjeller* mellom kvinnene og mennene i utvalget som forteller om (hetero) ekteskapet som problematisk. Jeg tolker det slik at livshistoriene til kvinnene ses i lys av en tvangsekteskapsdiskurs. Men det var ikke før de fikk tilgang til å forstå sin seksualitet som identitet, at de oppgav dette som tvang. Beskrivelse av denne erfaringen som tvang mener jeg kan ses i lys av den norske kulturens sterke fokus på likestilling og selvbestemmelse. Det kommer frem at mennene i noe større grad enn kvinnene kan velge å ikke gifte seg. Likevel oppleves forventningen om (hetero) ekteskap som problematisk fordi alle de mannlige informantene ikke ønsker å skuffe familien. Jeg starter med Saminas fortelling om tvangsekteskapet:

Samina: “Jeg var bare 18 år, og pappa sa at jeg skulle gifte meg med min fetter selv om jeg sa at jeg ikke ville, for inni meg ville jeg leve lesbisk. Han ble kjemperasende på meg og tok en pistol mot hodet mitt og tvang meg til å gifte meg med fetteren min. Når jeg gjorde motstand, sa han at han skulle drepe meg hvis jeg ikke gjorde som han sa. Han kalte meg hore, skrek mot meg og truet meg med kniv. Da ble jeg veldig redd, og var inne på rommet mitt i mange dager helt alene uten tv eller musikk. En dag brant jeg brudekjolen som jeg skulle ha på meg, men da slo mamma meg.”

Det er tenkelig at dette sitatet kan tolkes som en motstand mot familiens vilje etter at Saminas tanker om å leve som lesbisk gjorde seg gjeldene. Slik jeg forstår det, er denne forståelsen en faktor som bidro til at hun ønsket å rømme fra sin familie for å slippe å gifte seg. Hun forteller om flere rømningsforsøk midt på natten, men hun ble hver gang innhentet av familiemedlemmer. I flere måneder levde Samina på denne måten.

Sitatet bør forstås som et resultat av avmakt og stress innenfor familien. Dette mener jeg er nødvendig å presisere for å unngå en etnosentrisk konstruksjon som kan medføre et styrket vi/dem perspektiv. Som sosialarbeidere mener jeg det er en viktig utfordring å ikke stirre seg blind på en etnosentrisk forståelseshorisont i hendelser som denne, men på den andre siden bør vi også være kritiske til kulturrelativismen for å motvirke vold og overgrep.

Etter å ha vist motstand mot familien og kollektivets vilje ga Samina opp og rettet seg etter deres ønsker. Hun ble gift med en norsk-pakistansk mann som bodde i Norge. Det å komme hit skulle vise seg å bli starten på hennes *nye liv som lesbisk*. Hun forsøkte å rømme gjentatte ganger fra sin ektemann her i Norge. Etter hvert ga han henne opp. På dette tidspunktet led Samina av stor *frykt og uro* fordi hun hadde en følelse av at hun hadde vært *umoralsk*. Hun kom i kontakt med NAV for å søke arbeid og økonomisk støtte. På vei hjem fra NAV ble hun slått ned av to gutter med utenlandsk opprinnelse. Hun valgte å ikke melde denne hendelsen til politiet fordi hun fryktet å bli tilskrevet ytterligere nedsatt ære. Slik jeg tolker det, har hun brutt med familiens forventninger da hun har tatt opp i seg en mer individorientert tankegang som gir henne tilgang til å definere sitt eget liv på egne premisser. Hun lever fremdels i frykt for familiens reaksjoner, da de ikke har tatt opp i seg den samme tankegangen. Samina er på intervjutidspunktet mye redd og oppholder seg av og til på krisesenter.

En mulig fortolkning er at mennene i utvalget navigerer på en litt annen måte enn det kvinnene gjør. Jeg finner at det ikke foreligger dramatiske rømningsforsøk sammenliknet med kvinnene, men at den doksiske forventningen om (hetero) ekteskap familien har til dem, kan være vel så virkningsfull og belastende. Bilal forteller om dette:

Bilal: *“Når jeg ble spurt om jeg skulle gifte meg, fikk jeg en voldsom deppeperiode på seks til åtte måneder. Jeg tenkte mye på om jeg skulle ta mitt liv flere kvelder, men jeg viste ikke hvordan jeg skulle gjøre det. Det var som et helvete alt sammen! Jeg følte meg som en familiesviker og som en uekte bror. Innerst inne tenkte jeg på å gifte meg for å få det normale livet, da ville jeg slippe å risikere å bli alene. Det som jeg tenker mye på, er hvordan jeg skal klare meg uten familie og venner.”*

Jeg vil tro at det oppleves vanskelig for Bilal når religiøse ”sannheter” og det kollektivistiske livssynet ikke tilbyr fortellinger om muslimske menn og kvinner som *ikke* gifter seg, og som lever som single, som han kan identifisere seg med. Dette mener jeg spiller inn på hvordan han forhandler frem en avvikende identitetsforståelse. Bilal forteller at de historiene han har hørt eller lest om på internett, innebærer hjemsendelse for så å bli giftet bort. Det virker overveiende sannsynlig at det her mangler alternative fortellinger som kan normalisere hans måte å forstå seg selv og sin livssituasjon på.

Flere av informantene forteller at det å leve som singel ikke er ansett som en god og akseptert løsning innenfor deres familier. Nettopp dette, vil jeg hevde, kan virke hemmende på hvorvidt mine informanter ønsker å tilskrive seg en homofil livsstil. Man kan si det slik at en mulighet den kollektivistiske-diskursen tilbyr, er å gifte seg heterofilt, men fremdeles praktisere homoseksualitet i skjul. Dette er imidlertid ikke ansett som en akseptabel og god løsning innenfor et individualistisk livssyn, som de nå er en del av i Norge. En strategi for å utsette det heterofile ekteskapet som kommer frem hos flere av informantene, er å fortelle sine foreldre at man ønsker å *studere*. Dette forstår jeg som en mestringsstrategi informantene tar i bruk som en legitim begrunnelse overfor deres familier.

Slik jeg forstår det blir betydningen av ekteskapet forsterket og aktualisert i de situasjoner familien spør informantene om når de skal gifte seg. Armin forteller om dette:

Armin: *“Jeg giftet meg fordi alle i familien min ofte spurte om hvorfor jeg ikke hadde dame. Da fikk jeg liksom følelsen av at de trodde det var noe galt med meg siden jeg ikke giftet meg. Det føltes veldig stressende og belastende at familien min var så opptatt av dette. Til slutt ble det så ille at jeg grua meg til at de skulle komme på besøk.”*

Det er overveiende sannsynlig at denne språklige makten uttrykket fra familiens side fremkaller en følelse av *avmakt* hos Armin. På denne måten mener jeg at det ligger en form for vold i språkbruken som ikke oppdages fordi (hetero) ekteskapet tas for gitt. Armin er den eneste som lever i et heterofilt ekteskap på intervjuetidspunktet, men inntar likevel en homofil identitetsforståelse. Han forteller at han sliter med dårlig samvittighet fordi han føler han bedrar og utnytter sin kone hver dag da de er sammen. Jeg vil tro at sammenvevingene av



ulike tilgjengelige krav og forventinger er faktorer som fremkaller dager hvor han forteller at han er lei seg og bare må være for seg selv. På denne måten mener jeg at heterofilt baserte normer sammen med familiens tradisjoner får konsekvenser på individuelt nivå.

### 6.3.3 Komme ut av skapet?

Slik jeg vil forstå det innebærer møtet med Norge for de fleste av informantene en ny forståelse av seg selv sammenliknet med i hjemlandet da det her er andre diskurser som blir tilgjengelige for dem. Vestlige og liberale samfunn kan sies å være preget av en *autentisitetskultur* der det anses som verdifullt å „komme ut’ av skapet (Taylor 1995; Hellesund 2009; Ohnstad 2009). Som jeg tidligere har nevnt, er en tolkning at „komme ut’-diskursen baserer seg på et tankegods om fundamentale og medfødte forskjeller mellom hetero og homo (Sedgwick 1990, Ohnstad og Malterud 2006). En mulig fortolkning er at autentisitetskulturen forsterker følelsen av å måtte „komme ut’ og være tro mot seg selv. Alternative måter å leve på som for eksempel i Armins tilfelle hvor han er gift med en kvinne, men har et homoseksuelt begjær, anses ikke som en mulig og god løsning innenfor denne forståelsesrammen.

Jeg tolker det slik at den dominerende kulturelle forståelsen av at en er *enten heterofil eller homofil* kan virke begrensende på mine informanter, og på denne måten anser jeg det for hensiktsmessig å anlegge et queer-perspektiv på deres livssituasjon for å synliggjøre disiplinerende maktmekanismer. På den andre siden ønsker jeg ikke å undergrave betydningen av en medfødt forståelse av sin seksualitet. Dette bør ses i sammenheng med hva som er tilgjengelige diskurser å forstå seg selv ut i fra, og er derfor ikke noe man fritt kan velge.

Slik jeg forstår det er det bare er to av åtte i mitt empiriske materiale som har brukt „komme ut’-diskursen aktivt til å bli åpne, mens flere andre navigerer på en annen måte med større hensyn til det kollektivistiske livssynet. For de av informantene som aktivt navigerer mellom „komme ut’ og kollektivistiske diskurser, tolker jeg at denne sammenvirkningen er en hemmende faktor for hvorvidt og hvordan disse informantene ønsker å tilskrive seg en åpen homofil identitet. Man kan si det slik at flere tilpasser seg ved å være *strategisk åpne*. Det vil si at de er åpne i noen tilfeller, og skjult i andre. Armin er den eneste i utvalget som definerer seg som *skjult* homoseksuell. Det vil si at ikke har fortalt omgivelsene at han er homofil.

To av informantene som forteller om en avslappet holdning til åpenhet om sin seksuelle orientering, skiller seg ut ved disse faktorene: De er ikke-troende, de tar høyere

utdanning, foreldrene er ikke spesielt religiøse, de møter anerkjennelse for sin seksuelle orientering hos familie og venner, og er kritiske til bruk av seksuelle identitetskategorier som hetero eller homo. Grad av åpenhet om seksuell orientering er også avhengig av hvor lang tid informantene har bodd i Norge. Grovt sett finner jeg at de som har bodd her lenger, har et mer avslappet forhold til „homo og muslim”-kategorien, mens de som har bodd her i noen få år, slik jeg forstår det er i større grad preget av å stadig aktivt navigere og forhandle mellom „komme ut”-diskursen og det kollektivistiske livssynet. Dette kommer jeg tilbake til i det siste analysetema.

Informantene Ahmed, Bilal, Samina og Armin forteller om gleden av å få lov til å være homofil i Norge. Dette kan ses i sammenheng med at „komme ut”-diskursen er den dominerende fortellingen i Norge som er tilgjengelige for dem. En medfødt forståelse av sin seksualitet kan gi informantene en følelse av *tilhørighet* og *identitet*, men på den andre siden kan de også fange og begrense. Jeg vil tro at „komme ut” fokuset blir en måte informantene ubevisst forstår seg selv på og begrenser seg selv på.

Leah er en av dem i utvalget som ikke opplever noe problem med det å være tiltrukket romantisk og/eller seksuelt av personer av samme kjønn og ha muslimsk bakgrunn. Slik jeg forstår hennes livshistorie opplever hun at hun ikke passer inn i „komme ut”-diskursen. Hun forhandler i større grad enn de andre frem sin identitetsforståelse utenfor denne rammen:

*Leah: “Jeg har ikke noe skap å komme ut ifra, for jeg føler meg ikke som typisk lesbisk selv om jeg liker jenter.”*

Leahs livshistorie kan forstås som en helt annen fortelling om likekjønnsseksualitet sammenliknet med kulturelle fortellinger om seksualiteten som en iboende og medfødt identitet og legning. Dette illustrerer at det i dagens vestlige og liberale samfunn er flere tilgjengelige måter å forstå seg selv på (Plummer 1995; Ohnstad 2009). Leahs fortelling bærer ikke preg av å måtte velge mellom enten “heterofil” eller “homofil”, “muslim” eller “norsk”. Hun forteller at hun ikke føler seg lesbisk fordi hun opplever å ha en feminin fremtoning. På denne måten forstår jeg at hun passer inn i den heteroseksuelle matrisen, men hun retter på den andre siden sitt begjær nå mot kvinner. Jeg ønsker å trekke paralleller fra hennes fortelling til queer-teori, som inntar et kritisk perspektiv på språklige motsetninger som hetero/homo (Butler 1990; Ohnstad 2009). En alternativ forståelse av sin seksualitet muliggjør at Leah ikke forstår seg selv som annerledes, men beskriver sitt begjær som noe *normalt* og *naturlig*. På denne måten setter jeg spørsmålsteget ved om en slik måte å forstå seg selv på kan virke mer frigjørende og gi mer likhet sammenliknet med å forstå seg selv

innenfor „komme ut’-diskursen, som kan fungere undertrykkende i den forstand at den kan fremkalle smerte og følelsen av å være fundamentalt annerledes fra ”de heterofile”. Selv om Leah ikke kaller seg lesbisk, er hun likevel åpen om sin seksuelle orientering for foreldrene og venner.

I likhet med Leah hadde ikke Babak noe ønske om eller noe særlig behov for å komme ut som homofil. Han følte seg bare ikke som en stereotyp homofil, forteller han. Men han kom likevel ut av skapet som homofil i en alder av 23 år etter at en kamerat mente at han burde stå frem, og at dette var den beste løsningen:

*Babak: “Det er faktisk ikke slik at jeg er utstøtt, tvert imot! Jeg tenkte at jeg ikke trengte å komme ut av skapet fordi jeg trodde det var litt sånn normalt å føle noe for samme kjønn. Jeg hadde ikke tenkt på meg som homo engang! Men når jeg først skulle si det til familien, måtte jeg drikke litt alkohol for å tørre å si det. For jeg var redd og fryktet veldig for hva de skulle si siden jeg har hørt mange skrekkefortellinger om foreldre som støter ut sine barn, begynner å grine og legger skylden på seg selv.”*

Det virker sannsynlig at Babak ikke forstod seg selv i lys av „komme ut’-diskursen før han ble konfrontert med den av en kamerat. Da fryktet han utstøtelse fordi det virket fremmed å innta posisjonen homo. Dette kan ses i sammenheng med at „komme ut’-fortellingen kan forstås å være preget av smerte og elendighet, og ikke nødvendigvis en fortelling om frigjøring og stolthet slik det snakkes om utad. Tankegodset om å „komme ut’ kan forstås å bygge på antagelsen om homofiles medfødte annerledeshet, som fortjener sympati, aksept og støtte fra ”de heterofile” (Hellesund 2009). Å innta en slik ”avvikende” posisjon til det vestlige og liberale land anser som “normalt”, kan virke som en dramatisk og smertefull hendelse som vil forandre hele ens tidligere liv (Plummer 1995; Ohnstad 2009; Hellesund 2009). Slik jeg tolker dette, kan det som var ment frigjørende fungere som undertrykkende i den forstand at normalt skilles fra unormalt.

I likhet med flere av informantene forteller Babak at det var først da han kom til Norge, at han følte han måtte fortelle om sin seksualitet. Jeg tolker det slik at skillet mellom offentlig og privat blir mindre synlig for ham i møte med Norge sammenliknet med hans hjemland Iran, i den forstand at det forventes fra hans kamerat at han skal være åpen om sin seksuelle orientering. En mulig fortolkning er at når Babak forhandlet med „komme ut’-diskursen, fryktet han smerte fordi han hadde hørt historier om andre som hadde blitt utstøtt av sin familie da de kom ut. Han valgte likevel å fortelle sin familie både i Norge og i Iran at han var homofil. Da han skulle fortelle det til familien i Iran, brukte han ordet “gay” slik at de skulle forstå hva han mente, for det finnes som nevnt ikke noen betegnelse for en homofil identitet tilgjengelig i det iranske språket. Han møtte anerkjennelse både fra familien i Norge

og i Iran etter å ha fortalt at han er homofil og lever en homofil livsstil. Jeg syntes det var spesielt interessant å høre at familien i Iran anerkjente han i og med at lovverket i Iran opererer med dødsstraff for homoseksuelle handlinger. Sannsynligvis er Babaks familie i Iran en opposisjonell familie mot landets lover og regler. I dette tilfellet vil jeg hevde at det er sprik mellom hvordan familien i Iran forholder seg til fenomenet homoseksualitet, og hva loven sier. Det kan være relevant å stille spørsmål ved om klasseperspektivet, utdanningsbakgrunn, religiøs tilhørighet og generasjon er faktorer som spiller inn på familiens avslappende holdning. Dette kan ses i lys av Marjane Satrapis (2005) selvbiografi *Persepolis* der hun beskriver kontrastene mellom livet i Iran slik det fortoner seg utad, og hvordan mange iranere lever privat.

I *kontrast* til Babaks og Leahs fortellinger om åpenhet omkring seksuell orientering ønsker jeg å belyse Bilals og Fatimas perspektiver på det å „komme ut“:

*Bilal: “Det som holder meg igjen nå, er en setning jeg ofte hører i det pakistanske miljøet, som går på at man må gjøre som familien sier for å ikke bli utstøtt og ansett som død for dem. Jeg kan ikke noe for at jeg er homofil, jeg har jo ikke valgt dette. Likevel skal jeg innrømme at valgene mine har noen utilsiktede konsekvenser for familien min. Jeg vil gjerne bli respektert for å leve som singel, og i tillegg ha kontakt med familien for jeg elsker dem så høyt.”*

Jeg vil tro at det kollektivistiske livssynet og „komme ut“-diskursen spiller inn på hvorvidt og hvordan Bilal ønsker å tilskrive seg en åpent homofil identitet. Han argumenterer med at han er *født slik* og ikke kan noe for sin seksualitet. Situasjonen, slik jeg forstår det blir vanskelig og komplisert fordi familie og muslimske tradisjoner defineres som en motsetning til „komme ut“-diskursen, som fremstiller det som verdifullt og viktig for et individs selvrealisering å være tro mot seg selv (Taylor 1995; Hellesund 2009; Ohnstad 2009). Å ikke være tro mot verken familien, muslimske tradisjoner eller den norske kulturens krav om å komme ut kan fremkalle en følelse av *skam*. Slik jeg forstår dette bidrar kravet om og fokuset på å „komme ut“ av skapet til en psykisk avstand til familie, eget etniske miljø og muslimske tradisjoner. Dette kan fremkalle en følelse av å risikere å måtte gi slipp på familien eller en homofil livsstil, noe Bilal ikke ønsker.

Etter at Bilal deltok i selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn som jeg selv ledet, tok han til mot og fortalte til foreldrene at han aldri kan gifte seg med en jente fordi Gud har skapt han slik, og at dette aldri kan endres. Det betød likevel ikke at foreldrene forstod han som homofil, fordi dette er en mindre sannsynlig tanke i deres livsverden. Bilal forteller at dette var hans måte å „komme ut“ av skapet på i en norsk-pakistansk kontekst. En mulig fortolkning av dette er at han her henter ulike komponenter fra de ulike

forståelsesrammene som omgir han og setter dem sammen på sin egen måte. Foreldrene reagerte greit da de fikk vite at han ikke kunne gifte seg, selv om moren gråt litt i det han fortalte det. Foreldrene var mest bekymret for at Bilal skulle få et ulykkelig liv fordi han ikke kunne gifte seg. Selv om familien var litt trist noen dager, ble ikke Bilal utstøtt slik han fryktet. Jeg forstår at dette er en *strategi* for å løse konflikten mellom det kollektivistiske livssynet og „komme ut”-diskursen som han føler han er en del av. Denne strategien bidro til at det heterofile giftepresset avtok. Men Bilal forteller likevel at det aldri vil være mulig å fortelle at han er homofil, innenfor familiens rammer. Å kalle seg homofil overfor familien anses som en umulig løsning.

I likhet med Babak tolker jeg at Fatima aktivt har forhandlet med „komme ut”-diskursen. Før hun ble åpen forteller hun at hun slet med lav selvfølelse og stor frykt for hva fremtiden ville bringe. Det tok henne syv år før hun våget å ta skrittet ut:

*Fatima: “Jeg var ikke redd for å si at jeg var bifil til mamma, jeg bare sa: „Du jeg liker jenter”, så svarte hun: „Ja, men det gjør jo jeg også jenta mi!”. Hun forstod ikke hva jeg mente, det tok meg en hel time. Til slutt måtte jeg bare si det rett ut: „Det kan hende jeg er gift med en kvinne om 40 år”, og da begynte hun å hylgrine og trodde det var fordi hun hadde vært en dårlig mor. Og faren min fant det ut via et skriv, da ringte han meg og sa følgende: „Idag er alle bruer brent, jeg har mistet en datter.” Etter det la han på røret.”*

Jeg tolker det slik at en konsekvens av at det kollektivistiske livssynet virker sammen med en åpen bifil identitet, er faktorer som fører til at Fatima nå har et anspent forhold til sin familie sammenliknet med før hun ble åpen. Det vil være rimelig å anta at Fatima forstår sin seksualitet som en stabil identitet, mens foreldrene forstår det som en handling og et valg. Selv om forholdet til foreldrene er noe anspent i dag, har hun likevel kontakt med sin mor – som hun forteller kan finne på å gi råd og tips om hvordan hun skal sjekke jenter. Dette mener jeg viser at det ikke er gitt at en „komme ut”-historie innenfor et kollektivistisk livssyn og familiens tradisjoner fører til totalt brudd og utstøtelse med familien.

#### 6.3.4 Sosialt nettverk og betydningsfulle andre

Inge Bø og Per-Morten Schiefloe (2009) peker på at et godt sosialt nettverk er en viktig faktor og betingelse for mestring, mens ressursvake nettverk gir et dårlig utgangspunkt for å håndtere en vanskelig livssituasjon. Jeg vil tro at når informantene navigerer i et landskap basert på verdien av å være tro mot seg selv medfører dette at informantene må forklare sin seksuelle identitet for omgivelsene for å føle seg vellykket.

Jeg tolker det slik at størrelsen på det sosiale nettverket varierer avhengig av den livssituasjonen informantene befinner seg i. Grovt sett kan det se ut som at de av informantene som er åpne for nær familie og venner om sin seksuelle orientering, har et bedre utviklet nettverk sammenliknet med de som lever skjult eller er strategisk åpne. Det avhenger også av hvor lang tid de har bodd i Norge. De som har bodd her i få år, som informantene Ahmed, Bilal, Samina og Armin, tolker jeg har et mindre sosialt nettverk enn de fire andre. Disse informantene forteller om problemer med *ensomhet* og *isolasjon*. De oppgir også at anerkjennelse og åpenhet rundt seksuell orientering er et betydningsfullt kriterium for hvem som inkluderes og ekskluderes i det sosiale nettverket. Variasjonene i de sosiale nettverkene har likheter med Raftos (2008) konklusjoner om at de av informantene som oppgav å være mest tilfreds med eget liv, hadde sammensatte og gode sosiale nettverk.

Man kan si det slik at Babak og Leah er de to i materialet som oppgir at seksuell orientering ikke har avgjørende betydning for hvem som inkluderes og ekskluderes i det sosiale nettverket. Dette mener jeg kan ses i sammenheng med at begge inntar en kritisk innstilling til kategorier som hetero/homo, og at det er disse to i informantutvalget som har møtt mest aksept og anerkjennelse for sin seksuelle orientering fra omgivelsene.

For de av informantene som legger vekt på at seksuell orientering er viktig for det sosiale nettverket er det spesielt betydningen av å kunne få dele sine innerste tanker og følelser om forelskelse og tiltrekning med andre uten å bli stemplet som er viktig.

Som nevnt i metodekapittelet ba jeg informantene legge et nettverkskart ut i fra nærhet og distanse over hvem/hva som er betydningsfullt i forhold til åpenhet om seksuell orientering. Det er kun tre av åtte informanter som plasserer sin mor som nummer én på nettverkskartet, mens far kun er inkludert på ett av åtte kart. Slik jeg tolker dette, viser det at foreldrene ikke nødvendigvis anses som betydningsfulle personer for det sosiale nettverket. Det kommer frem at alle har minst én betydningsfull person de kan snakke med om sine tanker og følelser enten i Norge eller i hjemlandet. Dette kan være nok for å mestre en vanskelig livssituasjon (Gjærum og Grøholt mfl. 2001).

Jeg ønsker å trekke frem nettverkskartene til Fatima, Bilal og Ahmed (vedlegg 5). Jeg vil hevde at disse gir et godt bilde av spennet i det sosiale nettverket til mine informanter. Fatima fra Iran har et godt utviklet sosialt nettverk bestående av familiemedlemmer, venner, organisasjoner og trosforhold. Dette til tross for at hun er åpen om sin seksuelle orientering i flere miljøer. Kartet over seksuell orientering posisjoneres som avgjørende for det sosiale nettverket hennes. Nærmest seg plasserer hun moren, fordi hun opplever å ha en god dialog med henne. Deretter har hun satt inn Gud (Allah) fordi hun opplever at Gud i likhet med

moren har gitt henne mulighet og sjanser til å kunne leve som et fritt og selvstendig menneske som bifil. Inklusjonen av Gud (Allah) og Koranen mener jeg kan ses i sammenheng med at hun forstår seg selv innenfor en islamsk progressiv og liberal diskurs. Dette vil jeg komme nærmere tilbake til under neste analytiske tema. Dernest kommer en venninne og en ekskjæreste, som hun sier har vært viktige fordi hun har kunnet snakke åpent med dem om sin seksualitet. Jeg spurte Fatima om hvem hun ville inkludert hvis hun skulle sett bort ifra seksuell orientering. Hun svarer sin far, eldste bror og noen tidligere venninner som hun har hatt et anstrengt forhold til etter at hun kom ut som bifil.

Slik jeg forstår det har Bilal fra Pakistan et lite utviklet sosialt nettverk i forhold til åpenhet om seksuell orientering fordi han navigerer svært aktivt mellom en „komme ut’-diskurs og det kollektivistiske livssynet som gjør det vanskelig å leve en åpen homofil livsstil. Likevel anser han sin homofile identitetsforståelse som mer betydningsfullt for det sosiale nettverket sammenliknet med sin familie. Det sosiale nettverkskartet består av én “mannlig flørt” han av og til møter for sporadisk sex. Deretter inkluderer han selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn. Til slutt musikk og bøker.

Ahmed fra Syria har et lite utviklet sosialt nettverk ut ifra seksuell orientering. På dette kartet er det kun offentlige personer som inkluderes. Ahmed forsøkte å ta livet sitt på asylmottaket grunnet blant annet manglende informasjon og usikkerhet om hvordan Norge og nordmenn stiller seg til homoseksuelle. Dette bidro til hans ønske om å dø. Han fryktet vold, også her. På kartet plasserer han sin advokat nærmest, fordi advokaten hjelper ham med å anke asylavslaget fra Utlendingsnemnda (UNE). I tillegg kommer en psykolog, én ekskjæreste, selvhjelpsgruppen for LHB med muslimsk bakgrunn, sosialarbeideren på asylmottaket og fastlegen. Han ønsker ikke å inkludere familiemedlemmer eller tidligere venner fra Syria fordi han følte han ble frosset ut da det ble kjent at han hadde sex med menn.

### *6.3.5 Sammenfatning*

Mitt andre analytiske tema har omhandlet familie, sosialt nettverk og åpenhet når det gjelder seksuell orientering. Tre av livshistoriene inneholder æresrelatert vold utøvd av den nærmeste familie. Denne volden mener jeg kan forstås som et resultat av avmakt og frykt for tap av ære.

Seks av livshistoriene innebærer en frykt for (hetero) ekteskapet som kan forstås som en doksisk obligatorisk og tvangsmessig ordning. Denne forventingen kan fortolkes som symbolsk vold, da det fremkaller en følelse for flere informanter av å ikke passe inn i det som anses som en ”normal” måte å innrette og leve sitt liv på.

Man kan si det slik at fem av livshistoriene vitner om navigering mellom det kollektivistiske livssynet som innebærer å ta hensyn til familie, ære og lojalitet, og „komme ut“-diskursen som preger vestlige og liberale samfunn. Dette aktualiseres særlig når informantene kommer til Norge. På denne måten spiller man aktivt på ulike komponenter i disse tilgjengelige diskursene og komponerer dem på sin egen individuelle måte i sin egen identitetsforståelse. Når det kollektivistiske livssynet ses sammen med „komme ut“-diskursen hos informantene, tolker jeg at dette virker hemmende på hvorvidt og hvordan de ønsker å tilskrive seg en åpen LHB-identitet og livsstil. Det kan tyde på at jo mer aktivt informantene forstår seg i lys av konfliktfylte diskurser jo vanskeligere er deres livssituasjon. Mitt materiale viser at det ikke er noen opplagt kobling mellom det å være muslim og leve under et kollektivistisk livssyn, da dette er fraværende i tre av fortellingene. Dette mener jeg nyanserer bildet på det å være muslim i dagens Norge.

Slik jeg forstår det, er det bare to av informantene som aktivt forhandler med „komme ut“-diskursen, og er derfor også åpne om sin seksuelle orientering til familie og venner. Deretter forteller to informanter at de ble avslørt i den forstand at én ble tatt på fersken når han hadde sex med en annen mann, og den andre som ble gjenkjent som avviker fordi han brøt kulturens idealer for maskulinitet. Dette medførte åpenhet. Jeg tolker det slik at flere av informantene forstår seg selv som strategisk åpne avhengig av hvilket miljø de er en del av. Når de er med andre LHB er de mer åpne enn når de er med eget etniske miljø og familie. Og én forteller at hun er åpen om sin seksuelle orientering, men ønsker ikke å forstå seg selv som lesbisk da hun ikke ønsker å sette en ”merkelapp” på seg selv. Hun setter ord på hvem hun er ved å si at hun forelsker seg i jenter. Dette viser at åpenhet om seksuell orientering kan skje på flere måter uten at man trenger å forstå seg som homofil eller lesbisk.

Mitt utvalg viser et eksempel på at en selvidentifisering som bifil har ført til motstand fra familien, men ikke et permanent brudd eller utstøtelse. Dette vil jeg hevde nyanserer kulturelle fortellinger om at åpenhet om en LHB-identitetsforståelse overfor muslimske foreldre fører til permanent utstøtelse og ignorering.

Jeg finner at faktorer som ikke-troende, høy utdanning, anerkjennelse for seksuell orientering av familie og venner og en kritisk innstilling til seksuelle identitetskategorier som hetero/homo spiller inn i den avslappende livssituasjonen for to av informantene.

Seks av åtte informanter oppgir at seksuell orientering er en viktig faktor for det sosiale nettverket, mens for de resterende to som er kritiske til seksuelle identitetskategorier som hetero/homo og møter bred anerkjennelse fra foreldrene, familie og venner, spiller ikke seksuell orientering noen betydningsfull rolle for størrelsen på det sosiale nettverket.



## 6.4 Islam og homoseksualitet

Det tredje analytiske temaet jeg vil fremsette, omhandler hvordan informantene forhandler frem forskjellige oppfatninger om hva islam er, og hva troen kan brukes til og ikke. På intervjuetidspunktet forstår halvparten av utvalget seg selv som troende.

### 6.4.1 Hvem tolker og definerer?

Slik jeg forstår Bourdieu (1996) ville han forstått religiøs makt som en dominans og et herredømme over persepsjonskategoriene som defineres i de mektiges favør. Innenfor heteronormative konservative diskurser i islam fremstilles religion som en objektiv, upåvirkelig sannhet. Jeg finner særlig to hoved-diskurser som informantene har tilgjengelig til å forstå islam med. På den ene siden finner jeg konservative diskurser som fordømmer homofile handlinger som synd, og på den andre siden finner jeg den progressive og liberale diskurser som fremholder at det er mulig å kombinere sin seksuelle orientering og islamske tro uten at det regnes som syndig. Det er tenkelig at det er en sammenheng mellom heteronormativitet, handlingsforståelser av homoseksualitet og den konservative diskursen i islam. Jeg finner tilsvarende sammenheng mellom „komme ut“-diskursen og en progressiv forståelse av islam som grovt sett forstår homoseksualitet som en identitet, en legning man er født med (Kugle 2010; Ohnstad 2009).

Slik jeg tolker det navigerer informantene Babak, Leah, Ahmed og Armin i stor grad utenfor de religiøse diskursene, da de ikke forstår seg selv som troende. Babak og Leah har aldri vært troende, mens Ahmed og Armin forteller at de ga slipp på islam fordi de mener den er fordømmende i forhold til hvordan de ønsker å leve. Dette har likheter med Rørliens (2003) funn, der to informanter ga slipp på islam på grunn av at den opplevdes som fordømmende. Jeg vil begynne med Babaks syn på religion:

*Babak: “Verken jeg eller mine foreldre er troende, for jeg mener at uansett hvilken religion det er, så er religionen roten til mye vondt. Jeg begynner jo virkelig å lure når jeg hører om mennesker som blir utstøtt hvis de går mot familiens valg. Å ikke ha religionen å tenke på har nok hatt innvirkning på at jeg er så avslappet til meg selv og min seksualitet.”*

En mulig fortolkning er at livshistorien til Babak er influert av „komme ut“-diskursen og kulturelle fortellinger om homofile som har „komme ut“, for så å bli utstøtt på grunn av religiøse motiver. Jeg tolker at Babak forhandlet med den dominerende forståelsen av islam og tok den for gitt, fordi dette var den eneste diskursen om islam som var tilgjengelig for ham.

En alternativ forståelse av hva religion er, er at det er menneskelige fortolkninger som er problematiske, og ikke islam i seg selv (Roald i Brunvoll mfl. 2009). Jeg vil tro at det å navigere utenfor religion syntes å være en faktor som spiller inn på Babaks avslappede forståelse av seg selv som homofil og muslim.

Informantene Oman, Samina og Bilal navigerer og forhandler, slik jeg forstår det, i større grad med og innenfor konservative forståelser i islam. De forteller at de var vokst opp med islamsk tro, og at dette fortsatt er viktig for dem. Felles for disse tre informantene er at de har følt eller fremdeles føler skam, avmakt og mindreverdighet fordi de forhandler frem en LHB-identitet innenfor den konservative diskursen som fordømmer homoseksuelle handlinger. Fremvekst av skam forstår jeg som følge av symbolsk vold, der doksiske virkelighetsforståelser fremstilles som en selvfølge som er vanskelig å oppdage og bryte (Bourdieu 1996). På denne måten forstår jeg at dominans reproduseres. Jeg tolker det derimot slik at disse tre informantene forsøker å tilpasse seg den konservative diskursen så godt de kan. Jeg ønsker å starte med Omans forhold til islam:

*Oman: “Jeg hørte ofte historier om at mennesker som var sånn som meg kunne komme til helvete og bli straffet ved å bli kastet over et fjell. Siden mamma så at jeg var litt sånn unormal gutt så sa hun at Allah som er min gud aldri vil straffe meg. Fordi jeg alltid var så snill mot andre mennesker, og at dette ville veie opp for homofilien på en måte.”*

En mulig fortolkning av dette sitatet, er at Oman forhandler frem en forståelse av at han ikke vil havne i helvete som følge av at han forstår seg selv som homofil, selv om han virker tydelig på at homoseksualitet er en synd ifølge islam. Det som syntes å spille inn på denne forståelsen er kulturelle fortellinger om at det er svært få, nærmest ingen som følger de religiøse skriftene til punkt og prikke. For eksempel nevner han *utbredt sex før heteroekteskapet* og *utroskap*. Han mener også at ved å være snill mot andre mennesker vil det “dekke over” for syndige handlinger. Denne forståelsen tolker jeg som en motmaksstrategi mot konservative lesninger av islam. Å forstå seg selv på denne måten mener jeg gjør det mulig å navigere godt mellom konservativt tankegods i islam samtidig som han kan kombinere sin selvforståelse som homofil uten at det behøver å oppleves som smertefullt og dramatisk.

Man kan si det slik at navigeringen og forhandlingen med det rådende synet på islam får litt andre konsekvenser for informantene Samina og Bilal fra Pakistan. Slik jeg forstår det, bidrar deres forståelse av islam til at de har ansett seg selv, og delvis fremdeles anser seg selv som onde personer som ikke fortjener å leve. Et godt sitat fra Samina illustrerer dette:

*Samina: "Når jeg tenker på islam så er hodet fornøyd, men hjertet er lei seg. Det som plager meg er at jeg bare er opptatt med min egen lykke og ikke det Allah vil. Jeg skulle ønske Koranen sa noe som kunne hjelpe meg litt for jeg må være muslim og lesbisk selv om det står i Koranen at det ikke er lov. Huff, det er så skummelt at jeg grøsser! Jeg vil ikke tenke på det! I går drømte jeg at Allah skulle straffe meg, så jeg skrek høyt i søvne sånn at kjæresten min våknet og ble kjemperedd."*

Det virker overveiende sannsynlig at Samina her opplever det vanskelig å forhandle frem en god identitetsforståelse mellom sin lesbiske livsstil og de dominerendes forståelse av islam. På hver sin måte tolker jeg at disse forståelsesmåtene river i henne, og Samina makter ikke å ta valget som hun opplever å bli stilt overfor. Den konservative diskursen, slik jeg ser det tilbyr ingen mulige fortellinger om hvordan hun kan leve sammen med en jentekjæreste og samtidig være troende. Dette fremkaller, slik jeg tolker det, frykt og mareritt om hva som vil skje henne i fremtiden. Jeg vil tro at skammen i større grad blir aktualisert i Norge sammenliknet med hjemlandet Pakistan, fordi muslimske paraplyorganisasjoner som for eksempel Islamsk Råd Norge (IRN) ofte blir utfordret aktivt til å uttale seg om deres syn på homoseksualitet av for eksempel norske politikere og norsk medier. Mens i muslimske land generelt blir homoseksualitet sjeldent snakket åpent om. Men hvis det blir snakket om er det i svært negativ forstand.

Slik jeg forstår det, er det én informant som aktivt navigerer utenfor konservative forståelser av islam, men innenfor den progressive og liberale diskursen i islam. Hennes tolkning bidrar til at den islamske troen kan fungere som en kilde til mestring og styrke fordi denne diskursen tilbyr måter å forstå seg selv på som passer godt.

*Fatima: "Jeg har ikke noen problemer med å kombinere min seksualitet med islamsk tro. Aldri har jeg tvilt på om homofili er tillatt i islam. Det er fordi jeg har studert Koranen i seks år. Koranen er som en veiviser for meg, den er så vakker og kan tilpasses ethvert menneske mener nå jeg. Uten islam hadde jeg aldri vært der jeg er i dag. Jeg har følt Allah, og finner stor støtte i han når jeg er trist."*

Fatima fra Iran fremholder at islams opprinnelige verdier ikke kommer frem gjennom konservative lesninger fordi hun mener disse "brillene" er preget av fordommer, derfor bruker hun progressive forståelser av islam på seg selv. Dette vil jeg hevde kan ses i sammenheng med at det foregår bevegelser innenfor muslimske kretser om hva islam er og bør være. Det virker overveiende sannsynlig at en progressiv og liberal forståelse av islam i likhet med en forståelse av seksualiteten som en identitet argumenterer ut ifra en essensialistisk og biologisk diskurs, der seksualiteten forstås som en iboende, medfødt og autentisk kraft. Dette kommer til uttrykk da Fatima forteller at hun er overbevist om at hun er født slik, og at det er en

mening med dette fra Gud (Allah) sin side. Nettopp en slik forståelse har bidratt til bevegelse innenfor islamske kretser, og utfordrer i dag rådende konservative tolkninger av islam. Nye måter å forstå seg selv på som følge av blant annet globaliseringsprosesser har medført at kravet om å „komme ut’ og tilskrive seg en homofil identitet også har blitt aktuelt for muslimer.

Jeg ble nysgjerrig på hva hun mener skiller konservative forståelser fra progressive i spørsmålet om homoseksualitet. Fatima forteller at den konservative lesningen av islam misforstår budskapet i Lot-fortellingen om Sodoma og Gomorra, som er den fortellingen som blir brukt til å fordømme homofili. Hun mener historien handler om menn som var gift med kvinner og som utnyttet gjestfriheten ved å plyndre, rane og voldta innbyggerne i byene Sodoma og Gomorra, som lå langs de store handelsveiene som går fra Egypt og videre sørover. En progressiv lesning understreker at det var *voldtektshandlingen* som ble fordømt og ikke gjensidig kjærlighet mellom to av samme kjønn (Kugle 2010).

Regler innenfor den konservative diskursen tilsier at menn og kvinner ikke skal klemme hverandre før (hetero) ekteskapet. Den progressive og liberale retningen fremholder derimot at for eksempel en homofil mann kan klemme en kvinne han ikke tiltrekkes seksuelt av. Menn og kvinner kan også be sammen (Ali 2006; Kugle 2010).

Ekteskap kan inngås av to av samme kjønn uten en offentlig seremoni, da det vil være tilstrekkelig at to personer som elsker hverandre inngår en muntlig avtale overfor Gud (Allah), og lover å være tro mot hverandre (Kugle 2010). Dette begrunner de progressive med at det i Koranen (primærkilde) ikke står nedskrevet at ekteskap kun er forbeholdt mann og kvinne. De tolker at det står ”partner”. Derimot står det eksplisitt nedskrevet i hadithene (sekundærkildene) at ekteskapet er forbeholdt mann og kvinne. Progressive og kritiske lesninger av islam fremholder imidlertid at deler av hadithlitteraturen ikke representerer Guds direkte ord, ettersom de er nedtegnet av *menn i patriarkalske samfunn* flere hundre år etter profeten Mohammads død, og ikke kan gjelde for vår tid (Kugle 2010).

Fatima forteller at hun forsøker å skape dialog med konservative krefter i Norge, men at hun opplever å ikke bli tatt på alvor. Hun mener årsaken til dette er at det mangler kunnskap om hva homofili er og dreier seg om. Et vanlig spørsmål hun opplever å få fra konservativt hold, er: *Hvordan kan homofile finnes og godtas når de ikke er nevnt i Koranen?* Fatima hevder å finne belegg for at homofili er nevnt. Hun mener homofili minst er nevnt tre ganger. For eksempel i en passasje om at kvinner har lov til å skifte klær foran menn som ikke har lyst på kvinner. Hun forteller også at mange stiller spørsmål ved mannens alder. Slik

Fatima tolker Koranen, har ikke kvinner som tiltrekkes av menn, lov til å skifte klær foran en mann som tiltrekkes seksuelt av kvinner.

#### 6.4.2 *Sammenfatning*

Det tredje analytiske temaet har omhandlet hvordan informantene forholder seg til diskurser i islam, hva troen kan brukes til og ikke. Religion kan forstås som en diskurs bestående av en rekke maktmekanismer. Dette får konsekvenser for forhandlinger om hva islam er for informantene.

Halvparten av utvalget forteller at de er troende. Jeg tolker at de som navigerer og forhandler aktivt med konservative oppfatninger av islam, i større grad nedvurderer seg selv og føler at de lever feil sammenliknet med de som navigerer utenfor. Dette er likevel ikke helt entydig da én av informantene klarer å kombinere de tradisjonelle tolkninger av islam sammen med en selvforståelse som homofil uten at det oppleves totalt uforenlig.

Det er overveiende sannsynlig at det eksisterer spenninger og konflikter mellom konservative og progressive/liberale tolkninger som følge av postmoderne bevegelser innenfor muslimske kretser. Det kommer frem, slik jeg forstår det, at den progressive og liberale diskursen i større grad enn den konservative tilbyr muligheter for å kombinere sin LHB-identitet med islamske tro. På denne måten kan religiøs tro fungere som en kilde til mestring for LHB personer med muslimsk bakgrunn i vestlige og liberale samfunn.

#### **6.5 “Bestem deg, er du homo eller muslim?” “Jeg er et menneske!”**

Det fjerde og siste analytiske temaet omhandler det å forstå seg selv som homo og muslim, men også norsk. Slik jeg tolker det inneholder seks av åtte livshistorier preg av å måtte *velge* mellom “typisk norske” verdier og “typisk muslimske” verdier. Grovt sett tolker jeg at valget blir forsterket og aktualisert når handling, det kollektivistiske livssynet, ære og familiens tradisjoner på den ene siden virker sammen med selvbestemmelse, individualisme, menneskerettigheter og kravet om å komme ut av skapet på den andre.

Det er tenkelig at de av informantene som ikke forstår seg selv aktivt i lys av islam, eller har brutt med konservative forståelser av islam, og møtt anerkjennelse fra nær familie, navigerer i mindre grad innenfor valget om det “typisk” norske og det “typisk” muslimske sammenliknet med de informantene som aktivt forhandler innenfor disse rammene.

### 6.5.1 Var jeg norsk eller muslimsk?

Man kan si det slik at en LHB-identitet konstrueres som noe “typisk norsk” i flere livshistorier. Flere forteller om viktigheten av verdier som *frihet, demokrati, likestilling og menneskerettigheter*. Disse verdiene kobles mot ”norskhet”, og blir konstruert som motsetningen til ”typiske muslimske” verdier. Det finnes få kulturelle fortellinger som kobler muslimske verdier mot det som anses som ”typisk norsk”. Livshistoriene til informantene Bilal og Samina mener jeg belyser valget om enten å være norsk eller muslim på en god måte:

*Samina: “Jeg har verdens beste jentekjæreste. Men en ting jeg synes er dumt, og det er at man mangler venner hvis man er lesbisk og muslim. Det er liksom så slitsomt å spille overfladisk når jeg er i det pakistanske miljøet. Jeg føler at alt er et spill. Jeg tenker veldig mye på hvordan jeg skal gå videre, men kjæreste min sier at jeg ikke trenger å velge. Men jeg uroer meg veldig for hva familien vil si når de ser at jeg forblir ugift. Når jeg tenker på det pakistanske, er det familien og islam som er vanskelig, jeg føler av og til at jeg må kvitte meg med kjæresten min på grunn av det. Når jeg snakker med familien, får jeg ekstra dårlig samvittighet, da er jeg en dårlig datter. Hvis jeg er singel, har jeg god samvittighet, men jeg vil bare være sammen med min kjæreste, lage mat til henne, kose med henne og sove med henne.”*

*Bilal: “Når jeg kom til Norge, visste jeg ikke hva homo var. Men etter hvert forstod jeg hva det var, og da begynte jeg å lure på om jeg kunne være en god muslim og homo samtidig siden jeg ofte hørte i mediene at muslimer sa det var synd. Det førte til at jeg noen dager sluttet å møte gutter, og andre dager sluttet å tro, men jeg klarte liksom ikke velge. Inni hodet mitt var jeg hetero hjemme og homo ute, slik var det over lang tid. Jeg hadde store problemer med å finne ut hvem jeg var, var jeg norsk eller pakistansk? Jeg følte meg veldig norsk på grunn av verdiene mine, men jeg ser jo ikke akkurat norsk ut. I tillegg ble det ille fordi jeg følte meg som en dobbeltminoritet, og da kunne ingen akseptere meg hvor enn jeg var.”*

Disse sitatene fremkaller, slik jeg forstår det, en situasjon der disse informantene følte de måtte ta stilling til om de skulle være en “god muslim”, definert av blant annet konservative tolkninger av islam og familiens definisjon, eller om de skulle velge det “typisk norske” ved å leve en homofil livsstil definert av blant annet det individualistiske livssynet. Valget mellom enten det ene eller det andre kan ses i lys av den offentlige mediedebatten mellom “det norske” og “det muslimske” som ofte definerer “det muslimske”, som en motsetning til “det norske”.<sup>23</sup> Det dikotomiske og polariserende skillet mellom enten “norsk” eller “muslimsk” bidrar, slik jeg tolker det, til *undertrykkelse*, og gjør livet til Samina og Bilal vanskelig når disse diskursene virker sammen i deres selvforståelse.

En mulig fortolkning er at denne sammenvevingen som tvinger frem et valg får konsekvenser ved at Bilal ba til Gud (Allah) om at han kunne få en sykdom som for eksempel

<sup>23</sup> <http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=53711>, lastet ned den 1.5.2010.

kreft eller hjertestans slik at han kunne dø og slippe å forholde seg til dette. Det virker sannsynlig at maktaksene kan oppleves som dramatiske og dødelige. Sitatet viser at Bilal fikk et mer aktivt forhold til seksuelle identitetskategorier som hetero/homo etter at han kom til Norge. Dette bidro til at han forstod seg selv som hetero når han var hjemme, og homo når han befant seg på avstand fra familien. Som både muslim og homofil fryktet han å oppleve motstand også i det etnisk norske homomiljøet da “homo” konstrueres som en “typisk norsk” verdi. Det kan tyde på at det mangler positive kulturelle fortellinger som omhandler det å leve som homo og muslim i Norge, som informantene kan identifisere seg med.

Ahmed forteller at han så på seg selv som djevelens verk og fortjente straff. Han forteller at han bedrev selvskading og hadde ubeskyttet sex med eldre menn han egentlig ikke var tiltrukket av. Når han skadet seg selv og så blodet fra leggene sine, forteller han at han fikk en god og lykkelig følelse inni seg. Dette forstår jeg som en konsekvens av symbolsk vold som jeg mener ligger til grunn for et hat og undertrykkelse mot seg selv.

Bilals tilpassningsstrategi, slik jeg forstår det er å plukke ulike komponenter fra tilgjengelige forståelsesmåter og sette dem sammen på sin egen måte. Å finne ut av dette, forteller han, tok lang tid. Slik jeg tolker det, er hans nye måte å navigere på et frigjørende brudd med en polarisert virkelighet som tvinger han til å velge. Det som bidro til at han forstår seg på en annen måte enn før, forteller han, er det å *akseptere seg selv, tenke positivt, stole på seg selv, ikke akseptere alle leveregler som blir satt opp, og møte andre i samme situasjon*. Måten Bilal nå navigerer på, betyr ikke at han er synlig og lever åpent som homofil. Han opplever å uansett måtte *tilpasse* seg for å ikke bryte den sosiale orden. Selv om Norge sikrer seksuelle minoriteters rettigheter gjennom lovverket, frykter han i større grad å bli oppdaget av sitt eget etniske miljø her sammenliknet med i en storby i Pakistan. Dette fordi den dominerende forståelse av homoseksualitet i hjemlandet er handling, og ikke identitet. Slik fremholder han at det er mindre sannsynlig at han blir utsatt for mistenkeliggjøring og konfrontasjon i en storby i Pakistan sammenliknet med Norge selv om jeg vil argumentere for at det også kan finnes innslag av identitetsforståelser av homoseksualitet i Pakistan.

### 6.5.2 Muslimske tradisjoner og tilhørighet

De muslimske tradisjonene som for eksempel eid/ramadan (tilsvarende norsk jul), brylluper, fester og andre høytider fremholdes som viktige for flere av informantens forståelse av å være muslim. De livshistoriene som bærer preg av å måtte velge mellom det “typisk norske” og det “typisk muslimske”, inneholder også følelsen av at de lever feil, og av frykt for fremtiden.

Dette blir særlig aktualisert og forsterket på *høytidsdager* fordi høytidene forbindes med glede, lykke, familien og hjemlandets tradisjoner. Flere informanter blir minnet om at de lever utenfor hva familiene deres definerer som er bra og godt. I tillegg forteller disse at de opplever et stort press om å være mest vellykket og ha best utdannelse da de er med på store fester med familien. Slik jeg forstår det bidrar navigeringen mellom flere ofte motstridende og konfliktfylte diskurser til at noen av informantene ikke makter å feire med sin familie. Som en konsekvens skaper dette en følelse av ensomhet og utestengelse fra fellesskapet:

*Samina: "Jeg føler meg veldig utenfor det pakistanske miljøet under eid/ramadan, fordi jeg bare er sammen med kjæresten min. Det er så tomt liksom. Jeg savner den festfølelsen og det å kunne være sammen med mange andre mennesker. Når jeg feirer eid/ramadan alene, så tenker jeg mye på at de andre har det bra og er vellykket, mens jeg lever feil."*

Dager hvor muslimske tradisjoner aktualiseres fremskaper en følelse hvor en blir tvunget til å gi slipp på/tape det verdifulle samholdet, fordi en ønsker å leve en homofil eller lesbisk livsstil. Å ha muligheter til å feire høytider, be, gå i tradisjonelle klær, danse og samtidig leve en homofil eller lesbisk livsstil er ikke ansett som akseptable alternativer innenfor den rådende diskursen. Derfor må Bilal og Samina, slik jeg forstår det navigere utenfor og konstruere sin egen måte å være muslim på.

### *6.5.3 Heteronormativitetens språklige makt*

Slik jeg tolker Bourdieu (1996) kommer heteronormativitetens sosial dominans til uttrykk gjennom verbalt språk/ord og kroppsspråk, for eksempel små bemerkninger, ansiktsuttrykk, taushet og toneleie. Språket skriver seg inn i våre kroppslige disposisjoner og er et univers som baserer seg på doxa. Dette universet baserer seg på kognitive skjemaer som for eksempel mann/kvinne, hetero/homo, norsk/muslim, svart/hvit. De som besitter makten og har monopol på å definere virkeligheten, har avgjørende betydning for hvordan disse skjemaene bør, kan og skal forstås (Bourdieu 1996). Disse forståelsene gjenspeiler seg i konkret språkbruk, og på denne måten kan velmenende språkbruk fungere ekskluderende dersom man vurderer homofile som en dikotomisk motsetning til det å være heterofil.

Å bli møtt med et ekskluderende språk som understreker at LHB ikke er en like selvfølgelig del av verden, men som noen som må forklare seg, forstår jeg som marginaliserings-mekanismer. Livshistorien til Fatima er et eksempel på hvordan dikotomien om enten/eller kan fungere ekskluderende:



Fatima: *“Jeg husker engang jeg snakket med en FrP-politiker som sa at jeg måtte bestemme meg om jeg ville være bifil eller muslim, og da ble jeg så rasende og sa rett ut at jeg var et menneske og gikk i sinne.”*

Man kan si det slik at Fatima blir tilbudt å *velge* å enten være bifil eller muslim. Dette er et eksempel på at rådende diskurser ikke tilbyr henne muligheter hvor hun kan innta en både og- posisjon. Derfor må hun gå utenfor og konstruere sin egen posisjon.

En annen situasjon jeg finner i materialet som innebærer marginalisering gjennom sosial dominans, er Bilals fortellinger om nedsettende vitser om homofile i klasserommet og i gymgarderoben på skolene. Han synes at slike vitser er unødvendige fordi de rangerer en homofil identitetsforståelse og livsstil som annenrangs, og som mindre bra enn den heterofile livsstilen. Dette ønsker jeg å se i lys av Røthing og Svendsen (2008) sine påstander om at nordmenn ofte liker å bli forbundet med homotoleranse, men at en homofil livsstil ikke er spesielt ønskelig. Det kan være nyttig å stille spørsmålstegn ved hvordan homofili blir formidlet av lærere i klasserommet. I tillegg mener jeg i likhet med Prieur (1994) at vitser om homofile bygger på kulturelle antagelser om at homofile er svake, umandige og feminine sammenliknet med heterofil maskulinitet. Dette kan fungere som stereotypiske tegn.

Flere av informantene som er åpne eller strategisk åpne om sin seksuelle orientering, forteller at de har følelsen av at de må rettferdiggjøre, korrigere og forklare at de har en kjæreste av samme kjønn når de får spørsmål om de har skaffet seg en kjæreste av motsatt kjønn. Det tas ofte for gitt at en jente har en guttekjæreste og omvendt.

Slik jeg tolker det kommer det også frem at noen av informantene opplever marginalisering og hvithetens sosiale dominans på grunn av deres mørke hudfarge. Både Bilal og Armin forteller at de har opplevd å bli kalt “jævla utledning” eller “jævla svarting” i jobbsammenhenger. Det kan virke som den uttalte og direkte hetsen først og fremst kommer på bakgrunn av at informantene også kan kategoriseres som innvandrere, mørke og muslimer, mens den usynlige ekskluderingen gjennom velmenende språkbruk skjer fordi de forstår seg selv som LHB. Én informant forteller derimot å bli diskriminert på grunnlag av seksuell orientering på sitt eget språk da han gikk hånd i hånd med sin kjæreste ute på åpen gate.

Som bifil opplever Fatima ofte å ha et forklaringsproblem overfor de som forstår seg selv som heterofile og de som forstår seg selv som homofile:

Fatima: *“Jeg er jo åpen i mitt eget etniske miljø, men har ofte fått høre at det er en fase og at det vil gå over. Da svarer jeg tilbake at fasen vil vare for resten av livet, og prøver å forklare hvordan det spørsmålet kan oppleves på lik linje som de kan oppleve rasisme. Jeg reagerer også veldig på at de sier at de aksepterer homofile, men at man ikke kan praktisere det. Og da svarer jeg bare tilbake at: Du kan definere deg som*

*troende muslim, så lenge du ikke ber er det greit! I homomiljøet må jeg forklare at jeg er normal selv om jeg er muslim og bifil.”*

Jeg forstår at forskjellige maktakser virker sammen avhengig av hvilket miljø Fatima befinner seg i. Når hun befinner seg i det norske homomiljøet, opplever hun at hun må forklare at det er mulig å være muslim, troende og samtidig bifil. Mens når hun befinner seg i sitt eget etniske miljø, for eksempel i en moské, har hun opplevd å måtte forklare at det er mulig å forstå seg selv som bifil og samtidig være normal muslim. I den første tiden Fatima stod frem som bifil, ville svært få eller ingen snakke med henne når hun var i moskéen for å be. Hun forteller at hun opplevde en isfront og total ignorering ved at flere ikke ville svare henne hvis hun spurte om noe. Dette har blitt bedre i dag etter at moskémiljøet har blitt kjent med henne. Hun opplever likevel situasjoner der hun får høre at hun ødelegger islam.

#### *6.5.4 Perspektiver på fremtiden*

Jeg skal avslutningsvis i korte trekk ta for meg hvordan informantene ser for seg fremtiden. Alle informantene forteller om et sterkt ønske om å treffe eller bevare kjærligheten til en av samme kjønn. Dette kan tyde på at kjærligheten til samme kjønn er noe de vil kjempe for.

Fatima forteller at hun drømmer om å adoptere barn fra hver verdensdel som hun ønsker skal kalle hverandre søsken. De skal oppdras til å ikke kategorisere folk fordi hun mener et unyansert blikk på mennesker fremmer hat og fordømmer. Samina ønsker også å adoptere, men også å gifte seg med sin jentekjæreste. Samina frykter derimot at et adoptivbarn vil bety at hun må leve åpent som lesbisk. På intervjudtidspunktet kan hun ikke se for seg dette da hun frykter det vil skade familiens ære.

Bilal og Armin har et sterkt ønske om utdanning og jobb, noe de ser på som en forutsetning for et godt liv i Norge. Bilal navigerer nå, slik jeg tolker det, på en slik måte at han kan kombinere sin homofile identitet sammen med familie og muslimske tradisjoner etter at han fikk godkjenning fra foreldrene om at han ikke skulle gifte seg. Likevel vil fremtiden med en kjæreste av samme kjønn bety at han må tilpasse seg på forskjellige måter avhengig av hvilken situasjon han befinner seg i. Når han er med familien, er han sikker på at den eneste muligheten han har til å beskrive sitt forhold til sin guttekjæreste er å kalle det for et vennskap. På denne måten kan han oppleve denne tilpassningen som begrensende.

Man kan si det slik at fremtiden er mest uklar for Ahmed, Bilal, Samina og Armin sammenliknet med de fire andre informantene. Armin er rimelig sikker på at han vil bryte med sin nåværende kone og finne seg en guttekjæreste, men han er svært usikker på hvordan

og når han skal gjøre det. Jeg tolker det slik at den som er klart mest bekymret for hva fremtiden vil bringe, er Ahmed. Han frykter at et avslag på asylsøknaden og tilbakesendelse vil bety ignorering, utfrysing, æresrelatert vold og obligatorisk (hetero) ekteskap. Grovt sett kan det se ut som at de som har bodd i Norge lengst, har et mer avslappet syn på fremtiden.

#### *6.5.5 Sammenfatning*

Det fjerde og siste analytiske temaet har handlet om det å forstå seg selv som homo og muslim, men også som norsk. Jeg tolker det slik at flere av informantene har følt eller fremdeles føler at de står overfor et valg mellom “typiske norske” verdier og “typiske muslimske” verdier. Dette forstår jeg som en konsekvens av at de aktivt navigerer og forhandler mellom motstridende diskurser. De rådende diskursene, slik jeg ser det, tilbyr ingen kulturelle fortellinger om hvordan man kan kombinere sin selvidentifisering som LHB med hjemlandets verdier og tradisjoner. Dette fører til at flere konstruerer sin egen identitet basert på innslag av flere diskurser.

Slik jeg forstår det, kommer forventet heteroseksualitet til uttrykk gjennom verbalt språk/ord og kroppsspråk. Informantene forteller om forskjellige situasjoner som innebærer marginalisering. Eksempler på dette er at flere informanter føler at de må foreta et valg om å være homo eller muslim, at en homofil livsstil snakkes om som ‘det andre’, en følelse av å måtte rettferdiggjøre seg når de får spørsmål om de har en kjæreste av motsatt kjønn, diskriminering på grunnlag av hudfarge og utfordringer i flere miljøer som LHB og muslim. Man kan si det slik at det å navigere som åpen LHB medfører en følelse av å måtte forklare seg i det etnisk norske homomiljøet, men også i eget etniske miljø. Dette vil jeg fremholde viser at marginalisering virker på forskjellig grunnlag avhengig av hvilket miljø og situasjon de er en del av eller befinner seg i.

Grovt sett kan det se ut som de som ikke opplever å navigere så aktivt mellom det å være “norsk” og “muslimsk”, og som samtidig har bodd i Norge lengst, har et mer avslappet syn på fremtiden.

## 7. KONKLUSJON

I dette siste kapittelet skal jeg diskutere mine resultater i lys av teoretiske perspektiver, peke på studiens overføringsverdi til sosialt arbeids teori og praksis, gi anbefalinger for videre forskning, og til slutt komme med noen avsluttende refleksjoner.

### 7.1 Diskusjon av resultater

Problemstillingen i denne studien har vært: *“Hvilke faktorer spiller inn i identitetsforståelsen som lesbisk, homofil, bifil og muslim i spenningsfeltet mellom familie, sosialt nettverk og islamsk tro?”* Jeg vil nå løfte frem hovedresultater knyttet til mine teoretiske perspektiver.

#### 7.1.1 Handlingsdiskurser tilbyr intimitetspraksiser mellom samme kjønn

Oppveksten til mine informanter, slik jeg forstår det, bar preg av forhandlinger med handlingsdiskurser som ikke tilbød noen tilgjengelige ord eller begreper i språket som betegnet en homofil livsstil. Jeg finner derimot at disse samfunnene gir rom, særlig for menn, til synlige intimitetspraksiser i form av at gutter og menn holder hender, ligger i hverandres fang, osv. Flere informanter forteller at de ikke kalte seg homofile, men at intimitet og nærhet til andre gutter og menn ofte endte i konkrete seksuelle handlinger, men i skjul fra omgivelsene. På denne måten mener jeg handlingsdiskurser kan virke normaliserende på homoseksualitet. Intimitet mellom menn blir muliggjort fordi disse samfunnene skaper kjønnssegregering, forbyr sex før heteroekteskapet og ikke tilbyr seksuelle identitetskategorier som hetero/homo i språket. Homoseksualitet anses ikke som truende for slektens og samfunnets overlevelse så lenge man viderefører tradisjonelle normer som innebærer (heterofilt) ekteskap og reproduksjon.

#### 7.1.2 Kjønn gjøres i stor grad i takt med kjønnsrollekonservative tradisjoner

Slik jeg forstår Bulter (1991), tilbyr den heteroseksuelle matrisen bestemte “brillepar” som vi ubevisst forstår og fortolker kjønn og seksualitet med. Jeg tolker det slik at samtlige informanter iscenesetter sitt kjønn gjennom å imitere den heteroseksuelle matrisen. Dette medfører usynlighet i det heteronormative landskapet. Selv om noen opplever å ikke helt passe inn i de tradisjonelle kjønnsrollemønstrene, tilpasser de seg så godt de kan den sosiale orden for å unngå oppmerksomhet og konfrontasjon som kan innebære hets, trakassering og vold.

Som følge av globaliseringsprosesser og postmoderne bevegelser, for eksempel gjennom internett, forstår jeg at ulike seksualitetsforståelser som henholdsvis handling og identitet veves inn i hverandre. Informantene tar i bruk kulturens tilgjengelige tegn og forsøker å se etter andre i samme situasjon, noe som er problematisk fordi tegnene er preget av et heteronormativt fortolkningssett. De eneste tilgjengelige tegnene som er tilgjengelige for dem, er rettet mot avviksnormer som for eksempel vil si at feminine menn er normbrytende og drar skam over familien. Dette kan forstås å medføre en navigasjon i et landskap definert av de dominerende som har monopol på å definere hvordan virkeligheten skal oppfattes. For flertallet av informantene blir forståelsen av seksualiteten som identitet og livsstil forsterket i Norge.

### *7.1.3 Åpenhet om seksuell orientering kommer til uttrykk på forskjellige måter*

Når det kollektivistiske livssynet veves sammen med „komme ut’-diskursen i informantenes forståelse av seg selv, er det sannsynlig at dette virker hemmende for hvorvidt og hvordan mine informanter ønsker å tilskrive seg en åpen lesbisk, homofil eller bifil identitet og livsstil.

Jeg tolker det slik at det bare er to av informantene som har forhandlet aktivt med „komme ut’-diskursen for å bli åpne om seksuell orientering. Åpenhet skjer fordi disse to tilskriver seg en LHB-identitet som de forteller om til omgivelsene.

Slik jeg forstår det kommer åpenhet om seksuell orientering til uttrykk også på andre måter. I ett tilfelle ble informanten møtt med konfrontasjon fra omgivelsene på grunn av brudd med rådene maskulinitetsidealer. I ett annet tilfelle ble informantens seksuelle orientering kjent fordi han ble oppdaget å ha sex med en annen mann. Åpenhet om seksuell orientering kan også skje uten å bruke hetero/homo- kategorien på seg selv, fordi disse virket begrensende og stengende for informanten. Jeg finner at flere av informantene tilpasser seg de omgivelsene de er en del av ved å være *strategisk åpne* om seksuell orientering. Dette innebærer at de er åpne for noen venner, men ikke alle i den nærmeste familien. Det kan se ut som om åpenhet om seksuell orientering er en betydningsfull faktor som spiller inn på størrelsen og kvaliteten på det sosiale nettverket, men dette er ikke bastante konklusjoner.

### *7.1.4 Smertefulle og smertefrie fortellinger om levde liv*

Det som jeg tolker oppleves som vanskelig, er at (hetero) ekteskapet fremstilles som en doksisk ordning som tas for gitt. I tillegg kommer det frem at det mangler tilgjengelige positive kulturelle fortellinger som omhandler hvordan man kan leve som homo og muslim

som informantene kan identifisere seg med. Obligatorisk (hetero) ekteskap kan forstås som symbolsk vold i flere livshistorier, da flere informanter opplever å måtte innfri tradisjonsbunnede forventinger og krav. Noen forteller om æresrelatert vold fordi de brøt med forståelser av hva som er tillatt og forbudt. Denne form for vold vil jeg fremholde må forstås som et resultat av avmakt og stress innad i familien.

For de av informantene som jeg mener i større grad har smertefrie fortellinger, tolker jeg at faktorer som ikke-troende, høy utdanning, anerkjennelse fra familie og venner, og en kritisk innstilling til seksuelle identitetskategorier som hetero/homo spiller inn i livene deres, sammenliknet med de historiene som kan sies å være preget av smerte og konflikt. Det kan se ut som de seksuelle identitetskategoriene er spesielt viktig i de livshistoriene som bærer preg av smerte og usikkerhet overfor fremtiden. De seksuelle identitetskategoriene virker som en kilde til tilhørighet og trygghet for disse.

#### *7.1.5 Den progressive og liberale diskursen i islam fungerer som en kilde til mestring*

Rådende heteronormative forståelser av islam kan virke problematisk for LHB med muslimsk bakgrunn. I et postmoderne samfunn der bevegelse og endring skjer i takt med globaliseringsprosesser, tilbyr progressive og liberale lesninger av islam nye måter å forstå seg selv og sin seksualitet på som ikke er tolket og definert av de dominerende. Dette kan virke frigjørende for LHB med muslimsk bakgrunn i den forstand at det motvirker brudd med islam og muslimske tradisjoner som kan oppleves smertefullt. På denne måten forstår jeg at islam kan være en ressurs og en kilde til mestring for LHB som ønsker å holde fast ved den islamske troen (Ali 2006; Kugle 2010; Safi 2003). Jeg vil også trekke frem, slik jeg tolker det at det er mulig å forstå seg selv innenfor en konservativ forståelsesramme av islam samtidig som man inntar en selvidentifisering som homofil uten at det trengs å oppleves dramatisk, men at hovedtrekket i utvalget er at dette er noe mer konfliktfylt og problematisk.

#### *7.1.6 Rådende mediefortellinger polariserer "norske" og "muslimske" verdier*

Man kan si det slik at en navigering mellom „komme ut“-diskursen og det kollektivistiske livssynet er en forhandling og et forsøk på å tilpasse seg omgivelsenes syn på hva som er “typisk norske” og “typisk muslimske” verdier og sine egne oppfattelser. En homofil livsstil anses klart som en “norsk” verdi i flere informantfortellinger. Det virker overveiende sannsynlig at polariseringen gjennom blant annet medieskapt fortellinger om muslimsk intoleranse overfor LHB, er en faktor som fremmer presset om at flere må foreta et valg om å

være “gode” lesbiske, homofile og bifile. Slik jeg forstår det blir valget mellom det “norske” og det “muslimske” særlig forsterket på høytidsdager og i de situasjoner der de er i tett kontakt med familien. Grovt sett kan det se ut som de som ikke opplever å navigere like aktivt mellom det å være “norsk” og “muslimsk”, og som samtidig har bodd i Norge lengst, har et mer avslappet syn på fremtiden.

#### *7.1.7 Heterofil dominans kommer til uttrykk gjennom verbalt språk og kroppsspråk*

Heteronormativitet, slik jeg forstår det kommer til uttrykk gjennom språk og kroppsspråk for eksempel ved små bemerkninger, ansiktsuttrykk, taushet og toneleie. Gjennom språket opplever flere av informantene mine å ikke bli inkludert. De føler seg utenfor det de rådende diskursene anser som ønsket og bra. Et eksempel på vold i språket er når informantene føler seg tvunget til å foreta et valg mellom det “norske” og det “muslimske”. Det mangler et språk som gir signaler på at dette kan kombineres.

Et annet eksempel på dominans er at i den grad informantene ønsker å være åpne om seksuell orientering og livsstil, må flere ofte forklare, rettferdiggjøre og korrigere at de forstår seg selv som LHB. Å navigere som LHB med muslimsk bakgrunn, medfører slik jeg tolker det et forklaringsproblem både i det etnisk norske homomiljøet og i eget etniske miljø. I det etnisk norske homofile miljøet virker det sannsynlig at kategorien muslim blir fokus for oppmerksomheten i den forstand at det anses nærmest umulig å være både homo og muslim, mens i eget etniske miljø blir kategorien homo gitt oppmerksomhet i den forstand at flere tenker at det er syndig og umoralsk. Dette viser at dominans og undertrykkelse kan skje på forskjellig grunnlag avhengig av situasjonsbestemt kontekst.

## **7.2 Overføringsverdi til sosialt arbeids teori og praksis**

Denne studien vil jeg fremholde er preget av variasjon og et nyansert perspektiv på det å navigere som LHB med muslimsk bakgrunn i et heteronormativt landskap. For det første vil jeg fremholde at denne studien har gitt meg en ny teoretisk forståelse av at man bør ha fokus på å *forstå homokategorien i sammenheng med muslimkategorien*.

Studien min gir indikasjoner på at betydningen av homoseksualitet skifter gjennom migrasjon, men betydninger skifter også som følge av globalisering blant annet gjennom internett. Grovt sett er ikke kategorien *seksualitet* fylt med samme innhold i alle kulturer, miljøer og situasjoner. På denne måten forstår jeg ikke seksuell identitet som noe statisk og entydig, men i forandring. Dette gjør det relevant å stille spørsmål ved en essensialistisk og

biologisk diskurs om seksualitet som fremholder at homoseksualitet så vel som heteroseksualitet er en medfødt legning.

Queer-teori har møtt kritikk fordi den er vanskelig å anvende i praksis (Ohnstad 2009). Jeg vil hevde at queer-teori er et bidrag til å rette et kritisk blikk på heterofilt baserte normer som ofte fremstilles som selvsagt, naturlig og gitt. I møte med klienter generelt bør sosialarbeidere snakke et inkluderende språk som åpner. For eksempel ved å bruke betegnelsen “kjæreste” fremfor “guttekjæreste” hvis det er jente. På denne måten mener jeg fagfeltet kan bidra til å legge til rette for positive og normaliserende fortellinger LHB kan identifisere seg med. Dette mener jeg er queer-teoriens styrke da teorien utfordrer offerperspektivet på LHB. Queer-teori slik jeg forstår den, innebærer en kritisk innstilling til „komme ut”-diskursen. Men jeg mener at sosialarbeidere også må innse at dette kan være en nødvendig og riktig løsning for klienten. Sosialarbeidere må ikke være engstelige for å spørre klienten *direkte* om han eller hun er LHB.

Denne studien har gjort meg mer bevisst på språkets makt, og at et språk som åpner og nyanserer, virker inkluderende. Jeg vil fremholde at heterobasert dominans som understreker at LHB ikke er en like selvfølgelig og ønsket del av verden kommer til uttrykk gjennom vårt dagligdagse språk, og kan være vel så virkningsfull som den reelle diskrimineringen som for eksempel mobbing, hets og vold. Derfor kan det å tømme kategorier for innhold og rekonstruere språkets meningsbetydninger virke frigjørende i måten man tenker omkring homofile på. Da vil man kanskje unngå å bli møtt med setningen: *Vi må akseptere han selv om han er homofil?*

Jeg vil fremholde at denne studien kan være hensiktsmessig i møte med LHB klienter generelt. Den kan også brukes aktivt i møte med LHB klienter som kommer fra land som bærer preg av handlingsforståelser av homoseksualitet. Mine teoretiske ”briller” tilfører også en kritisk bevissthet rundt konkret språkbruk og kategorisystemer vi tenker med i hverdagslivet. Studien gjør oppmerksom på at språk og begreper har en historie, og at et begrep ikke alltid har vært forstått på samme måte. På denne måten mener jeg at studien peker ut over seg selv i den forstand at denne bevisstheten gjør oss mer reflekterte.

### **7.3 Svakheter ved studien og anbefalinger for videre forskning på feltet**

En svakhet ved denne studien kan være at jeg har ønsket å fange bredt. Dette har jeg likevel sett som nødvendig for å fange helhetsperspektivet, da det finnes lite forskning om dette temaet fra før.



Jeg ser at jeg kunne ha gått mer i dybden på for eksempel islam og religiøse tekster som omhandler homoseksualitet og kjønn. Det kunne vært spennende å se mer på progressiv islam, både spesifikt i forhold til forståelse av homoseksualitet og generelt progressiv forståelse av islam som religion. En annen svakhet kan være at jeg ikke har dybdeintervjuet de to homofile imamene jeg har vært i kontakt med om det å være homo, muslim og imam. Mine prioriteringer og valg bygger derimot på plasshensyn, tidsrammer og vinkling. Jeg mener at en vinkling som fanget refleksjon rundt familie/sosialt nettverk og seksualitet/identitetsforståelse er viktig, fordi jeg forstår mennesker som sammensatte. Jeg ønsket å se informantene som hele mennesker.

Videre forskning kan gå i dybden på mine analytiske temaer. For eksempel kan det være relevant å forske mer på lesbiske som opplever tvangsekteskap, og forhold blant LHB på asylmottak. Det kan være spennende å utforske hvordan lesbiske som opplever å bli utsatt for tvangsekteskap mestrer denne situasjonen. Og hva slags type informasjon og hjelp har LHB på asylmottak behov for? Dette vil jeg fremholde vil gi en større og bredere forståelse av LHB med innvandrerbakgrunn sin livssituasjon i migrasjon og ankomstfasen. I tillegg kan en diskursanalyse av Utlendingsdirektoratets (UDI) praksiser for behandling av asylsaker som innebærer LHB spørsmål være nyttig (Narvesen 2009). En annen mulighet kan være å utforske hvordan muslimer generelt ser på homofili. Kanskje vil flere enn vi vanligvis tror syntes homofili er greit?

#### **7.4 Avsluttende refleksjoner**

Lesbiske, homofile og bifile *må* bli møtt med positive fortellinger som de kan identifisere seg med. Dette kan faget sosialt arbeid bidra til. Min studie gir indikasjoner på at heteronormens hegemoni sammen med kulturelle og religiøse tradisjoner kan oppleves som svært belastende, og til tider være direkte dødelig. Kulturelle offer- og smertefortellinger om homoseksualitet som kommer til uttrykk blant annet gjennom media og selvmordsforskning kan være problematiske, da disse fortellingene ligger som forutsetninger for personers identitetsforståelse og kan reproducere ideen om en tragisk, vanskelig og ulykkelig skjebne (Ohnstad 2009; Hellesund 2009).

Sedgwick (1990) argumenterer for å arbeide ut ifra et essensialistisk inspirert perspektiv som sikrer borgerrettigheter, men samtidig utfordre dikotomiske forståelser av heteroseksualitet og homoseksualitet. Nettopp dette kan være et bidrag til å bryte ned vi/dem-tankegangen og gi større likhet mellom mennesker i et samfunn så vel som i sosialt arbeids

praksis. Å anlegge et queer-perspektiv betyr ikke å fornekte at smerte finnes. Personen i situasjonen må tas på alvor og forstås i sammenheng med den historiske, kulturelle og sosiale konteksten de er en del av.

Jeg vil fremholde at et queer-perspektiv spesielt kan virke truende på mennesker som har kommet fra land som bærer preg av handlingsdiskurser og uten rettigheter som LHB, og som nå forstår seg selv gjennom identitetsdiskurser. Det kan virke truende i den forstand at de kan oppleve å bli frarøvet følelsen av identitet, mening og sammenheng. Dette må ikke bagatelliseres, men tas på alvor.

Som følge av globaliseringsprosesser vil jeg fremholde at seksuell orientering kan være en direkte årsak til migrasjon. På asylmottak bør det tilbys prevensjonsmidler og tilgjengelig og god informasjon om ulike levemåter på flere språk. Dette kan være en faktor som bidrar til å forebygge spredning av HIV/AIDS da flere asylsøkere kommer fra land hvor seksualopplysning er dårlig. Sosialarbeidere må i ankomstfasen være varsom med å forvente at klienter som kommer fra land som er dominert av handlingsdiskurser eller har selvilde som en "rød dukkesko", skal komme ut av skapet og bli åpne om sin seksuelle orientering. En faktor som kan spille inn på åpenhet om seksuell orientering, er *ære*. Situasjoner der han eller hun kommer ut av skapet for sine foreldre, kan i verste fall ende med utstøtelse. Dette kan være en utløsende faktor som fører til at klienten må oppsøke hjelpeapparatet for eksempel for økonomisk hjelp og sikring av trygg bolig. Sosialarbeider bør innta en kritisk holdning til å ta i bruk fysisk tilstedeværende tolk fra eget etniske miljø hvis klienten forteller at han er homofil. Tiltak som jeg anser kan være verdifulle, er tilbud om samtalegrupper hvor man får mulighet til å dele sine erfaringer og tanker med andre hvis man ønsker det. Man bør også vurdere om det bør informeres bedre om krisesentertilbud for menn i kommuner. I møte med disse klientene anser jeg det som viktig å stille spørsmål sammen med klienten om hvorvidt det faktisk er slik at han eller hun trenger å velge mellom enten å være homo eller muslim. Som en anbefaling bør sosialarbeidere undersøke hver situasjon nøye for å imøtekomme personen i situasjonen på best mulig måte. Nettopp denne refleksjonen mener jeg kan gjøre integrasjonsprosessen for denne målgruppen enklere.

For meg som etnisk norsk har denne studien utfordret meg på en rekke områder, som blant annet min forforståelse. Det har vært et komplekst og sammensatt arbeid fordi homoseksualitet blant muslimer er et tabubelagt tema og derfor vanskelig å forske på. Livshistoriene denne studien belyser kan påvirke den offentlige debatten så vel som faget sosialt arbeid, og forhåpentligvis gjøre både debatten og faget vårt mer nyansert og empatisk. Studien kan sies å ha et tverrfaglig innslag, og dette er noe jeg vil fremholde har gitt meg

tilgang på verdifull kunnskap. I fremtiden håper jeg at organisasjoner som Skeiv Verden sammen med premissleverandører som Islamsk Råd Norge (IRN) kan lære av livshistoriene som kommer frem i denne studien, og ta dem på alvor. På denne måten kan et postmoderne og sammensatt samfunn utvikle seg til det beste for alle.

Det er problematisk å uttale at man kan være homofil så lenge man ikke praktiserer det. En mer empatisk og kunnskapsrik innstilling vil jeg fremholde kan bidra til respekt og motvirke den symbolske voldens undertrykkende effekt, slik denne studien har innslag av. På den andre siden skal ikke konservative muslimer tvinges til å endre på sin tro og overbevisning. Men jeg vil fremholde at kunnskap om at det finnes ulike måter å forstå islam og det å være muslim på er viktig. Jeg vil avslutte med en setning som jeg liker veldig godt, og som alltid vil være med meg videre i livet: *Ethvert menneske er ekspert på sitt eget liv og sin egen virkelighetsoppfatning!*

## Litteraturliste

- Afary, Janet. 2009. *Sexual Politics in Modern Iran*. Cambridge: University Press.
- Aftenposten. *Minoritetspolitiker anmelder homo-uttalelser*.  
<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article3520864.ece> (lastet ned den 28.8.2010).
- Ali, Kechia. 2006. *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, Hadith and jurisprudence*. Oxford: Oneworld.
- Avrahami, Dina. 2007. *Vi dansar inte på bordet. Lesbiske innvandrarkvinnor i Sverige: stigmatisering och stolthet*. Doktorgradsavhandling i Etnisitet ved Institutionen för samhälls- och välfärdsstudier. Linköpings universitet: Pickabook Förlag.
- Bangstad, Sindre. 2009. *Sekularismens ansikter*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Blikk. *Klare motpoler i homodebatt*. <http://www.blikk.no/component/k2/item/2870> (lastet ned den 27.7.2010).
- Bourdieu, Pierre. 1996. *Symbolisk makt*. Artikler i utvalg. Oslo: Pax forlag.
- Bourdieu, Pierre. 2000. *Den maskuline dominans*. Oslo: Pax forlag.
- Bourdieu, Pierre. 2007. *Viten om viten og refleksivitet*. Oslo: Pax forlag.
- Bredal, Anja. 2006. *Vi er jo en familie. Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Doktorgradsavhandling i sosiologi. Institutt for samfunnsforskning. Universitetet i Oslo (UiO).
- Burr, Vivien. 1995. *An introduction to social constructionism*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 1990. *Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 1991. Imitation and Gender Insubordination. I Diana Fuss (red.). *Inside/out. Lesbian theories, gay theories*. London: Routledge.
- Butler, Judith. 2001. Imitasjon og kjønnsulydighet. I *Agora* nr. 1: 68–89.
- Bywater, Julie og Rhiannon Jones. 2007. *Sexuality in Social Work*. Exeter: Learning Matters.
- Bø, Inge og Per Morten Schiefloe. 2009. *Sosiale landskap og sosial kapital. Innføring i nettverkstenkning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Cass, Vivienne. C. 1979. Homosexual identity formation: A theoretical model. *Journal of Homosexuality*, 4, 219–235.
- Chauncey, George. 1994. *Gay New York: Gender, urban culture, and the makings of the gay male world, 1890–1940*. New York: Basic Books.
- Dagsavisen. *Truet fra dialogmøte*. <http://www.dagsavisen.no/innenriks/article510846.ece> (lastet ned den 31.10.10).

- De Lauretis, Teresa. 1991. Queer Theory: Lesbian and Gay Sexualities. *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*. 3 (2), iii-xviii.
- De los Reyes, Paulina og Diana Mulinari. 2005. *Interseksjonalitet*. Malmö: Liber.
- Endsjø, Dag Øistein. 2009. *SEX OG RELIGION. Fra jomfruball til hellig homosex*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Små steder – store spørsmål. Innføring i sosialantropologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Esack, Farid og Sarah Chiddy. 2009. *Islam and AIDS. Between scorn, pity and justice*. Oxford: Oneworld.
- Europa-parlamentet. FN's menneskerettighedskommisær: "Vi skal forsvare dem der forsvare andre"
- <http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?language=DA&type=IM-PRESS&reference=20081027STO40640> (lastet ned den 7.10.2010).
- Fook, Jan og Fiona Gardner. 2007. *Practising critical reflection: a resource handbook*. Maidenhead: Open University Press.
- Foucault, Michel. 1999. *Seksualitetens historie 1*. Oversettelse, forord og etterord ved Espen Schaanning. Oslo: Exil.
- Furseth, Inger og Pål Repstad. 2003. *Innføring i religionssosiologi*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Giertsen, Merethe og Aud-Kirsten Innjord. 2009. *Seksualitet – en distinksjon å regne med også på sosialarbeiderutdanninger*. HIF (Høgskolen i Finnmark) rapport.
- Gjerum, Bente, Berit Grøholt og Hilchen Sommerschild (red.). 2001. *Mestring som mulighet i møte med barn, ungdom og foreldre*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gressgård, Randi og Christine M. Jacobsen. *Krevende toleranse: Islam og homoseksualitet*. <http://kilden.forskningsradet.no/c35640/artikkel/vis.html?tid=53711> (lastet ned den 1.5.2010).
- Grønningsæter, Arne Backer og Bjørn Richard Nuland. 2008. *Diskriminering av lesbiske, homofile og bifile og av hivpositive. En litteraturgjennomgang*. Oslo: Fafo.
- Gubrium, Jaber F. (red.). 1993. Rethinking Family as a Social Form. *Journal of Family issues*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Guldbrandsen, Liv Mette. 2006. *Oppvekst og psykologisk utvikling*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Haavind, Hanne. 1994. Kjønn og klinisk forståelse. I S. Reichelt og H. Haavind (red.). *Psykologi i forandring. Jubileumsbok Norsk Psykologiforening*. Oslo.

- Hart, John og Diane Richardson. 1981. *The Theory and practice of Homosexuality*. London: Routledge and Kegan.
- Hellesund, Tone. 2009. *Identitet på liv og død. Marginalitet, homoseksualitet og selvmord*. Oslo: Spartacus forlag.
- Hendricks, Pepe. 2009. *Hijab. Unveiling Queer Muslims Lives*. The Inner Circle. Cape Town: COMPRESS. Dsl.
- Human Rights Watch (HRW). *They Want us Exterminated. Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq*. <http://www.hrw.org/node/85050> (lastet ned den 4.4.2010).
- Ihle, Ole Martin. *Født sånn eller blitt sånn?* Dagbladet. Nettutgaven. <http://www.dagbladet.no/2010/04/19/kultur/debatt/kronikk/hjernevask/11350126/> (lastet ned den 12.9.2010).
- International Federation of Social Workers (IFSW). *Definition of Social Work*. <http://www.ifsw.org/p38000208.html> (lastet ned den 18.9.10).
- International Lesbian, Gay, Bisexual, Trans and Intersex Association. *Punishments for male to male relationship*. <http://ilga.org> (lastet ned den 27.8.10).
- Jacobsen, Christine M. 2002. *Tilhørighetens mange former – unge muslimer i Norge*. Oslo: Pax forlag.
- Jenkins, Richard. 1995. *Social Identity*. London and New York: Routledge.
- Klassekampen. 22.9.2010. *Angrer på uklarheter*.
- Kugle, Scott Siraj-al Haqq. 2010. *Homosexuality in Islam. Critical reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oxford: Oneworld.
- Kulick, Don. 1996. Queer Theory. Vad er det og hva er det bra for? *Lambada Nordica*. (3-4), 5–22.
- Kvale, Steinar, Svend Brinkmann og Tone M. Anderssen mfl. 2009. *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- Kværne, Per og Kari Vogt. 2002. *Religionsleksikon*. Oslo: Cappelen.
- Levin, Irene. 1994. *Stefamilien – variasjon og mangfold*. Oslo: Aventura forlag.
- Levin, Irene. 2004. *Hva er sosialt arbeid*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Levin, Irene og Jan Trost. 2005. *Hverdagsliv og samhandling. Med et symbolsk interaksjonistisk perspektiv*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Lykke, Nina. 2003. ”Interseksjonalitet – ett användbart begrepp för genusforskningen”. *Kvinnovetenskaplig Tidsskrift 1. 2003*. Institutionen för genusvetenskap. Göteborgs universitet.

- Malterud, Kirsti. 2003. *Kvalitative metoder i medisinsk forskning – en innføring*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Mayer, Ann Elisabeth. 1995. *Islam and human rights. Tradition and politics*. London: Westview press.
- Merrick, Elisabeth. 1999. An exploration of quality in qualitative research: Are "reliability" and "validity" relevant? I: Mary Kopola og Lisa A. Suzuki. *Using qualitative methods in psychology*. Thousand Oaks/London/New Dehli: Sage Publications, 25–36.
- Middelthon, Anne Lise. 2004. Absent signs, Elusive Experience. On young gay men and absence of adequate signs and cultural images. I C. Frank (red.). *The psychology of Gender Identity*. New York: Nova Science.
- Moi, Torill. 1998. *Hva er en kvinne? Kjønn og kropp i feministisk teori*. Oslo: Gyldendal.
- Moseng, Bera Ulstein. 2003. *Lesbiske og homofile med innvandrerbakgrunn. En pilotundersøkelse*. Oslo: NOVA (Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring).
- Moseng, Bera Ulstein. 2007. *Vold mot lesbiske og homofile tenåringer: En representativ undersøkelse om omfang, risiko og beskyttelse*. Oslo: NOVA-rapport 19/07 (Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring).
- Murray, Stephan O. og Will Roscoe. 1997. *Islamic Homosexualities. Culture, History and Literature*. New York and London: New York University Press.
- Narvesen, Richard Ruben. 2008. *Jeg er jo bare meg*. Bacheloroppgave i sosialt arbeid. Avdeling for samfunnsfag (SAM). Høgskolen i Oslo (HiO).
- Narvesen, Richard Ruben. 2009. *En diskursanalyse av asylavslag fra UNE*. Hjemmeeksamen i velferd som tekst. Avdeling for samfunnsfag (SAM). Høgskolen i Oslo (HiO).
- Nettavisen. *Homofile fortjener å drepes*. <http://www.nettavisen.no/nyheter/article2832875.ece> (lastet ned den 6.6.2010).
- Neumann, Iver B. 2001. Diskursens effekter: "UD, diplomati, globalisering". I Neumann: *Mening, materialitet, makt: En innføring i diskursanalyse*. Oslo: Fagbokforlaget.
- Nordbø, Arnfinn. 2009. *Betre død enn homofil? Å være kristen og homo*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Ohnstad, Anbjørg. 2001. Psykologiens fortellinger om lesbiske – og kvinnenes egne fortellinger. I Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær, Knut Olav Åmås (red.). *Norsk homoforskning*. Oslo: Universitetsforlaget, 214–237.

- Ohnstad, Anbjørg og Kirsti Malterud. (red.). 2006. *Lesbiske og homofile i møte med helse og sosialtenesta*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Ohnstad, Anbjørg. 2009. *Lesbiske identiteter – skeive bevegelser*. Avhandling for doktorgrad i psykologi. Psykologisk institutt. Det samfunnsvitenskapelige fakultet, Universitetet i Oslo.
- Plummer, Ken. 1995. *Telling sexual stories. Power, change and social worlds*. London: Routledge.
- Prieur, Annick. 1994. *Iscenesettelser av kjønn: transvestitter og macho-menn i Mexico by*. Oslo: Pax forlag.
- Prieur, Annick og Bera Ulstein Moseng. 2000. Sorry, we dont speak Queer: *Kvinneforskning 3-4*, 140–155.
- Rafto, Heidi. 2008. *Tilhørighet og utestengelse. Homofile, bifile og lesbiske med innvandrerbakgrunn*. Masteroppgave i sosialantropologi. Universitetet i Bergen (UiB).
- Roald, Anne Sofie. 2004. *Islam*. Oslo: Pax forlag.
- Roald, Anne Sofie. 2009. Religiøse og kulturelle endringer i muslimers kulturmøte. I Arve Brunvoll, Hans Bringeland, Nils Gilje og Gunnar Skribekk (red.). *Ein fleirfageleg samtale*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Rosenberg, Tiina. 2005. *Könnet brinner! – Judith Butler*. Texter i urval av Tiina Rosenberg. Svenska utgåvan. Finland: Bokförlaget Natur och Kultur.
- Røkenes, Odd Harald og Per Halvard Hanssen. 2002. *Bære eller breste. Kommunikasjon og relasjon i arbeid med mennesker*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Rørlien, Randi. 2003/2005. *Innvandrar og homofil – tilpasningsstrategier hos ein minoritet i minoriteten*. Masteroppgave i sosiologi. Universitetet i Oslo (UiO).
- Røthing, Åse og Stine Helena Bang Svendsen. 2008. Norske verdier: homotoleranse og heteroseksualitet. I Oddbjørn Leirvik og Åse Røthing (red.). *Verdier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Saari, Carolyn. 1993. Identity complexity as an indicator of health. *Clinic social work*, 21, 11–23.
- Safi, Omid. 2003. *Progressive Muslims – on justice, gender, and pluralism*. Oxford: Oneworld.
- Satrapi, Marjane. 2005. *Persepolis*. Norge: No Comprendo Press.



- Savin-Williams, Ritch C. 2001. Suicide Attempts Among Sexual-Minority Youths: Population and Measurement Issues. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*. 69 (6), 983–991.
- Schaanning, Espen. 2000. *Modernitetens oppløsning*. Oslo: Spartacus forlag.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. 1990. *Epistemology of the Closet*. Berkely, Los Angeles: University of California Press.
- Shotter, John og Kenneth Gergen. 1989. *Homosexuality*. New York: J. Aronson.
- Skogseth, Geir. 2001. Homo i innvandremiljøer – innvandrere i homomiljøer. Minoritet i annen potens. I Marianne C. Brantsæter, Turid Eikvam, Reidar Kjær, Knut Olav Åmås (red.). *Norsk homoforskning*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Skytte, Marianne. 2001. *Etniske minoritetsfamilier og sosialt arbeid*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Spivak, Gayatri. 1993. *Outside in the Teaching Machine*. London: Routledge.
- Stefansen, Kari og Kristin Hegna m.fl. Vold mot ”homofil” ungdom. Forekomst og fortolkninger. I *Sosiologi i dag*, årgang 39. Nr. 2/2009, 43–71.  
[http://www.nova.no/asset/3805/1/3805\\_1.pdf](http://www.nova.no/asset/3805/1/3805_1.pdf) (lastet ned den 5.9.2010).
- Stortingsmelding nr. 25. 2000/2001. *Levekår og livskvalitet for lesbiske og homofile i Noreg*. Barne-, likestilling og inkluderingsdepartementet.  
<http://www.regjeringen.no/nm/dep/bld/Dokument/proposisjonar-og-meldingar/stortingsmeldingar/2000-2001/stmeld-nr-25-2000-2001-.html?id=470716>  
(lastet ned den 6.9.2010).
- Taylor, Charles. 1995. *The Ethics of Authenticity*. Cambridge: Harvard University Pres.
- Thagaard, Tove. 2003. *Systematikk og innlevelse – en innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- The Yogyakarta principles. *The Application of International Human Rights Law in relation to Sexual Orientation and Gender Identity*.  
[http://www.yogyakartaprinciples.org/principles\\_en.htm](http://www.yogyakartaprinciples.org/principles_en.htm) (lastet ned den 2.2.2010).
- Thorbjørnsrud, Berit. 2008. Kritikk av relativismekritikken. I *Samtiden* 1: 98-104.
- Thuen, Hanne. 2006. *Med skeivt blikk på bygd og by. Hvordan unge homofile og lesbiske forstår seg selv i forhold til bygda og byen*. Masteroppgave i geografi, Universitetet i Bergen (UiB).
- Ussher, Jane M. 2006. Å vere lesbisk – kropp, kultur eller begge delar? I Ohnstad og Malterud (red.). *Lesbiske og homofile i møte med helse og sosialtenesta*. Oslo: Det Norske Samlaget.

- Van Voorhis, Rebecca og Marion Wagner. 2002. Among the missing: Content on lesbian and gay people in social work journals. *Social Work*, 47(4), 345-354.
- VG. *Unge homofile muslimer må stå opp mot sine foreldre*  
<http://www.vg.no/nyheter/innenriks/artikkel.php?artid=10042071> (lastet ned den 31.10.2010)
- Wadel, Cato. 1990. *Feltarbeid i egen kultur*. Flekkefjord: Seek A/S.
- Walle, Thomas. 1999. *Så godt som en mann kan bli: maskuline idealer og mannlig praksis i Lahore, Pakistan*. Hovedfagsoppgave i sosialantropologi. Universitetet i Oslo (UiO).
- Wikan, Unni. 1977. The Omani Xanith: A Third Gender Role? *Man* 12 (2), 473–475.
- Wikan, Unni. 2008. *Om ære*. Oslo: Pax forlag.
- Wilkinson, Sue og Cecilia Kitzinger. 1993. *Heterosexuality. A Feminism and Psychology Reader*. London: Sage Publications.
- Østrem, Nazneen Khan. 2008. Kampen om islams hjerte: kulturradikale refleksjoner. I Oddbjørn Leirvik og Åse Røthing (red.). *Verdier*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Øverås, Hanne. 2008. *Både spesielt og ikke spesielt BUP-terapeuters møte med ikke-heterofil ungdom*. Masteroppgave i sosialt arbeid. Avdeling for samfunnsfag (SAM). Høgskolen i Oslo (HiO).

## Vedlegg 1 – Utlysning

*Masterstudent i sosialt arbeid søker informanter til forskningsprosjekt om lesbiske, homofile og bifile med muslimsk bakgrunn*

Informasjonsskriv lagt ut på <http://www.gaysir.no/artikkel.cfm?CID=13744>

Richard Ruben Narvesen.

Sosionom og masterstudent i sosialt arbeid Richard Ruben Narvesen, Høgskolen i Oslo, ønsker å komme i kontakt med personer som opplever romantisk og/eller seksuell tiltrekning til samme kjønn og har muslimsk bakgrunn.

Studien tar sikte på å øke kunnskapen om lesbiske, homofile og bifile med muslimsk bakgrunn sin livssituasjon.

- Anskaffelsen av empiri vil skje gjennom dybdeintervjuer med hver enkelt informant.
- Informantene kan være troende, ikke-troende, gutter, jenter, ha ulik alder, vært født i Norge eller utlandet. Jeg ønsker variasjon.
- Det legges stor vekt på anonymisering av personlige opplysninger, jamfør forskningsetiske hensyn.

Prosjektet er meldt til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD), og godkjent.

Vil du bidra enten som informant, eller har du kanskje andre innspill?

Ta kontakt med meg. E-post: [richardr.narvesen86@hotmail.com](mailto:richardr.narvesen86@hotmail.com)

## Vedlegg 2 – Samtykkeerklæring

- Jeg er masterstudent i sosialt arbeid ved Høgskolen i Oslo, og holder nå på med den avsluttende masteroppgaven. Temaet for oppgaven er lesbiske, homofile og bifile med muslimsk bakgrunn.
- I den anledning ønsker jeg å dybdeintervjue åtte personer. Intervjuet er beregnet å ta fra 1 time og 30 minutter til 2 timer per informant.
- Det er frivillig å delta.
- Du har mulighet til å trekke deg når som helst underveis uten å måtte begrunne dette nærmere. Dersom du trekker deg, vil alle innsamlede data om deg bli slettet umiddelbart.
- Opplysningene vil bli behandlet konfidensielt.
- Opplysningene anonymiseres.
- Lydbåndopptakene fra intervjuene vil slettes når transkripsjonene er ferdige og godkjent.
- Studien ferdigstilles 15.november 2010.

*Jeg har mottatt informasjon om denne studien og ønsker å delta:*

Dato og signatur.....

Hvis du har spørsmål er du hjertelig velkommen til å kontakte meg enten på mobil eller e-post i kontaktinformasjonen nedenfor.

Med vennlig hilsen

Richard Ruben Narvesen

Telefon: 480 33 287

E-post: [richardr.narvesen86@hotmail.com](mailto:richardr.narvesen86@hotmail.com)

## Vedlegg 3 – Intervjuguide

### *Generell informasjon:*

Kjønn, alder, seksuell orientering, opprinnelse, foreldrenes opprinnelse, utdanning, livssituasjon per i dag, troende/ikke troende.

*Åpent spørsmål* (som ble sendt ut til informantene ca. en uke før intervjuet på sms): ”Hvis du skulle skrive en bok om det å leve som lesbisk, homofil, bifil med muslimsk bakgrunn, hva ville du lagt vekt på?”

### *1. Identitetsforståelse*

- Når var første gang du følte deg tiltrukket av en av samme kjønn, hva tenkte du da?
- I hvilke situasjoner er det du tenker over hva slags seksuell orientering du har?
- Er det noen hendelser som har vært spesielt betydningsfulle for deg?
- Har du opplevd noe vanskelig? Eventuelt hva, hvordan og hvorfor?
- Hvordan ser du på det å leve som lesbisk, homofil eller bifil og muslim i Norge?
- Fortell om erfaringer knyttet til det å leve skjult og/eller det å leve åpent. Hvordan kan man leve åpen? Hvordan kan man leve skjult?
- Har du noen gang opplevd å føle frykt og skam? Eventuelt i hvilke situasjoner?
- Hva tenker du om deg selv og fremtiden (planer, visjoner, ønsker, drømmer)?
- Hvordan forstår du mannlighet eller kvinnelighet i forhold til deg selv?
- Hva er ditt forhold til kategoriene hetero, bi, homo og lesbisk?
- Hva forbinder du med ordet ”frihet” når det gjelder deg selv?
- Hva er din strategi for å leve som lesbisk, homofil eller bifil med muslimsk bakgrunn?
- Har du måttet ta noen valg i livet ditt, eventuelt hvilke?

### *2. Familie, sosialt nettverk og åpenhet*

- Hvem er betydningsfulle personer i ditt liv, og hva betyr de for deg og hvorfor?
- Hvem er du sammen med når du kjenner deg mest avslappet?
- Hvem er du sammen med når du kjenner deg minst avslappet?
- Hvordan forholder du deg til forventinger fra familie når det gjelder (heterofilt) ekteskap?
- Treffer du andre lesbiske, homofile eller bifile, eventuelt hvordan?
- Hvordan er forholdet ditt til familien? Eventuelt: Hva går greit, og hva er problematisk?
- Hva slags rolle har du i familien?
- Hva slags sanksjoner fra venner og familie har du møtt eller tror at du kan møte hvis din seksuelle orientering blir kjent eller har blitt kjent?
- Har du blitt utsatt for diskriminering og vold? Eventuelt hvor, og på hvilket grunnlag?

### *3. Muslimske tradisjoner og islam*

- Fortell om dine synspunkter på islam og tro. Hva er betydningsfullt og hva er mindre betydningsfullt for deg?
- Hva er religion for deg? Og hva er kultur for deg?

- Hva er det rådende synet på homoseksualitet i din religion og kultur?
- Hva slags plass har ære og skam i din religion og kultur?
- Hvordan forholder din religion og kultur seg til åpne lesbiske, homofile og bifile?
- Hva sier din religion og kultur om kjønn og seksualitet?
- Har du noen trostilhørighet, og eventuelt hvordan praktiserer du denne?
- Hva sier din religion og kultur om det å være mann og kvinne?
- Hva betyr et meningsfullt liv og verdighet i din kultur? Og hvordan ser du på dette når det gjelder deg selv?

## Vedlegg 4 – Godkjenning fra Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD)

Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste AS  
NORWEGIAN SOCIAL SCIENCE DATA SERVICES



Harald Hårfagres gate 29  
N-5007 Bergen  
Norway  
Tel: +47-55 58 21 17  
Fax: +47-55 58 96 50  
nsd@nsd.uib.no  
www.nsd.uib.no  
Org.nr. 985 321 884

Sindre Bangstad  
Avdeling for samfunnsfag  
Høgskolen i Oslo  
Postboks 4 St. Olavs plass  
0130 OSLO

Vår dato: 21.12.2009

Vår ref: 23166 / 2 / LT

Deres dato:

Deres ref:

### TILRÅDING AV BEHANDLING AV PERSONOPPLYSNINGER

Vi viser til melding om behandling av personopplysninger, mottatt 04.12.2009. Meldingen gjelder prosjektet:

|                      |   |
|----------------------|---|
| 23166                | <i>Homofile med muslimsk bakgrunn</i>                     |
| Behandlingsansvarlig | <i>Høgskolen i Oslo, ved institusjonens overste leder</i> |
| Daglig ansvarlig     | <i>Sindre Bangstad</i>                                    |
| Student              | <i>Richard Ruben Narvesen</i>                             |

Personvernombudet har vurdert prosjektet, og finner at behandlingen av personopplysninger vil være regulert av § 7-27 i personopplysningsforskriften. Personvernombudet tilrår at prosjektet gjennomføres.

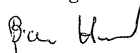
Personvernombudets tilråding forutsetter at prosjektet gjennomføres i tråd med opplysningene gitt i meldeskjemaet, korrespondanse med ombudet, vedlagte prosjektvurdering - kommentarer samt personopplysningsloven/-helseregisterloven med forskrifter. Behandlingen av personopplysninger kan settes i gang.

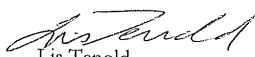
Det gjøres oppmerksom på at det skal gis ny melding dersom behandlingen endres i forhold til de opplysninger som ligger til grunn for personvernombudets vurdering. Endringsmeldinger gis via et eget skjema, [http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk\\_stud/skjema.html](http://www.nsd.uib.no/personvern/forsk_stud/skjema.html). Det skal også gis melding etter tre år dersom prosjektet fortsatt pågår. Meldinger skal skje skriftlig til ombudet.

Personvernombudet har lagt ut opplysninger om prosjektet i en offentlig database, <http://www.nsd.uib.no/personvern/prosjektoversikt.jsp>.

Personvernombudet vil ved prosjektets avslutning, 01.12.2010, rette en henvendelse angående status for behandlingen av personopplysninger.

Vennlig hilsen

  
Bjørn Henriksen

  
Lis Tenold

Kontaktperson: Lis Tenold tf: 55 58 33 77

Vedlegg: Prosjektvurdering

Kopi: Richard Ruben Narvesen, Lunaveien 12, 3055 KROKSTADELVA

Avdelingskontorer / District Offices:

OSLO: NSD, Universitetet i Oslo, Postboks 1055 Blindern, 0316 Oslo. Tel: +47-22 85 52 11. [nsd@uio.no](mailto:nsd@uio.no)  
TRONDHEIM: NSD, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet, 7491 Trondheim. Tel: +47-73 59 19 07. [kyrre.svarva@svt.ntnu.no](mailto:kyrre.svarva@svt.ntnu.no)  
TROMSØ: NSD, SVF, Universitetet i Tromsø, 9037 Tromsø. Tel: +47-77 64 43 36. [nsdmaa@sv.uit.no](mailto:nsdmaa@sv.uit.no)

## Vedlegg 5 – Sosialt nettverkskart

*Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse (se bak).*

*Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.*

*Beskrivelse av figurer: Firkanter = menn, sirkler = kvinner, trekantede = annet.*

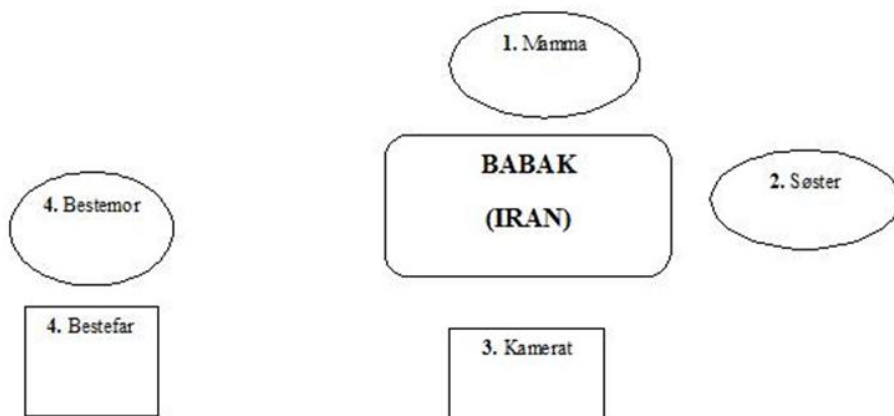
1. BABAK (Iran)
2. LEAH (Irak)
3. OMAN (Indonesia)
4. FATIMA (Iran)
5. AHMED (Syria)
6. BILAL (Pakistan)
7. SAMINA (Pakistan)
8. ARMIN (Bosnia)



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

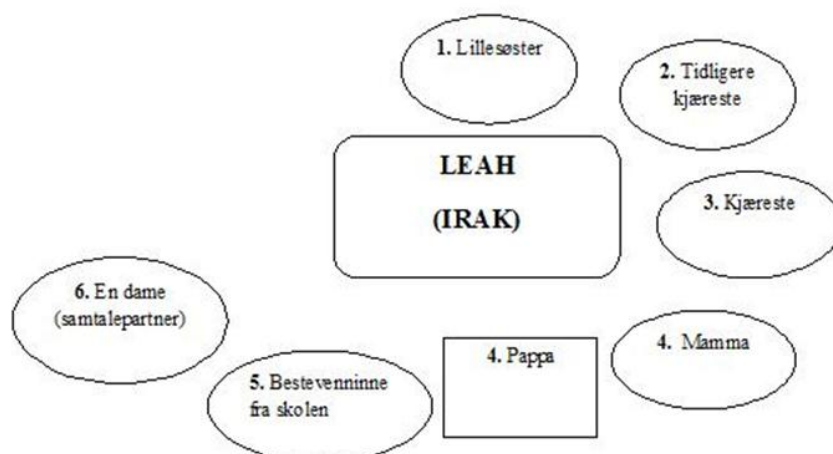
Beskrivelse av figurer: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

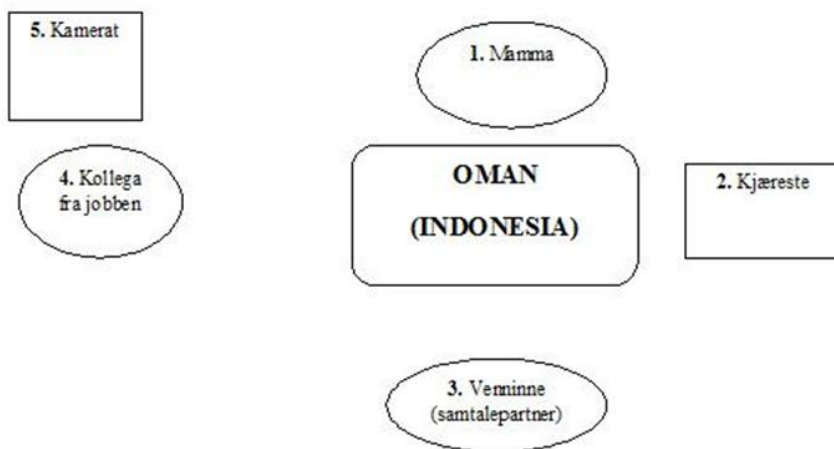
Beskrivelse av figurer: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



**Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse**

*Kriterium:* Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

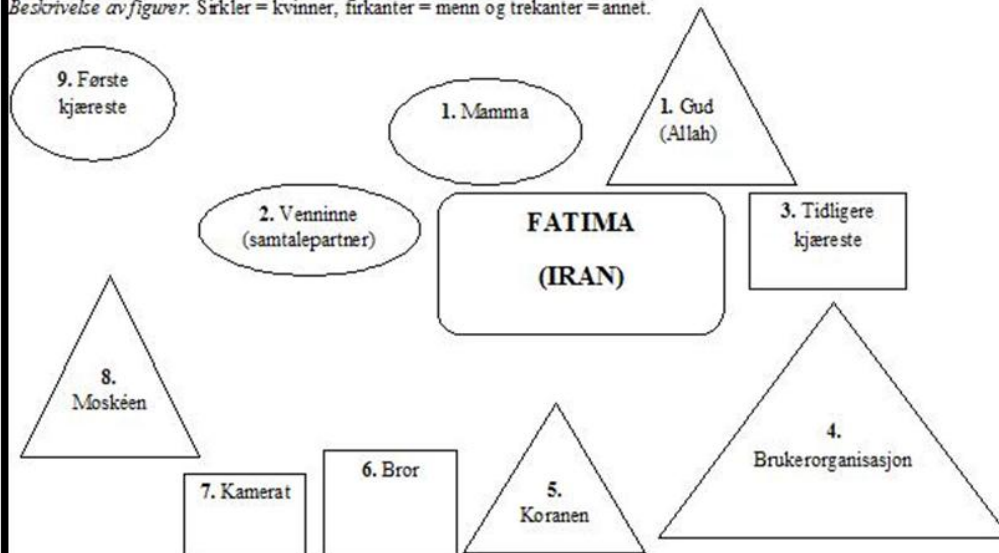
*Beskrivelse av figureer:* Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



**Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse**

*Kriterium:* Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

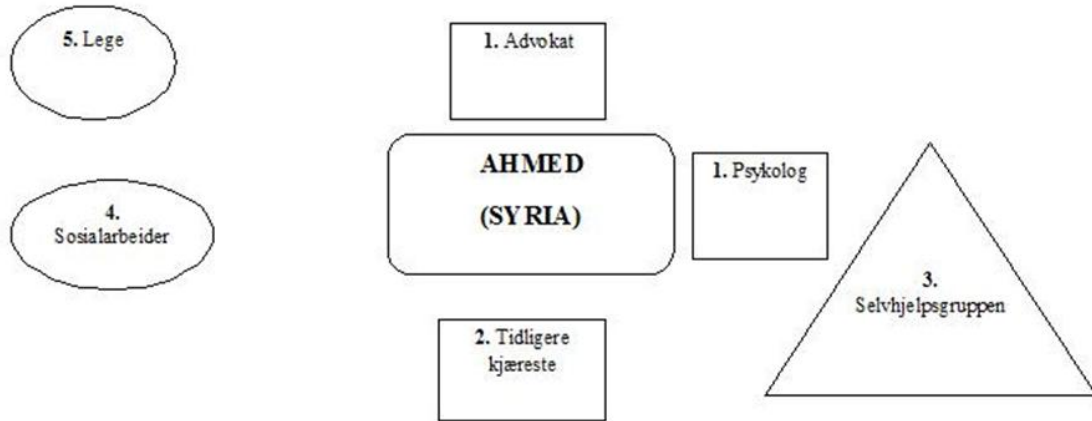
*Beskrivelse av figureer:* Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

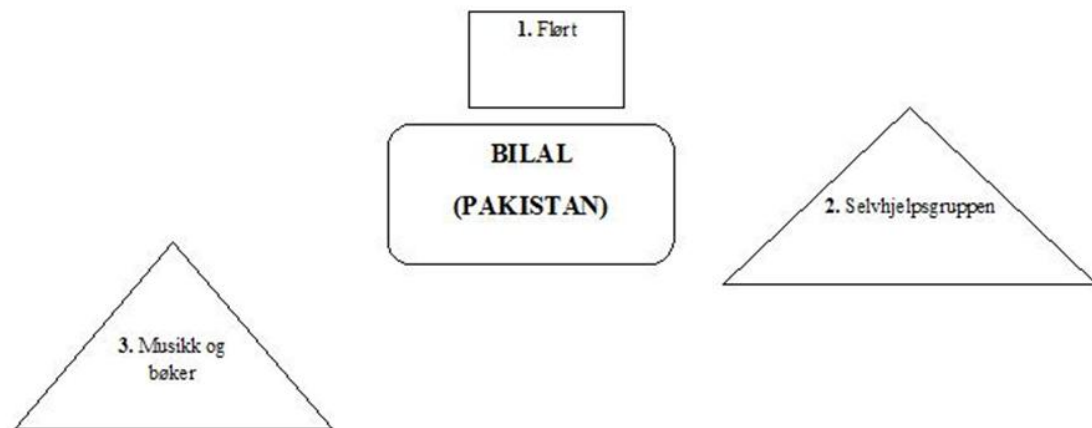
Beskrivelse av figure: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

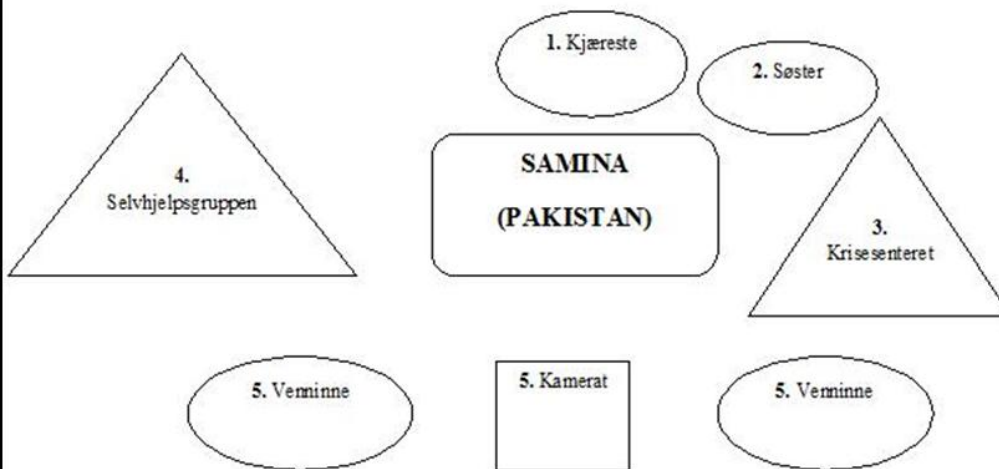
Beskrivelse av figure: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

Beskrivelse av figurer: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



Sosialt nettverkskart over betydningsfulle andre i forhold til nærhet og distanse

Kriterium: Åpenhet og anerkjennelse ut i fra seksuell orientering.

Beskrivelse av figurer: Sirkler = kvinner, firkanter = menn og trekanter = annet.



## Vedlegg 6 – Bilder fra Cape Town 8. -12. april 2010

*Sted:* Waterval Country Logde, Tulbagh

*Seminarnavn:* Human rights and Islam.

*Arrangør:* The Inner Circle (TIC)

*Bemerkning:* Alle bilder er godkjent for offentlig bruk. Foto: privat.



## **Vedlegg 7 – Henrettes for homoseksualitet i Iran**

*Henrettet for homoseksualitet etter tortur. Ayaz Marhoni (18) og Mahmoud Asgari (18) ble straffet med 228 piskeslag og offentlig hengt i Iran, Mashhad 19.07.2005. Foto: AP.*

Image not shown