



Tilhørighetens balanse

Norsk-pakistanske kvinners hverdagsliv
i transnasjonale familier

Bjørg Moen

RAPPORT

NR 13/09

Tilhørighetens balanse

Norsk-pakistanske kvinners hverdagsliv
i transnasjonale familier

BJØRG MOEN

Norsk institutt for forskning om
oppvekst, velferd og aldring

NOVA Rapport 13/2009

Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring (NOVA) ble opprettet i 1996 og er et statlig forvaltningsorgan med særskilte fullmakter. Instituttet er administrativt underlagt Kunnskapsdepartementet (KD).

Instituttet har som formål å drive forskning og utviklingsarbeid som kan bidra til økt kunnskap om sosiale forhold og endringsprosesser. Instituttet skal fokusere på problemstillinger om livsløp, levekår og livskvalitet, samt velferds-samfunnets tiltak og tjenester.

Instituttet har et særlig ansvar for å

- utføre forskning om sosiale problemer, offentlige tjenester og overføringsordninger
- ivareta og videreutvikle forskning om familie, barn og unge og deres oppvekstvilkår
- ivareta og videreutvikle forskning, forsøks- og utviklingsarbeid med særlig vekt på utsatte grupper og barnevernets temaer, målgrupper og organisering
- ivareta og videreutvikle gerontologisk forskning og forsøksvirksomhet, herunder også gerontologien som tverrfaglig vitenskap

Instituttet skal sammenholde innsikt fra ulike fagområder for å belyse problemene i et helhetlig og tverrfaglig perspektiv.

© Norsk institutt for forskning om oppvekst,
velferd og aldring (NOVA) 2009
NOVA – Norwegian Social Research
ISBN 978-82-7894-328-1
ISSN 0808-5013

Illustrasjonsfoto:	© Ingram Publishing
Desktop:	Torhild Sager
Trykk:	Allkopi

Henvendelser vedrørende publikasjoner kan rettes til:
Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring
Munthesgt. 29 · Postboks 3223 Elisenberg · 0208 Oslo
Telefon: 22 54 12 00
Telefaks: 22 54 12 01
Nettadresse: <http://www.nova.no>

Forord

Mange har bidratt til at denne avhandlingen har blitt til. Hovedrollene i avhandlingen har norsk-pakistanske kvinner og familier hatt, som har latt meg komme inn i hjemmene deres og bidratt med sine erfaringer og kunnskaper. Særlig vil jeg takke Nasira Khokhar som med sine erfaringer fra et liv både i Norge og Pakistan alltid er åpen for å diskutere og hjelpe meg til å forstå.

Ingrid Rudie og Kirsten Danielsen har vært henholdsvis hovedveileder og biveileder. Begge har deltatt med inspirerende diskusjoner og gode kommentarer fra de første tanker rundt avhandlingens tilblivelse til den endelige utgaven. En stor takk til dem begge for all faglig og moralsk støtte de har bidratt med. Christian Krohn-Hansen har kommentert det avsluttende arbeidet med avhandlingen. En stor takk til ha, også.

En takk til Solrun Williksen, Marianne Gullestad, Hilde Lidén, Harald Beyer-Broch og Aud Korbøl som har lest og kommentert enkeltkapitler i avhandlingen. I løpet av skriveprosessen har Mari Rysst vært en faglig diskusjonspartner som også har lest deler av avhandlingen. En takk også til henne.

Til sist vil jeg takke Gruppe for migrasjonsforskning på NOVA for et inspirerende og konstruktivt fagmiljø, og NOVA for den sjenerøsitet instituttet har vist for at avhandlingen kunne fullføres.

Takkes skal også Brit Bergan som har språkvasket deler av avhandlingen. Norske kvinners sanitetsforening / Stiftelsen Helse og Rehabilitering og NOVA har finansiert doktorgradsprosjektet.

Oslo, september 2009

Bjørg Moen

Innhold

Sammendrag	9
1 Innledning	11
Kvinner og familier	11
Moralske kontrakter	13
Bryllupsfeiring – en meningskonstruksjon	15
Migrasjon fra Pakistan til Norge	19
Transnasjonal og translokal tilpasning	22
Familie, slektskap og migrasjon	26
Kvinner og migrasjon	30
Fra stereotyper til forskjeller mellom kvinner	32
Kvinner og multikulturalisme	35
Integrering <i>og/eller</i> segregering	36
Innhold i kapitlene	39
2 Metodiske utfordringer	43
Hverdagsliv og kvinner	43
Innpass i norsk-pakistanske familier	44
Konstruksjon av feltet	47
Fra homogenitet til mangfold	50
Deltakende observasjon – er det mulig?	52
Språk og forståelse	57
Antropologens posisjonering	59
Anonymisering	61
3 Slektskap, familie og fellesskap	63
Innledning	63
Slektskap og kastetilhørighet	64
Biraderi	64
Kaster	67
Klassetilhørighet	71
Ekteskap	74
Familie og hushold	76
Kvinner og familiens ære	78
Generasjonstilhørighet	80
Generasjonshierarkier	82
Transnasjonale byttekontrakter	84
Oppsummering	89
4 Kulturelle kunnskaper og sosiale erfaringer	91
Innledning	91
Meningskonstruksjoner og kulturelle modeller	91
Kulturelle modeller og migrasjon	93

Kulturelle modeller for bytte	98
Kulturell modell for bytte av ekteskapspartnere	98
Kulturell modell for bytte av gaver og tjenester	100
Kulturell modell for omsorgsforpliktelser	102
Forventninger til familiesamhold	104
Kontinuitet og endring i tilpasningsstrategier	105
Oppsummering	108
5 Familier, kvinner og migrasjon	109
Innledning	109
Familiemigrasjon	109
Kvinnens migrasjon til Norge	111
Kvinnens bosetting i Norge	113
Pionerkvinnenes ankomst	113
Pakistanske svigerdøtters ankomst	114
Kvinner og sosial mobilitet	116
Transnasjonal familietilpasning	118
Transnasjonal tilknytning og forpliktelser	122
Folk i sosial og kulturell bevegelse	127
Oppsummering	129
6 Tilhørighet i norsk-pakistanske rom	131
Innledning	131
Et norsk-pakistansk sted	131
Norsk-pakistanske hjem	137
Hjemmets kulturelle mening	143
Hjem og generasjonsrelasjoner	146
Usynlige murer	150
Konstruksjon av tilhørighet	151
Oppsummering	154
7 Praksisfellesskap i transnasjonale familier	155
Innledning	155
Møte med transnasjonale familier	155
Jhellum-familien i Pakistan	156
Jhellum-familien i Norge	158
Islamabad-familien i Pakistan	159
Islamabad-familien i Norge	161
Relasjonsarbeid	162
Lørenskog-familien	165
Moralske kontrakter i endring	168
Forpliktelser og anerkjennelse	170
Oppsummering	172
8 Generasjoner og relasjoner	175
Innledning	175
Relasjonen svigermor-svigerdatter	175
Svigerdøtre fra Pakistan	179
Svigersønner fra Pakistan	186
Døtre fra Norge	189

Sønner fra Norge	191
Relasjoner, generasjoner og fleksibilitet.....	193
Generasjonskontrakten under press	196
Konfliktløsninger i familien	198
Oppsummering	202
9 Kvinners handlingsrom i familien.....	205
Innledning.....	205
Kvinnenes tilpasningsstrategier.....	205
Abida – en konvensjonell aktør	207
Faraht – en kulturell entreprenør.....	210
Nazreen – en kulturell innovatør.....	214
Forhandlinger om forpliktelser og ansvar	218
Kvinnens handlingsrom	222
Oppsummering	225
10 Kjønnsegregering og kvinnefellesskap	227
Innledning.....	227
Kjønnsegregering i Pakistan.....	227
Kjønnsegregering i Norge.....	231
Norsk-pakistanske kvinneforeninger	233
Komiteer, grupper og organisasjoner	235
Komiteer.....	235
Kvinnegrupper.....	238
Kvinneorganisasjoner	240
Kvinneforeninger som sosialiseringssagenter	244
Kvinnefellesskap og samfunnsdeltakelse	245
Kvinneforeninger og sosial mobilitet.....	248
Oppsummering	251
11 Avslutning: Tilhørighetens balanse	253
Kvinner og tilpasninger	254
Kulturelle modeller og bytterelasjoner	256
Samhold og fellesskap.....	258
Transnasjonal tilhørighet	260
Kvinner i sosial og kulturell bevegelse.....	262
Referanser	267
Summary.....	279

Sammendrag

Rapporten setter søkelys på kvinners hverdagsliv i norsk-pakistanske familier. Jeg har søkt å løse opp dikotomiseringen mellom «moderne» og «tradisjonelle» muslimske kvinner, som ofte blir forstått i relasjon til «vestlige selvstendige kvinner» og «muslimske passive og undertrykte kvinner». Rapporten beskriver et mangfold av tilpasninger og meninger som kvinner har. Endringer og variasjoner preger livet, der familierelasjoner er i utvikling og tradisjonelle autoritetsstrukturer utfordres. Kvinner deltar på ulike arenaer i samfunnet, men fortsetter å ha tilhørighet i tette norsk-pakistanske familier og nettverk. Familiesamhold veier tungt også transnasjonalt.

Rapporten omhandler særlig tre kategorier kvinner: Svigerdøtre fra Pakistan, døtre som har vokst opp i Norge og svigermødre/mødre fra Pakistan. Relasjonen svigermor-svigerdatter spiller en viktig rolle i norsk-pakistanske familier. De tre kategorier kvinner har hatt og har ulike betingelser for deltakelse i det norske samfunnet. Pionerkvinnene (ektefeller til de første arbeidsmigrantene fra Pakistan) kom til et ukjent sted, mens kvinner som kommer til Norge i dag, kommer til hjem og fellesskap med etablerte «pakistanske» tjenester, tilbud og nettverk.

Familiene har en transnasjonal tilpasning, både mentalt, kulturelt, religiøst og geografisk. Økonomiske og sosiale forpliktelser strekker seg over landgrenser til familiemedlemmer i Pakistan. Dette beskriver jeg som en *migrasjonskontrakt*. Familiemedlemmer forventes å gi noe tilbake som en gjenytelse for de muligheter emigrantene fikk ved å reise ut. Økonomiske og sosiale forpliktelser mellom generasjoner veier tungt i norsk-pakistanske familier. Det jeg kaller *generasjonskontrakten*, omfatter omsorgsansvar for eldre foreldre/svigerforeldre i Norge og Pakistan. Gaver, tjenester og ekteskap med kvinner og menn fra Pakistan bidrar til å imøtekomme «kontraktene», og tilknytningen til hjemsteder i Pakistan opprettholdes.

1 Innledning

Kvinner og familier

I flere år har jeg gjort undersøkelser i norsk-pakistanske familier. Når jeg kommer på besøk i norsk-pakistanske hjem er det som regel mange mennesker til stede. Det kan være naboer, familiemedlemmer og andre slektninger. Med ett unntak har alle jeg har møtt i slike situasjoner pakistansk bakgrunn, enten de har vokst opp i Norge eller i Pakistan og om de bor her eller der. I noen familier bor tre og opptil fire generasjoner sammen, i andre bare ektepar med barn. Eller det kan være unge ektepar uten barn og eldre ektepar uten andre familiemedlemmer. I hjemmene møter jeg kvinner i alle aldre, barn og ofte også menn. Familiene jeg har hatt kontakt med har bosatt seg i østre deler av Oslo, i nærheten av Oslo eller i byer på Østlandet og Sørlandet. Det jeg ser som interessant - og påfallende - er det tette fellesskapet jeg opplever i norsk-pakistanske familier og nettverk, fellesskap som også strekker seg til Pakistan og andre deler av verden.

Jeg har merket meg to ulike former for fellesskap. Disse har jeg valgt å betegne *familiesamhold* og *kvinnefellesskap*. Familiesamholdet fremheves som viktig både blant eldre og yngre norsk-pakistanske personer. Hvor viktig dette er, tydeliggjøres blant annet ved at norsk-pakistanske menn og kvinner gifter seg med hverandre eller med personer fra Pakistan som ofte tilhører samme familie- og slektskapsnettverk. Samholdet på tvers av generasjoner er viktig av flere årsaker. Det er grunnlaget for kontinuitet av familieomsorg som eldre mennesker forventer eller ønsker, og det bidrar til å opprettholde kontakt med familienettverket på tvers av nasjonalgrenser. Kulturelle og religiøse vaner og tradisjoner får kontinuitet gjennom samholdet i familie- og slektskapsnettverk. Materiell levestandard og sosial støtte kan også gis bedre vilkår når familiesamholdet vedlikeholdes. Samholdet har et følelsesmessig innhold, og det omfatter praksisfellesskap og moralsk fellesskap. Å ikke bidra til familiesamholdet kan få negative konsekvenser for dem det gjelder.

Begrepet samhold kan gis ulike innhold. I islam er en helhetlig forståelse av virkeligheten grunnlaget for samhold. Kaya (1999) skriver:

«Samhold er et slags nøkkelbegrep for forståelse av muslimenes måte å tenke og handle på. Med islamsk samhold forstår jeg her en åndelig og sosial prosess, der fortid og nåtid inngår som en helhet i det hverdagslige virke» (1999:84). At samhold er fundert i islam kan bidra til en taus kunnskap om betydningen av samhold i familiesammenheng. Samhold er altså en måte å tenke og handle på som preger individet, relasjoner i kjernefamilien, flergenerasjonsfamilien, og det videre sosiale nettverk like til det store islamske fellesskapet – *umma*.

Kvinnefellesskap er knyttet til purdah-tradisjoner og kjønnssegregering som organiserer samhandling mellom kvinner og menn i Pakistan, og som videreføres mer eller mindre i norsk-pakistanske familier i Norge. Ideer om familiesamhold og kvinnefellesskap er vesentlig for utformingen av familierelasjoner både mellom menn og kvinner og mellom generasjoner. Fellesskapene i Norge har sin opprinnelse fra bestemte steder i Pakistan og kan knyttes til kjedemigrasjon, eller folk har blitt kjent med hverandre i Norge. Familie, slektskap og ekteskap har en særlig betydning for reproduksjon av norsk-pakistanske nettverk og fellesskap i en transnasjonal kontekst.

Et sentralt tema i denne undersøkelsen er kvinners posisjonering og tilhørighet i familien og andre sosiale nettverk. Kvinnene representerer et bredt spekter av meninger og praksiser. Det er kvinner i kulturell og sosial bevegelse, men innenfor grenser for fellesskap som kan være rigide og/eller fleksible. Jeg har møtt kvinnene i enkelte *delfelt* som norsk-pakistanske familier, hjem og ulike kvinnegrupper i Norge, i tillegg til kortere opphold i pakistanske familier i Punjab i Pakistan.

Et *kvinneperspektiv* kan synliggjøre den betydning kvinner har både i migrasjonsprosessen og i intra-etniske endringsprosesser i landet de bosetter seg i. Det kan videre tydeliggjøre valgmuligheter og vilkår for tilpasninger som kvinner har hatt og har i Norge. Et *generasjonsperspektiv* setter søkelys på forholdet mellom generasjoner, der relasjonen svigermor-svigerdatter spiller en viktig rolle i norsk-pakistanske familier. Det er særlig tre kategorier kvinner som peker seg ut og representerer ulike tilpasninger i norsk-pakistanske fellesskap:

1. *Kvinner som kom for å gjenforenes med de første arbeidsmigrantene (pionerkvinnene), og som nå eldes.*
2. *Kvinner som har tilbrakt store deler eller hele oppveksten i Norge (døtre)*
3. *Kvinner som har kommet i senere år for å gifte seg med norsk-pakistanske menn i Norge (svigerdøtre).*

Det er det hverdagslige og trivielle i praksiser jeg finner interessant. Kvinnene jeg har hatt kontakt med lever det jeg vil omtale som vanlige, «normale» hverdagsliv, der vaner og tradisjoner opprettholdes, men også endres. Det er liv som leves i hjem og familier uten dramatiske hendelser eller handlinger som vekker oppmerksomhet i det offentlige norske rom. Jeg retter blikket mot kontinuitet så vel som endring og variasjon i tilpasninger, og hvordan tilhørighet og identitet utformes i en transnasjonal norsk-pakistansk kontekst. *Hvordan konstitueres grenser for tilhørighet i transnasjonale og lokale fellesskap? Hvilken betydning har familie- og slektskapstilhørighet for ulike tilpasninger? Hva skaper kontinuitet og endring i kvinners og familiers hverdagsliv? Hvilke handlingsrom har kvinner for subjektive valg og variasjoner i tilpasninger innenfor ulike fellesskap?*

Moralske kontrakter

«Sånn er vi pakistanere,» sier en eldre mann om samholdet blant flere norsk-pakistanske familier i nærmiljøet der han bor. Han forteller at de gir hverandre en hjelpende hånd når det trengs, og ser etter hjemmene til hverandre når noen er bortreist. I uttalelsen ligger en moralsk kunngjøring om at norsk-pakistanske mennesker har en fellesskapsfølelse og yter gjensidig omsorg for hverandre. Særlig fremheves omsorg og gjensidighet mellom generasjoner. Ideer om fellesskap kan beskrives som en etnokulturell markør: det er et kjennetegn som mange med pakistansk bakgrunn understreker som spesielle for dem.

Forpliktelser og behov for tilhørighet konstituerer grenser for fellesskap og personers handlingsrom. Forpliktelser og gjensidighet, fellesskap og samhold er begreper som inngår i det jeg vil beskrive som *generasjons-*

kontrakten¹ og migrasjonskontrakten. Generasjonskontrakt er et begrep som benyttes i aldersforskning og som viser til omsorgsforpliktelser og solidaritet mellom generasjoner. I Pakistan, der offentlige velferdstjenester er mangelfullt utbygd, omfatter generasjonskontrakten sosial og økonomisk omsorg mellom generasjoner i familien. I Norge, der offentlige velferdstjenester er godt utbygd, kunne en forvente at generasjonskontrakten i norsk-pakistanske familier fikk mindre betydning. Men eldre mennesker gir uttrykk for at de ønsker omsorg og hjelp fra sine familiemedlemmer, dersom de blir hjelpeløse og får behov for hjelp (Moen 1993, 2002a). Når pakistanske barn blir født, begynner generasjonskontraktens forpliktelser. Barna er hjelpeløse og avhengige av sine foreldre eller nære familiemedlemmers omsorg. Dersom deres foreldre blir hjelpetrengende når de blir gamle, er det forventet at voksne barn påtar seg omsorg for sine foreldre som en gjenytelse.

Migrasjonskontrakten er et begrep jeg har konstruert med bakgrunn i eget materiale, og som jeg har funnet dekkende for forventninger og forpliktelser som migrasjon fra Pakistan medfører. Kontrakten inneholder forventninger om at familie og slekt i Pakistan, som i sin tid bidro til at en bror, fetter eller nevø reiste til Norge for å tjene penger, får noe tilbake. Migrasjonskontrakten innebærer gjensidighet mellom de som bor i Norge og de som bor i Pakistan. Migrasjonskontrakten er for mange eldre en forutsetning for at også generasjonskontrakten opprettholdes. Tilhørighet i familie- og slektskapsnettverk og til hjemsteder i Pakistan opprettholdes gjennom gjensidighet i omsorg, ekteskap og gaver og tjenester. Forventninger til kontinuitet i familiesamhold, ekteskapsinngåelse og slektskapstilhørighet inngår i migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten, og underbygger folks behov for tilhørighet i fellesskap. Solidaritet og gjensidighet ligger til grunn for begge de moralske kontraktene.

¹ Folketrygden i Norge er bygd på forestillinger om generasjonskontrakten. Denne består i at yrkesaktive finansierer pensjonen for eldre, mot at de selv mottar pensjon finansiert av neste generasjon (Sternø 2005, Pedersen 2005). Generasjonskontrakten er her benyttet i sammenheng med velferdstjenester, men begrepet brukes også om forpliktelser mellom generasjoner i familien (Daatland og Lowenstein 2005; Izuhara 2005; Mcnicol 2000).

Bryllupsfeiring – en meningskonstruksjon

En dag blir jeg invitert i bryllup sammen med en norsk-pakistansk venninne og hennes mann. Bryllupsfeiringer kan representere et bilde eller et fortettet uttrykk for hva som gir mening for kvinner, familier og norsk-pakistanske fellesskap. Men den gir også mening for mitt faglige arbeid fordi den anskueliggjør mange av de spørsmålene jeg selv er opptatt av, både teoretisk og personlig. Slike feiringer skaper et pakistansk rom, der pakistansk mat, klær, musikk, språk, tradisjoner og ritualer får kontinuitet i en migrasjons-kontekst. Familiesamhold tydeliggjøres her ved at alle generasjoner og alle aldre deltar på festen. Slektskapsnettverket er mindre omfattende for denne forsamlingen, der de fleste har sin bakgrunn fra byer i Pakistan. I Oslo har gjestene som deltar etablert relasjoner seg i mellom som de beskriver med slektskapstermer, altså fiktive slektskapsnettverk. Familien som arrangerer bryllupet har slektningene i Pakistan, der den videre feiringen fortsetter. Dette er ikke uvanlig blant norsk-pakistanere i Oslo.

Bryllupet holdes på et hotell i utkanten av Oslo. Rundt 200 mennesker er plassert rundt store runde bord, hvert med plass til ca. 10 personer. Salen har en scene som er pyntet med orientalske tepper, og utskårne skjerm Brett lager en vegg på scenen. Det er satt frem to stoler til bruden og brudgommen. Denne bryllupsfesten kalles *mehndi*², som er det første av tre ritualer for ekteskapsinngåelse. Etter at brud og brudgom har satt seg, kommer kvinner med fat med henna og maler brudens og andre kvinners hender. Deretter går brud og brudgom og setter seg ved henholdsvis kvinnebord og mannsbord. Bryllupsfeiringen omfatter ulike seremonier. En del av bryllupsfeiringen (*mehndi*) foregår i Norge, i tillegg to dagers bryllupsfeiring

² Mehndi er en fest der menn og kvinner vanligvis samles hver for seg, spiser, synger og maler hverandres hender med henna. Bruden skal gjøres vakker og hennes venninner maler mønstre på hendene hennes med henna. I dette bryllupet er mehndi en fest for kvinner og menn i samme rom, og brud og brudgom sitter ved siden av hverandre og blir begge malt med henna av kvinnelige gjester. Dette viser en endring i tradisjonell praksis for kjønnssegregering. I Pakistan har jeg ikke opplevd at menn og kvinner feirer mehndi i samme rom.

(*barat* og *walima*) i Lahore. Første ledd i ekteskapsinngåelsen (*nika*)³ ble gjennomført i Pakistan for fire år siden. Det vil si at brudeparet allerede formelt har inngått ekteskap ved å underskrive ekteskapskontrakten. Gavene til brudeparet får vi ikke se, men jeg blir fortalt at de er sjenerøse. For mange er det kostbart å bli invitert i bryllup. Det medfører dyre klær og dyre gaver.

Bruden har verken dekket til ansikt eller hår, slik jeg har opplevd i brylluper i Pakistan. Bruden har langt silkeskjørt som henger på hoften, og silkebluse med splitter i sidene som viser en del av naken midje. Dupattaen⁴ henger løst rundt halsen. Mange kvinner kjøper stoff og får sydd klærne sine i Pakistan. De har faste skreddere der som oppbevarer målene deres, og kan bestille klær fra Norge. Svigerinner og søstre kan eventuelt velge ut stoffer i butikker i Pakistan. Helst skal kvinner ha på seg nye klær til hvert bryllup og nye klær for hver av bryllupsdagene. Det vil si for minst tre dager. Motene

³ Vanligvis omfatter ekteskapsinngåelse tre ritualer (*menhdi*, *barat*, *walima*) som foregår over tre sammenhengende dager. *Nikah-namah* er den islamske ekteskapskontrakten som undertegnes av brud og brudgom. *Rukhsati* er en tårefylt avskjed der bruden forlater sitt foreldrehjem for å flytte inn til sin svigerfamilie. Dette foregår andre dag av bryllupsfeiringen (*barat*). I en transnasjonal kontekst kan det gå både måneder og flere år mellom *nika* og *barat*. Det vil si at mann og kvinne undertegner islamsk ekteskapskontrakt, men utsetter å fullbyrde ekteskapet (*rukhsati*) til de har feiret *barat*. Årsaker til dette kan være vansker med å få visum for særlig menn og å unngå at kvinner blir enslige mødre dersom visum blir avslått («migrasjonsenker»). Unge mennesker kan være under utdanning, eller de vil ha tid til å bli kjent med hverandre. Når de har undertegnet ekteskapskontrakt, kan de ha nærmere kontakt med hverandre. Bak endringer i ekteskapsritualer ligger et ønske om beskyttelse mot fremtidige vanskeligheter og bekymringer (Charsley 2006). Dette refererer til familier med pakistansk bakgrunn i Storbritania. Men beskrivelsen av ovennevnte bryllupsfeiring i Norge viser at også her har det gått flere år mellom *nika* og bryllupsritualene som feires i tre dager, og dermed en aksept for at brud og brudgom kan flytte sammen.

⁴ Dupatta er et sjal som henger løst rundt skulderen på kvinner og som brukes for å dekke håret når blant annet fremmede menn er til stede. Bruk av dupatta er knyttet til kvinners ærbarhet, og er mettet med symbolsk betydning. Bruk av dupatta følger regler for kjønnssegregering (*purdah*-regler) og respektfull atferd vises gjennom å dekke håret i situasjoner der det forventes respekt og ydmykhet fra kvinner.

varierer, og bruden skiller seg ut som mer «moderne» kledd enn de fleste andre kvinner som går i kemis/shalwar⁵ og har dupatta rundt halsen.

En stor sal i hotellets underetasje er gjort om til et «pakistansk rom», der farger, lukter og lyder gir assosiasjoner til norsk-pakistanske hjem. Kjønnsegregering er ikke særlig streng i denne forsamlingen, men likevel tydelig i dette rommet. Det er bord der det sitter bare kvinner og barn, og bord for menn. Bordene der kvinnene sitter, er samlet i èn del av rommet, og mennenes i en annen del. Enkelte bord der unge menn er samlet, befinner seg i nærheten av kvinnebordene. Utover kvelden setter eldre og yngre kvinner seg ved bordet til yngre menn. Sannsynligvis er det mødre og døtre som setter seg sammen med sine sønner/brødre. Min venninne og jeg setter oss sammen med kvinnene, og vi ser ikke mer til hennes mann resten av kvelden. Han sitter ved et mannsbord på den andre siden av salen.

Når vi skal forsyne oss med mat (stående buffet), blir enkelte kvinnebord bedt om å begynne å forsyne seg. Det er derfor først bare kvinner rundt serveringsbordet. Deretter er det mennenes tur. Også ved serveringsbordet forsyner mennene seg hovedsaklig fra den ene siden og kvinnene fra den andre. Etter hvert løser kjønnsdelingen seg opp rundt buffeten, og folk blander seg når det viser seg praktisk for å forsyne seg. Litt senere på kvelden er det dans til pakistansk/indisk musikk. Også her er kjønnsdelingen tydelig, menn danser på en del av dansegulvet og kvinner på en annen del. Pardans forekommer ikke. Brudgommens far danser med mennene, men også sammen med sin kone, døtre og svigerdøtre, og da alle samtidig. Kvinner og menn blander seg litt, men mest danser de hver for seg. Kjønnsegregeringen er tydelig, men den er ikke streng. Det synes å være plass for både kjønnsdeling og at menn og kvinner blander seg noe. I brylluper jeg har deltatt i Pakistan, er det vanlig at menn og kvinner oppholder seg i hver sine rom og spiser hver for seg. Her er menn og kvinner i samme rom, men rommet er sosialt kjønnsdelt. I dette bryllupet, der gjestene for det meste tilhører middelklasse fra storbyer i Pakistan, kan dette forklare at folk har et mindre

⁵ Kemis/shalwar er bukser og tunika og er typiske pakistanske klær som kvinner, men også menn bruker.

strengt forhold til segregering. Ingen kvinner går med hijab⁶, og de dekker heller ikke hodet med dupatta.

Alle generasjoner er representert blant gjestene. Små barn og babyer blir flyttet fra fang til fang, først og fremst blant bestemødrene. Alle kvinnene har pyntet seg med kemis/shalwar. Selv de minste er pyntet med lange silkeskjørt og overdel, med broderier og mønstre i sterke farger. Eldre kvinner har mer diskre farger på klærne, mens yngre har litt sterkere farger på kemis/shalwar. De yngre kvinnene i dette bryllupet har ikke mengder med gullsmykker og klær i sterke farger med mye gulldekorasjoner. Jeg har blitt fortalt at dette er vanligere blant folk som opprettholder tradisjoner fra landsbyene.

De færreste av mennene og deres familier i denne salen har kommet via kjedemigrasjon fra landsbyer i Punjab, i motsetning til mange andre med pakistansk bakgrunn. De har emigrert fra byer som enkeltpersoner med ektefelle og eventuelle barn. Derfor har de heller ikke store familie- og slektskapsnettverk i Norge. Men mange familier i dette miljøet har tett kontakt, og tiltaler og omtaler hverandre med slektskapstermer. De har etablert fiktive familierelasjoner med hverandre som erstatning for storfamiliene de reiste fra i Pakistan. Mange av de unge som er til stede, tiltaler min norsk-pakistanske venninne som *baji*. Hun får en posisjon som familiemedlem gjennom å bli kalt *baji*. Dette er betegnelsen for eldste søster i pakistanske familier. Det er uttrykk for respekt ikke å bruke personens fornavn.

Det er fetter og kusine som gifter seg. De har samtykket til ekteskap etter forslag fra foreldrene. Det er altså et arrangert bryllup. Brudgommen har først nå flyttet til Norge etter å ha fullført medisinsk utdanning i Pakistan og fått visum. Bruden har vokst opp i Norge og er utdannet designer fra London. Denne familien har en transnasjonal tilknytning, som styrkes i og med at svigersønnen kommer fra Pakistan. De imøtekommer forventninger fra familiene ved at fetter og kusine gifter seg med hverandre, og de tilhører samme kaste. Brudgommen blir svigersønn hos sin onkel og tante i Norge, som han og hans familie kjenner godt fra før.

I denne beskrivelsen av bryllupsfeiringen kommer jeg som nevnt inn på mange av de temaer som avhandlingen skal handle om. Det er temaer som

⁶ Hijab er et skaut eller sjal som festes under halsen og dekker håret og pannen.

kjønnssegregering, slektskap, ekteskap, familierelasjoner, transmigrasjon, bytterelasjoner, og hvordan folk innretter seg i sosiale rom. I en transnasjonal kontekst har bryllupsfeiringer dessuten fått en særlig betydning. De samler slektsnettverkene som er spredt rundt om i verden. Folk strekker seg langt for å delta i brylluper i Pakistan. Bryllupene er også en møteplass for unge gifteklare kvinner og menn. I brylluper kan de møte fremtidige ektefeller som mest sannsynlig tilhører samme kaste og biraderi som dem selv, som så bidrar til kontinuitet i fellesskapene mellom opprinnelsessteder og Norge, eller andre steder i verden.

Migrasjon fra Pakistan til Norge

Det var ikke de fattigste som reiste til Norge på slutten av 60-tallet og begynnelsen av 70-tallet, det krever penger for å betale lange reiser. I denne sammenheng kan kaster spille en rolle. Ifølge Aase (1979) er det rundt 70 registrerte kaster i Pakistan. Innenfor kastene finner vi ulike typer nettverk, blant annet biraderier. Økonomi og kastetilhørighet faller ofte sammen på landsbygda. Jordeiere (*zamindar*) og landarbeidere (*kammi*) representerer øvre og nedre lag i kastehierarkiet, og har ulike muligheter for å finansiere utenlandsreiser. Aase ser en sammenheng mellom faktorer som bidrar til muligheter for å emigrere: 1) migrasjon gjennom nettverk, 2) migrasjon via endogame kaster og 3) sammenfall mellom økonomisk muligheter og kastestatus. Dette tilsier at det i Norge vil være få som tilhører kasten for landarbeidere, mens derimot jordeierkasten sannsynligvis har mange medlemmer. Lien (1997) som har forsket på kastetilhørighet blant folk med pakistansk bakgrunn har gjort tilsvarende observasjoner. Hun skriver at det er hovedsakelig to kaster som dominerer blant pakistanske familier i Oslo – *gujer* og *jater*. Begge tilhører jordbruker/jordeierkasten kalt *chowdry*, som igjen har undergrupper. Enkelte familier tilhører *kammi*-kasten (1997:117).

Tilsvarende vil en nok finne blant folk med bybakgrunn. Det er ikke folk fra de laveste kastene og med lite penger som har emigrert. Det er rimelig å anta at folk som har emigrert til Norge i utgangspunktet ikke har tilhørt de med lavest status verken i byene eller landsbyer. I Norge har folk muligheter for å tjene mer penger enn i Pakistan i det som oppfattes som lavstatusyrker i Norge. Dette betyr en veksling mellom lav status i det norske

majoritetssamfunnet, høyere status i norsk-pakistanske fellesskap i Norge og høyere status i Pakistan som følge av kastetilhørighet og klassebakgrunn. Her foreligger tre ulike kontekster for status, og personer vurderes ulikt avhengig av konteksten.

Aase skriver om migrasjonen på 70-tallet, men fortsatt er slektskap og nettverk vesentlig for emigrasjon, nå i sammenheng med ekteskap og familiegjenforening i Norge. Dette er en konsekvens av blant annet innvandringsstopp som ble innført i Norge i 1975. Familiegjenforening er i dag nesten den eneste mulighet for migrasjon fra Pakistan til Norge. Slektskapstilhørighet var utgangspunkt for de første arbeidsmigrantene som reiste fra landsbyer i Pakistan til Norge og andre steder i verden. Familie og slekt bidro til å finansiere utreisen for menn, et kollektivt økonomisk løft. Brødre, svogere og fettere reiste ut og sørget for at andre slektninger fikk arbeid og bosted i landet de reiste til (kjedemigrasjon). Slektskap mellom menn fra samme landsby i Pakistan var ofte avgjørende for hvem som ble gitt anledning til å reise ut.

Korbøl (1972) har skrevet om den første tiden arbeidsmigranter fra Pakistan tilbrakte i Norge. Hun skriver at menn som kom fra landsbyer og byer etablerte et fellesskap seg imellom med utgangspunkt i pakistansk bakgrunn. De var få, bodde konsentrert i Oslo og hjalp hverandre når det trengtes. Korbøl skriver videre: «Etter hvert som innvandringen økte i omfang, ble familienettverkene mer omfattende, mens nasjonalitetsbåndene gradvis fikk mindre betydning» (1972:12). Fra sommeren 1971 ble det mulig å få arbeidstillatelse i Norge bare dersom folk hadde kontakter i landet på forhånd. «Innvandringen fra Pakistan har dermed hovedsakelig blitt avgrenset til å gjelde slekt eller venner til de som allerede er her», skriver Korbøl (1972:13).

Arbeidsmigrasjonen fra Pakistan er altså i stor grad basert på biraderi-relasjoner, eller slektskap som også Korbøl skriver om. Aase (1979) definerer *biraderi*⁷ som en samarbeidsgruppe innen samme kaste, og som er

⁷ Dette er den opprinnelige betydningen av biraderi. I et senere kapittel kommer jeg tilbake til andre måter å forstå biraderi på. Merk at Aase bruker en annen stavemåte.

sammensatt av folk som er i slekt gjennom patrilineære slektsgrupper (1979:75). Aase skriver om de første «gjestearbeiderne» som reiste til Norge:

En Punjabi gjestearbeider i Norge hjelper først og fremst bradri-fellene hjemmefra med visum og arbeidstillatelse. Til gjengjeld vil bradri-fellen se etter familien hans og ivareta interessene hans der. Slik nyter alle parter godt av bradri-solidariteten (1979:75).

Denne biraderi-solidariteten ligger til grunn for norsk-pakistanske fellesskap i Norge, og den forsterkes gjennom at kvinner og menn helst gifter seg innen biraderiet og i hvert fall innenfor samme kaste. De fleste med pakistansk bakgrunn som bor i Norge har bakgrunn fra landsbyer i Punjab, og har kommet via kjedemigrasjon. Folk fra byer har også kommet via nettverk eller ved hjelp av slektninger. Men her finner vi en del personer som har kommet enkeltvis. De tette slektskapsnettverkene som mange fra landsbyer har i Norge, mangler ofte blant folk med storbybakgrunn. Særlig for kvinner har dette vært et savn den første tiden de bodde i Norge.

Kvinner fra Pakistan har kommet til Norge fordi de er gift med eller skal gifte seg med menn med pakistansk bakgrunn som bor her. Andre kvinner har vokst opp her og gifter seg med menn fra Pakistan. Tall fra Statistisk sentralbyrå (2004) viser at dette gjaldt for 95 prosent av de som inngikk ekteskap fra 1996 til 2004. I samme periode giftet 18 prosent norsk-pakistanske menn seg med norsk-pakistanske kvinner bosatt i Norge, og 76 prosent med pakistanske kvinner bosatt i utlandet (Daugstad 2006). Tallene viser at flertallet av ektefeller kommer fra Pakistan, og at omtrent alle som gifter seg med hverandre har pakistansk bakgrunn. De første pakistanske innvandrere som kom til Norge var menn, og kvinner kom som gjenforente familiemedlemmer. I dag er ekteskapsinngåelse den viktigste grunnen til at voksne kvinner og menn fra Pakistan bosetter seg i Norge. Slektstilhørighet, arrangerte endogame ekteskap og kjedemigrasjon fra bestemte steder i Punjab har dermed hatt betydning for tette etniske fellesskap som vi i dag finner i Norge. Dette legger føringer på den sosiale organiseringen blant folk med pakistansk bakgrunn, der tilhørighet i etniske fellesskap synes å være av vesentlig betydning for trygghet og trivsel i det norske samfunn.

Transnasjonal og translokal tilpasning

Migrasjon innebærer sosial og kulturell endring og variasjon, diskontinuitet og kontinuitet. Det er flyt og bevegelse som kjennetegner migranters tilpasning, særlig i nyere tid. Migrasjonen har alltid vært transnasjonal og translokal, men den har blitt intensivert som følge av bedret økonomi og kommunikasjon (Foner 2005). Det har blitt enklere for folk å holde kontakt med opprinnelsessteder og sosiale nettverk på tvers av grenser. Transnasjonale tilpasninger har konsekvenser for folk både individuelt og som tilhørende familie og slekt knyttet til bestemte steder. Dette generelle mønsteret gjelder for Pakistan, der hjemsteder er møteplass for familie og slekt, særlig i sammenheng med begivenheter som brylluper og begravelser. Fortsatt blir de fleste med pakistansk bakgrunn som dør i Norge begravet i Pakistan (Døving 2005). For å forstå hvordan fellesskap, tradisjoner og vaner opprettholdes og endres i norsk-pakistanske familier, ser jeg det derfor helt nødvendig å inkludere et transnasjonalt og translokalt perspektiv for folks hverdagsliv. Det er videre vesentlig å se dette i sammenheng med hvordan denne form for tilpasning innvirker på folks muligheter for deltakelse og inkludering i det norske samfunn.

Migrasjonsstudier i antropologi har hatt en betydelig utvikling siden 1970-tallet. Denne utviklingen kan sees i sammenheng med at internasjonal migrasjon har økt betraktelig, særlig fra land utenfor Europa til europeiske land. Brettell gir uttrykk for at den relativt sene interesse for å studere migrasjon fra antropologer kan forklares med den tidløse og avgrensede ideen om kultur som var rammen for antropologers analyse (Brettell 2003). Lien (2003) gir uttrykk for tilsvarende tanker når hun påpeker at antropologer har vært trege når det gjelder å gripe fatt i globale former for sammenhenger, dette til tross for betydningen av transnasjonale forbindelser både historisk og i nåtid (2003:99).

Begrepene *globalisering* og *transnasjonal* viser ofte til ulikt innhold. Men de gis ofte også lik betydning, eller transnasjonalisme beskrives som et aspekt ved globalisering. Begrepene kan virke forvirrende eller tømt for innhold uten en tydeligere presisering. Begge begrepene knyttes som regel til makronivå. Enkelte forfattere fremhever imidlertid betydningen av å forankre transnasjonalisme til handlinger og ideer som uttrykkes gjennom

aktører i bestemte kontekster. Foner (2005) beskriver transnasjonal tilpasning som måter vanlige mennesker lever hverdagsliv på tvers av geografiske grenser, og hvordan folks aktiviteter påvirker livet i det landet de reiser fra og landet de reiser til. I et transnasjonalt perspektiv fokuseres det på hvordan migranter opprettholder familiære, økonomiske, kulturelle så vel som politiske bånd på tvers av nasjonale grenser, og som følge av dette utgjør hjemland og mottakerland en sammenhengende arena for sosial handling (Basch et al. 1994 i Foner 2005).

Eriksen (2003) uttrykker en forståelse av at globalisering alltid realiseres i det lokale og er tilknyttet lokalt konstituerte livsverdener og maktrelasjoner. Han understreker nytten av betegnelsen transnasjonal flyt fremfor globalisering, som han mener har en mer abstrakt betydning. Transnasjonal flyt er en bedre betegnelse for flyt av ideer eller ting over landegrenser, der handlinger alltid involverer situerte aktører og avgrensede kontekster (2003:4). Vi skal se i denne avhandlingen at «transnasjonal flyt» er en god beskrivelse av den kommunikasjon og kontakt som pågår mellom folk med pakistansk bakgrunn i Pakistan og Norge.

Smith og Guarnizo (1998) påpeker en sammenheng mellom transnasjonale og translokale tilpasninger. Transnasjonale praksiser strekker seg utover to eller flere nasjonale territorier og «..they are built within the confines of specific social, economic, and political relations which are bound together by perceived shared interests and meanings» (1998:13). Transnasjonale praksiser må være knyttet til steder, det er ikke noe som finner sted i et forestilt tredje rom. Forfatterne fremholder betydningen av å forstå translokale fellesskap som:

... constituted within historically and geographically specific points of origin and migration established by transmigrants. Such relations are dynamic, mutable, and dialectical. They form a triadic connection that links transmigrants, the localities to which they migrate, and their locality of origin» (1998:13).

Ovennevnte forskere fremhever sammenhengen mellom migranter og steder. Denne sammenhengen er tydelig også blant norsk-pakistanere jeg har kontakt med, og jeg ser den som vesentlig for å forstå folks tilpasninger i Norge.

Folk med pakistansk bakgrunn er ikke sosialt, politisk eller kulturelt uten grenser. De har tilhørighet til steder i Norge og også til steder i Pakistan.

Smith og Guarnizo foreslår et skille mellom «transnationalism from below» (transnasjonalisme nedenfra) og «transnasjonalism from above» (transnasjonalisme ovenfra).

Dette skillet ser jeg som nyttig for dette studiet, der hovedfokus er på familier og kvinners relasjoner og praksiser i tilknytning til lokale eller translokale forankringer til steder og sosiale nettverk; det som kan betegnes transnasjonalisme nedenfra. Forfatterne understreker imidlertid at årsaker til og konsekvenser av transnasjonalisme nedenfra ikke kan studeres uavhengig av transnasjonalisme ovenfra (Smith og Guarnizo 1998).

Et eksempel på transnasjonalisme ovenfra er kontakten som er opprettet mellom Norge og Pakistan på makroplan som følge av pakistansk innvandring til Norge. Norske myndigheter, forskere og politikere har begynt å ta innover seg betydningen av transnasjonal tilhørighet, og hvordan dette virker inn på folks tilpasning i Norge. Folk med pakistansk bakgrunn har fått særlig oppmerksomhet. Det er gjennomført undersøkelser på skoler i Pakistan om hvordan barns skolegang påvirkes av denne tilpasningen (Østberg 2006), og det er opprettet kontakt mellom skoler i Oslo og skoler i Pakistan. Norsk-pakistanske kvinneorganisasjoner i Norge har kontakt med kvinneorganisasjoner i Pakistan (Barne- og likestillingsdepartementet 2007). Det pågår samarbeid mellom Norsk Folkemuseum i Oslo og kulturmuseet Lok Virsa i Islamabad (Walle 2008). Handelsforbindelser mellom Pakistan og Norge er også del av dette.

Politikere fra Pakistan kommer på besøk når folk feirer pakistansk nasjonaldag, og sammen med norske politikere holder de taler og deltar i debatter. Norske politikere og byråkrater reiser til Pakistan for å lære mer om folks bakgrunn, og også drive valgkamp for politiske partier i Norge. Dette er noe av det samarbeidet som er initiert på makronivå mellom Pakistan og Norge. Vi kan anta at dette bidrar til ikke bare å styrke båndene mellom Pakistan og Norge, men også forsterker folks tilknytning til Pakistan. Av ulike årsaker som jeg kommer tilbake til, synes denne tilpasningen å ha blitt forsterket heller enn svekket, selv om folk med norsk-pakistansk bakgrunn har lang botid i Norge. Smith og Guarnizo (1998) stiller spørsmål om denne

form for transnasjonal tilpasning er et førstegenerasjons fenomen. I dette studiet skal vi se at når neste generasjon nå etablerer familier, fortsetter kontakten til foreldrenes hjemsteder og slektskapsnettverk blant annet gjennom arrangerte ekteskap med menn og kvinner fra Pakistan.

Flere forskere skriver om sammenhengen mellom slektskap og ekteskap og migrasjon og transnasjonale tilpasninger (Olwig 2007; Shaw 2000; Ballard 2001; Werbner 1990).

Olwig har fulgt tre familienettverk med utspring i vestindiske øyer over tid og til ulike steder i blant annet USA og Europa der familiemedlemmer har bosatt seg. Forskning om migrasjon har i stor grad handlet om årsaker og mønstre for migrasjonsflyt til mottakerland, hvordan inkorporeringsprosesser bidrar til å gjøre nykommere til gode borgere, og identitetsutvikling i det nye landet. Til forskjell fra dette konsentrerer Olwig sin forskning til spørsmålet om hvordan nettverk av familierelasjoner er en vesentlig kontekst for migrasjon, og sørger for kontinuitet i tilknytningen til opprinnelsessteder i Karibien (2007:6). Hennes studie dreier seg om begreper om slektskap (*relatedness*) som individer skaper innenfor sosiale nettverk. I dette tilfelle er nettverk definert som familie som har felles opprinnelse til et bestemt sted. Dette skaper ulike kilder for tilhørighet og identifikasjon for migranter (2007:13). Det er altså særlig slektskap (*relatedness*) og konstruksjon av sted, eller familie og sted, som er sentrale begreper i Olwigs analyse av migranter og nettverk.

Shaw (2000) har skrevet en bok om pakistanske familier bosatt i England: «Kinship and Continuity». Som tittelen tilsier vektlegger også hun slektskap som utgangspunkt for migrasjon fra spesifikke steder i Pakistan, og hvordan dette virker inn på pakistanske familiers bosetting seg i England. Slektskap har betydning for ekteskapsinngåelser som igjen er avgjørende for kontinuiteten av biraderier. Shaw følger ikke slektskapsnettverk over landegrenser, men konsentrerer seg om et pakistansk fellesskap i Oxford som omfatter blant annet slektskapsnettverk og biraderier med tilknytning til landsbyer i Punjab.

Både Olwig og Shaw vektlegger familie og slektskap som vesentlig for migrasjonsprosess og bosettingsmønstre, men Olwig har et transnasjonalt nettverksperspektiv i tillegg. Det vil si at hun er mer oppmerksom på

betydningen av kontakten til spesielle steder i Karibien, der folk har sin opprinnelse. Det er dette perspektivet jeg ser som vesentlig i mitt studium. Jeg har søkt å forstå hvilken mening transnasjonal og translokal tilknytning og tilhørighet har for norsk-pakistanske kvinner og familiers hverdagsliv, og betydningen av familie- og slektskapsnettverk for norsk-pakistanske fellesskap.

Familie, slektskap og migrasjon

I bryllupsarrangementet jeg har beskrevet, kan det avleses en del familietradisjoner som holdes i hevd i norsk-pakistanske miljøer. Mannen og kvinnen som gifter seg kommer henholdsvis fra Pakistan og Norge, og de er fetter og kusine. De tilhører samme biraderi og har lik kastetilhørighet, dermed har vi altså et endogamt ekteskap. Kvinnens foreldre har opprettholdt kontakten til sine foreldre, søsken, slektninger og venner i hjemlandet. Nå videreføres kontakten til familie og slekt i hjemlandet gjennom blant annet dette ekteskapet. Denne familien har middelklassebakgrunn fra Lahore i Pakistan, og velutdannede døtre og sønner med oppvekst i Norge. I Norge har familien etablert bedrifter og bosatt seg i villa i middelklasseområde på Oslos vestkant. Bryllupet som feires med fest i tre dager deles opp slik at en av festene feires i Norge, de to andre i Pakistan. I tillegg kommer en fest i Oslo som ble gitt som gave av «vennefamilier». De to gjenstående ritualene arrangeres av brudens og brudgommens familie i Lahore. De to første bryllupsfeiringen betales av brudens foreldre, den tredje av brudgommens foreldre. Det tradisjonelle bryllupsritualet har altså endret innhold fra å være en tre dagers fest for familie, slekt og naboer i Pakistan, til nå å bli et møtested for familie, slekt og venner som bor i Oslo, Lahore eller andre steder i verden.

Pakistanske ekteskap er ideelt sett endogame, det vil si at familier foretrekker å arrangere ekteskap mellom døtre og sønner som er parallell-søskenbarn (eventuelt kryssøskenbarn) og/eller tilhører samme *biraderi* og *kaste*. Det foretrukne er at barn av brødre gifter seg med hverandre; brors datter gifter seg med brors sønn, eller det inngås ekteskap mellom barn av bror og søster. Dette er ment å forsterke fellesskapet mellom søsken. Det antas også at ektemenns mødre blir mer sympatiske svigermødre, når de også er søstre av svigerdøtres far (Mandelbaum 1993:92).

Hushold i Pakistan omfatter ideelt sett tre generasjoner: et eldre ektepar, deres yngste sønn og svigerdatter og barnebarn. Familiene praktiserer virilokal bosetting, det vil si at kvinner flytter inn til mannens familie. Strukturen i en tradisjonell pakistansk familie er hierarkisk og komplementær, der kjønn og alder eller generasjonstilhørighet er avgjørende for makt og autoritet i familien. Eldre menn har større autoritet enn yngre menn, og eldre kvinner står over yngre kvinner. Kvinner og menn har forskjellige oppgaver i familien og utøver myndighet innenfor sine ansvarsområder. Familiestrukturen viser seg gjennom menns makt over kvinner og purdah-institusjonen inngår som uttrykk for respekt og autoritet i kjønns- og generasjonshierarkier. Purdah-tradisjoner (purdah betyr gardin direkte oversatt fra urdu) omfatter kjønnssegregering og begrenser kvinners atferd og bevegelsesmuligheter utenfor hjemmet og familien (Mandelbaum 1993). Purdah-tradisjoner kan også beskrives som sosiale og moralske koder for atferd mellom menn og kvinner. De legger føringer på hvem som har krav på respekt fra hvem, og hvordan respekten bør komme til uttrykk. Ære (*izzat*) er et begrep som knyttes til purdah-tradisjoner. Det har mange og overlappende betydninger og nyanser, og kan utløse sterke følelser. Ære knyttes til hvordan en person oppfører seg i forhold til fellesskapets verdier; til hvordan hun eller han realiserer fellesskapets verdier i praksis (Mandelbaum 1993). Dersom kvinner ikke følger reglene for akseptert atferd, kan dette få konsekvenser for familien og menns ære.

Purdah-regler setter et normativt skille mellom kvinners og menns praktiske oppgaver i familie og samfunn. Kvinner har ansvaret for oppgaver i hjemmet og familien, mens menn hovedsaklig har ansvaret for økonomi og oppgaver som krever kontakt med samfunnet utenfor hjemmet. Purdah-institusjonen finner vi ikke kun i Pakistan. I en del land eller områder av land i Asia som opprettholder purdah-regler, oppnår familier anerkjennelse og prestisje gjennom å følge disse reglene. De er på samme tid et signal om familiens formue, og i sammenheng med sosial mobilitet et tegn på at forventninger til et vellykket materielt liv er realisert (Mandelbaum 1993:35). Tanken er at kvinner ikke behøver å arbeide utenfor hjemmet, når ektemannen tjener tilstrekkelig til å opprettholde familie og hjem. Purdah-regler virker inkluderende for kvinnen i familien, i hjemmet og nærmiljøet,

og bidrar til tette kvinnefellesskap. Men det virker ekskluderende for kvinners deltakelse i samfunnet utenfor hjemmet. Dette er først og fremst tilfelle i Pakistan. Men purdah-tradisjoner kan bidra til kvinners manglende deltakelse utenfor hjem og familie også i Norge. Særlig gjelder dette for eldre kvinner som har bakgrunn fra landsbyer.

Kjønnssegregering og purdah-regler er del av habitus (Bourdieu 1977a) for kvinner med pakistansk bakgrunn. Det vil si kroppsliggjøring gjennom sosialisering og oppvekst, eventuelt først i Pakistan, siden i Norge. Hvordan kvinner skal kle seg, hvilke kroppsdeler som skal dekkes, hvordan man skal sitte, hvor man skal oppholde seg og hvordan dupattaen skal brukes er *doksa* for kvinner. Kvinnene blir vurdert i henhold til hvordan de forholder seg til institusjonaliserte modeller for kjønnssegregering. Når regler er innsosialisert og virker på det ubevisste plan etterleves de som en selvfølgelig del av kvinners og menns liv. I praksis ser vi likevel variasjoner i hvordan kvinnene etterlever regler for kjønnssegregering. Kvinner som strengt følger purdah-tradisjoner, vil blant annet ikke kunne være til stede der det er fremmede menn. De må dekke håret med slør (dupatta) når eldre menn er i samme rom, og når de går utenfor huset. I Norge har jeg observert at dette er mindre vanlig blant kvinner i dag. På norske offentlige steder ser en for eksempel at mange kvinner ikke dekker håret men går med sløret løst rundt skuldrene.

Kvinner kan følge regler for kjønnssegregering strengt både i Norge og Pakistan, mens andre veksler mellom restriktiv atferd i Pakistan og mindre restriktiv atferd i Norge. I landsbyer i Pakistan har jeg opplevd at kvinner med pakistansk bakgrunn som bor i Norge, er spesielt påpasselig med å følge regler for påkledning og i særlig grad tildekking av håret. De samme kvinnene er mindre påpasselige med dette i Norge. Generelt har eldre kvinner større bevegelsesfrihet og færre restriksjoner for omgang med menn enn yngre kvinner som fortsatt er i fruktbar alder. Kvinner med utdanning og by-bakgrunn er ofte mindre opptatt av purdah-tradisjoner enn kvinner og familier fra landsbyer, der kjønnssegregering fortsatt er tydelig både i familier og i lokalsamfunn. Men også kvinner fra byer i Pakistan kjenner og følger i ulik grad purdah-regler. Opprettholdelse av purdah-regler har også sammenheng med hvor religiøse kvinner og deres familier er. I sammenheng med overholdelse av purdah-regler og betydningen av ære knyttet til disse

finner vi variasjoner. Vi kjenner til at kvinner blir drept på grunn av ære, såkalte æresdrap (Wikan 2003). Kvinner jeg har kontakt med tilhører ikke familier som går så langt som å drepe sine kvinner for ærens skyld.

En konsekvens av pakistansk kjønnssegregering er tette kvinnefellesskap, som synes å utgjøre nyttige praksisfellesskap for kvinner. Kvinnefellesskapene gjenfinnes i norsk-pakistanske miljøer i Norge. Vi finner dem i kjønnssegregerte fellesskap i Koran-grupper, kvinnergrupper i moskeene, lokale organisasjoner og i familier. Likeledes opprettholdes kjønnssegregering i mange kulturelle og religiøse ritualer. Kvinnefellesskapene er utgangspunkt for ulike aktiviteter og representerer for mange kvinner en trygg holdeplass på veien videre ut i et ukjent samfunn, men de innebærer også sosial kontroll. Fellesskapene var nyttige for kvinner som kom på 80-tallet. Særlig var dette tilfelle for kvinner som kom fra større byer i Pakistan. Kvinnene fra landsbyer, der kjedemigrasjon var utgangspunkt for emigrasjon, hadde bedre tilgang til sosiale nettverk i Norge. Enkelte pakistanske tradisjoner som tilhørighet i kaster og biraderier, kjønnssegregering og flere generasjoner i husholdet, fortsetter å ha betydning for familier med pakistansk bakgrunn i Norge. Pakistanske kvinner kommer til Norge gjennom ekteskap. Menn kom tidligere som arbeidsmigranter, i dag kommer også de gjennom ekteskap. Dette understreker betydningen av familie, slektskap og ekteskap i migrasjonsprosesser og transnasjonale tilpasninger både for menn og kvinner.

Folk med pakistansk bakgrunn er nå den største minoritetsetniske gruppa i Norge med 27 675 personer (Henriksen 2007), og noen har bodd her siden slutten av 60-tallet. Mange kvinner som giftet seg med pakistanske menn, som kom på slutten av 60-tallet og begynnelsen av 70-tallet, har bosatt seg i Norge. Deres døtre og sønner har fått barn, eller de er i ferd med å etablere familie. Familier eller hushold med to generasjoner voksne kvinner er ikke lenger uvanlig. Jeg har besøkt familier der opptil fire generasjoner bor i samme leilighet. Men samtidig foregår en utvikling der eldre ektepar bor uten andre familiemedlemmer, unge mennesker etablerer kjernefamilier og skilte kvinner etablerer egne hushold med sine barn. Sammensetningen av familiemedlemmer i husholdene varierer. Det pågår nyetablering av den tradisjonelle flergenerasjonsfamilien i samme hushold, samtidig som det etableres separate kjernefamilier.

Kvinner og migrasjon

Med enkelte unntak er det unge mennesker og barn med minoritetsetnisk bakgrunn som har fått mest oppmerksomhet i norsk forskning om migrasjon og etniske minoriteter (Lien 1997; Anderson 2002; Arntsen Sørheim 2000; Østberg 2003; Vestel 2004; Predelli 2004; Bredal 2004; Moshuus 2005; Lidén 2005; Strandbu 2006; Walle 2008). Eldre mennesker har fått liten oppmerksomhet. En årsak til dette kan være at det til nå har vært få eldre med innvandrerbakgrunn bosatt i Norge. Kvinner er inkludert, men da som unge kvinner/jenter eller mødre til barn og ungdom. Mellomgenerasjonens kvinner har en birolle i undersøkelsene, og eldre kvinner er sjelden omtalt. Når det er satt søkelys på kvinner, er det som arbeidstakere i arbeidsmarkedet, og da ofte i sammenheng med hindringer for deltakelse som følge av manglende norskkunnskaper og lav utdanning. Andre og mer høylydte temaer omkring kvinners tilpasninger i Norge er arrangerte ekteskap/tvangsekteskap, omskjæring og bruk av hijab, altså problemorienterte forskningstemaer. Ulike sider ved vanlige kvinners hverdagsliv i minoritetsetniske grupper er det lite kunnskaper om.

Jeg har i flere år gjort undersøkelser i minoritetsetniske familier og først og fremst i familier med pakistansk bakgrunn. For rundt 20 år siden skrev jeg hovedfagsoppgave om barn med pakistansk bakgrunn i barnehager i sentrum av Oslo. I den sammenheng tilbrakte jeg noen måneder i Pakistan i familier i landsbyer rundt Kharian og i Islamabad og som hadde slektninger i Oslo (Moen 1987). Senere har jeg blant annet gjort en undersøkelse av forholdet mellom familier og barnevernet, der norsk-pakistanske familier inngikk. Dette var et møte med familier med tunge problemer, der barnevernet hadde tatt barnet eller barna fra foreldre eller mødre (Moen 1996). I andre undersøkelser har jeg intervjuet eldre mennesker som har pakistansk bakgrunn om deres synspunkter og erfaringer med å bli gammel i Norge (Moen 1993, 2002a, 2002b, 2003). Temaene setter i gang mange følelser, for noen også engstelse. Men eldre i denne undersøkelsen syntes å føle seg trygge på at deres barn vil ta vare på dem og sørge for dem, dersom de skulle få behov for hjelp og støtte eller blir hjelpeløse. Et vanlig ønske er å bo sammen med sine voksne barn og barnebarna, eller i alle fall bo i nærheten av dem. En del eldre mennesker oppholder seg lengre perioder på hjemstedet i

Pakistan, og enkelte har bygget hus i Pakistan. Å flytte tilbake til Pakistan har vært et ønske for pionergenerasjonen. Men barn og barnebarn bor i Norge, og dette blir oppgitt som årsak til at de fortsatt velger å bo her. I tillegg opplever eldre at den norske velferdsstaten med godt utbygde helse- og sosialtjenester gir trygghet i alderdommen.

Min forskning har hovedsakelig vært konsentrert om familier med pakistansk bakgrunn og omfattet ulike innfallsvinkler for å forstå familiers liv i Norge. Alle generasjoner er etter hvert representert. Jeg har hatt kontakt med barn, voksne og eldre mennesker, og forsøkt å se virkeligheten fra deres ståsteder. Kvinner har hatt en sentral plass i disse studiene, men de har ikke spilt hovedrollen. Kvinners posisjonering i familien er et tema jeg begynte å interessere meg for da jeg gjorde studier blant eldre mennesker i norsk-pakistanske familier. Jeg snakket med eldre kvinner og menn, men yngre kvinner og barn var også til stede. De yngre kvinnene var ofte svigerdøtre som sørget for servering av te og kaker, mens vi andre snakket sammen.

Gjennom litteraturstudier og besøk i familier i Pakistan har jeg skjønnet at svigerdatter/svigermor er en viktig relasjon som kan innebære konflikter og ambivalens, men også solidaritet, omsorg og trygghet forutsatt at generasjonene har godt forhold til hverandre. Jeg begynte å undre meg over hvordan relasjonen svigermor/svigerdatter er utformet i Norge. Tradisjonelt har sønner (fortrinnsvis yngste sønn) og svigerdøtre ansvar for sosial og økonomisk omsorg for svigerforeldre/foreldre. Arbeidsoppgaver i hjemmet tilfaller svigerdatteren, med hjelp fra svigermoren, dersom hun er villig til dette. Alle kvinner som kommer fra Pakistan idag blir svigerdøtre i Norge. Pionergenerasjonens kvinner eller kvinner som har vokst opp i Norge og gifter seg med menn fra Pakistan har sin svigerfamilie der. Eldre kvinner, svigerdøtre fra Pakistan og døtre fra Norge kan derfor ha ulike forventninger og muligheter for valg av tilpasninger i Norge. Tilsvarende gjelder for menn, men konsekvensene kan bli annerledes fordi det er andre forventninger til mannsrollen enn kvinnersrollen i familien. Dette er temaer jeg kommer tilbake til videre i avhandlingen.

Jeg har valgt å se migrasjonsprosessen og transnasjonal tilpasning i et kvinneperspektiv. Dette perspektivet har tidligere vært mindre til stede i migrasjonsforskningen. Norsk-pakistanske kvinner er emigranter, men van-

ligvis blir denne kategorien forbundet med menn som reiser til andre land for å arbeide. Kvinner som flytter på grunn av gjenforening med ektefeller og deres funksjon og betydning for minoritetsetniske miljøer, har ikke fått samme oppmerksomhet. Dette er en årsak til at jeg ønsker å sette et kvinneperspektiv på migrasjonsprosessen fra Pakistan til Norge. Kvinner har bidratt og hatt innflytelse på etablering av etniske fellesskap (*communities*) med møtesteder og butikker av ulike slag, organisasjoner og religiøse grupper. Mennene kom først for å arbeide, men når kvinner og barn kom etter, ble det etablert strukturer og miljøer som imøtekom behov og ønsker for et liv tilpasset norsk-pakistanske familier i Norge. Kvinnene reiser fra sine hjemsteder i Pakistan og kommer til nye bosteder i Norge. De bosetter seg og bidrar til å omforme sine omgivelser. Kvinnene representerer pakistansk migrasjon på en annen måte enn menn gjør. De preger nærmiljøene og er synlige i det offentlig rom blant annet fordi de går i pakistanske klær. I områder av Oslo er det etablert stoffbutikker og systuer der kvinner får sydd pakistanske klær, i tillegg til matbutikker, kvinneforeninger, kvinnerom i moskeer osv.

Kvinner og menns posisjonering i integrerings- og migrasjonsprosessen har ulike forløp. Jeg har allerede nevnt at kvinner og menn i pionergenerasjonen har kommet til ulike tider, og av ulike grunner. En del kvinner og barn ble tilbake i Pakistan, enkelte i mange år, etter at mennene bosatte seg i Norge. Det kvinner i dette studiet har felles er pakistansk familiebakgrunn enten fra Norge eller Pakistan, og at de forholder seg til slektskapsnettverk og steder i begge land. Kvinner er emigranter, men migrasjon får andre konsekvenser og utfall for kvinner enn for menn. Nye erfaringer og kunnskaper i møte med norske tradisjoner, vaner og væremåter og kontinuerlig kontakt med Pakistan transformerer kvinners liv og konstituerer endrete og varierte kulturelle former for hverdagsliv.

Fra stereotyper til forskjeller mellom kvinner

I hjem og familier finner vi et mangfold av tilpasninger. Vaner og tradisjoner opprettholdes eller endres. Norsk-pakistanske kvinner synes å være balansekunstnere i sine livsverdener med ofte motstridende verdier for hva det innebærer å være kvinne. Det fordres kunnskaper om et bredt spekter av

verdier og vaner i ulike kontekster. Noe har kvinner lært i familien og egne sosiale nettverk i Pakistan og Norge, noe har de lært i majoritetssamfunnet i Norge. Kombinasjoner av kulturelle og sosiale praksiser gir varierte utforminger av kvinnenens liv.

Tittelen på en artikkel av Moore (1993) er «The difference within and the difference between», og henspeiler på forskjeller mellom menn og kvinner, men også mellom menn og mellom kvinner. Moore (2003:11) gjennomgår noen utviklingstrekk i antropologisk faglitteratur for studiet av kvinner. Disse studiene har utviklet seg fra å vektlegge likhet til å se på forskjeller mellom kvinner. Moore hevder at kvinner tidligere ikke har blitt hørt, de har blitt oversett eller feilaktig fremstilt i forskningen. Denne fasen ble avløst av en kritisk tilnærming til kvinne som universell kategori, og det antropologiske prosjektet ble redefinert fra studier av kvinner til studier av sosialt kjønn. Den videre utviklingen beskriver Moore på denne måten:

As we enter the third phase of this relationship, we see feminist anthropology begin to try to come to terms with the real differences between women, as opposed to contenting itself with demonstrations of the variety of women's experiences, situations and activities worldwide.

Moore fortsetter:

The third, and current, phase of the relationship between feminism and anthropology is thus characterized by a move away from «sameness» towards «differences», and by an attempt to establish the theoretical and empirical grounds for a feminist anthropology based on difference (2003:11).

Forskjeller mellom kvinner er et tema i min avhandling, selv om kjønnsforskjeller omtales i noen sammenhenger. Ved at jeg retter blikket bort fra forholdet mellom ektefeller og mellom menn og kvinner, trer andre relasjoner skarpere frem, blant annet relasjonen svigermor-svigerdatter. Individuelle variasjoner mellom norsk-pakistanske kvinner har blitt tydeligere for meg i løpet av dette studiet. Jeg har kommet inn i andre miljøer enn tidligere, og kan utvide repertoaret til en bredere presentasjon av kvinner med variert familiebakgrunn, religiøs tilknytning, utdannelse, alder,

hjemsteder i Pakistan og tilpasninger i Norge. Kvinnene har ulike erfaringer og kunnskaper og foretar valg som får konsekvenser for deres posisjonering i familien og andre sosiale fellesskap. Moore (1994) skriver:

The experience of being a woman or being black or being a Muslim can never be a singular one, and will always be dependent on a multiplicity of locations and positions that are constructed socially, that is intersubjectively (1994:3).

Dette er en påminnelse om at kvinner selvfølgelig henter erfaringer fra ulike kontekster, og vanskelig kan representere en kategori. Jeg setter søkelys på variasjonene i kvinners individuelle erfaringer og kunnskaper, og deres posisjonering og relasjoner i familie og andre sosiale nettverk.

Gjennom medier får vi høre om pakistanske og muslimske kvinners tragiske liv, der de fremstilles som underlagt undertrykkende patriarkalsk familiepraksis. En kort gjennomgang av overskrifter i aviser de siste årene viser at når norsk-pakistanske kvinner omtales, handler det ofte om negative hendelser (Atekst. Retriever-info.com 2006). Muslimske kvinners vaner og tradisjoner fremheves som avvikende og mistilpasset i et sekularisert samfunn som det norske hvor likestilling mellom kjønn er idealet. Tradisjoner og vaner blir fremstilt som et hinder for kvinners selvutvikling og autonomi, og et hinder for integrering (Storhaug 2007). Med bakgrunn i mitt materiale vil jeg søke å presentere et nyansert bilde av muligheter og begrensninger som norsk-pakistanske kvinner har for deltakelse og tilhørighet i familie og samfunn. Muslimske og pakistanske tradisjoner og vaner kan antas å være et hinder for deltakelse i utdanning og arbeid, men behøver ikke være det.

Ålund kan vise til lignende erfaringer fra Sverige, og hun skriver:

Women of migrant background have continuously been represented as belonging to an underdeveloped culture, in contrast to a modern, superior and supposedly homogeneous 'Swedish culture', with connotations of a 'natural order'. The very notion of 'immigrant women' – a discursively created stereotyped category – comprises a significant example of stigmatised 'Otherness'» (Ålund 1988, 1996a i Ålund 1999:150).

Ålund fortsetter:

With few exceptions, the little that has been published has only contributed to confirming the popular image of 'immigrant women' as largely subordinated, passive and driven solely by tradition (Ålund 1999:150).

Pakistansk familiestruktur kan ha innslag av tvang og makt, som gir kvinner, og særlig yngre kvinner, en undertrykt posisjon. Gjennom kontakt med personer i norsk-pakistanske nettverk i Norge, kjenner jeg til familier hvor relasjonene er svært konflikthylte, der særlig kvinner har et vanskelig liv. Kvinner kan ha forbud mot å gå ut eller de blir nektet å lære norsk, fordi menn eller svigerfamilier da kan risikere å miste kontrollen over dem. Der flere generasjoner bor sammen, flytter unge for seg selv dersom konfliktene blir for vanskelige. Noen konflikter skaper brudd med familiemedlemmer. Dette er familier det er vanskelig å komme inn i, og som heller ikke har vært min hensikt å undersøke. Mitt mål har vært å bli kjent med det jeg vil kalle vanlige og normale familier, der familiemedlemmer har valgmuligheter som skaper variasjon i tilpasninger. Det er familier der konfliktene synes håndterlige, og som forsøker å opprettholde et fellesskap til tross for misnøye med og motsetninger i relasjoner. Det er altså variasjoner mellom kvinners tilpasninger innenfor alminnelige familier jeg har konsentrert meg om. Det er studiet av det trivielle i kvinners hverdagsliv; det som ikke er så lett å få øye på når en står på utsiden av norsk-pakistanske familier og fellesskap. Jeg håper mitt bidrag kan tilføre bildet av norsk-pakistanske kvinner nyanser, slik at ikke stereotypiseringen av «musliske kvinner» og «innvandrerkvinner» som tilhørende en «underdeveloped culture» bekrefte.

Kvinner og multikulturalisme

En interessant debatt som pågår i ulike fagmiljøer, er om multikulturalisme lar seg kombinere med kvinners rettigheter og likestillingsprosjekter i forhold til familie og samfunn. I dette studiet har jeg valgt å ikke gå inn i denne debatten, mange andre har allerede gjort det (Borchgrevink 1999; Okin 1999a; Jacobsen og Gressgård 2002; Bredal 2004; Reitman 2005). Det er forskjeller i tilpasninger og meninger mellom kvinner og mellom familier

innenfor norsk-pakistanske fellesskap jeg har konsentrert meg om. Jeg har ønsket å se kvinnene fra deres ståsted, og hvordan de posisjonerer seg og forholder seg til relasjoner i sine miljøer. Dette ståstedet håper jeg kan si noe om de muligheter og begrensninger som kvinner har for valg av tilpasninger i det norske samfunn.

Debatten om multikulturalisme har ofte motsatt ståsted: Den dreier seg om majoritetssamfunnets ideer om likestilling og kvinners rettigheter, og debattantene trekker frem enkelte kulturelle trekk som de mener (ofte med rette) virker undertrykkende. Et hovedtema er patriarkalske familiers hindring for kvinners valgmuligheter. Mitt utgangspunkt er hvilke subjektive valg og handlingsrom kvinner har innenfor norsk-pakistanske fellesskap, der det norske samfunn også er del av konteksten. Jeg har konsentrert meg om endringer og variasjon som følge av kvinners muligheter, erfaringer og kunnskaper med bakgrunn i både det norske samfunn og det pakistanske. Jeg har søkt å gi en etnografisk beskrivelse av hvordan noen norsk-pakistanske kvinner og familier lever innenfor enkelte delfelt i Norge, og betydningen av tilknytning til hjemsteder i Pakistan. Ulike tilpasninger får konsekvenser for deltakelse og tilhørighet i det norske samfunn, og det påvirker muligheter for integrering og/eller segregering både i forhold til majoritetssamfunnet og i norsk-pakistanske fellesskap.

Integrering *og/eller* segregering

Det kan synes som et paradoks at folk med pakistansk bakgrunn som har bodd lenge i Norge, og er integrert på ulike nivåer i det norske samfunn, fortsetter å leve det jeg vil betegne et segregert liv i privatsfæren, det vil si innenfor familier og andre norsk-pakistanske sosiale nettverk. Folk omgås hverandre, gifter seg med hverandre og bosetter seg i nærheten av hverandre i Norge. De sosiale nettverkene er transnasjonale, de strekker seg til steder i Pakistan og andre land. Norsk-pakistanske personer har variert bakgrunn fra Pakistan og Norge. Noen kommer fra storbyer i Pakistan, de kan ha middelklassebakgrunn og har høyere utdanning. Majoriteten kommer fra landsbyer i Punjab og har fra ingen utdanning til universitetsutdanning. Enkelte kommer fra andre delstater eller områder av Pakistan og snakker andre morsmål enn punjabi. Folk kan ha tett tilknytning til Pakistan og

samtidig ha nær kontakt med det norske majoritetssamfunnet. Dette gjelder særlig barn og unge som går på skole eller er under utdanning i Norge. Mange kvinner har hjemmet som sitt arbeidsfelt, og noen er utarbeidende. Folk kan komme fra middelklassebakgrunn i Pakistan, mens i Norge kan de samme menneskene tilhøre det vi kan kalle arbeiderklasse. Det motsatte kan også være tilfelle. I hjemlandet tilhører de en lavere klasse, mens de i Norge har opparbeidet seg en materiell standard som tilsvarer middelklassen i Norge. Men uansett bakgrunn opprettholder folk jeg har kontakt med tilknytning til norsk-pakistanske fellesskap.

Norsk-pakistanske fellesskap er omgitt av det jeg vil beskrive som en usynlig mur⁸, en symbolsk mur rundt *norsk-pakistanske rom* som strekker seg over landegrensene, med porter mot offentlige institusjoner og arbeidsliv i majoritetssamfunnet. Segregert bosetting kan henge sammen med boligpriser, begrensninger i arbeidsmarkedet og tilgang til utdanning. Lavstatusjobber og dårlig økonomi kan gjøre at folk med pakistansk bakgrunn bosetter seg i områder med lave bokostnader. Men å bo i nærheten av andre familier med norsk-pakistansk bakgrunn kan også være et ønske. Særlig for kvinner som har dårlig norskkunnskaper og har tilbrakt mye tid hjemme med ansvar for barn og familiemedlemmer, kan det være viktig med bomiljøer hvor de treffer folk som snakker *pujabi/urdu* og har Pakistan som fellesnevner.

I en artikkel skrevet av Korbøl i 1972, altså da innvandrere fra Pakistan hadde vært i Norge bare noen få år, stiller hun spørsmål om det går her som i England, at folk med pakistansk bakgrunn fortsetter å forbli segregert i det norske samfunn, og hvilke konsekvenser det kan ha. Hun påpeker at det er:

... ett trekk ved denne innvandrerguppen som er fremtredende allerede nå, og som kan peke i den retning, og det er evnen til å klare seg ved hjelp av egne ressurser (Korbøl 1972:C).

⁸ Gullestad (1992) benytter symbolske gjerder (*symbolic fences*) om symbolske måter eller midler for å etablere sosiale grenser og skape avstand. Hun knytter begrepet til vestlig individualisme og «forvaltning av utilgjengelighet» (med referanse til Haugen (1978), eller som markører for sosiale grenser mellom individualitet og sosiabilitet. Jeg har gitt *usynlige murer* en litt annen betydning. Jeg ser det som symbolske grenser rundt norsk-pakistanske fellesskap. Dette kommer jeg tilbake til i kapittel 5.

Hun stiller seg likevel kritisk til engelske undersøkelser fra denne tid som søker årsaken til segregering i egenskaper ved innvandrergruppen selv, og understreker viktigheten av å se dette i en sosial kontekst, i dette tilfelle den «aktuelle sosiale situasjon i det norske samfunn» (Korbøl 1971:C).

Denne artikkelen er skrevet for 35 år siden, og pionergenerasjonens barnebarn er nå i ferd med å bli født og vokse opp. Folk med pakistansk bakgrunn er godt integrert på mange av storsamfunnets arenaer, men når de går hjem fra arbeidsplasser, skoler, universiteter, osv. går de hjem til et «pakistansk rom» som nå har fått mange flere «beboere» enn tidligere. Den pakistanske gruppa kan i enda større grad «klare seg ved hjelp av egne ressurser», både i privatsfæren og i det offentlige rom. I tillegg kommer at mange har fått bedre muligheter for å opprettholde slektskapsnettverk translokalt og transnasjonalt. Særlig kvinner har tilhørighet og tilbringer mye tid i dette «pakistanske rommet» som strekker seg til steder i Pakistan og andre deler av verden.

Norge har i senere år hatt en politikk som går ut på å integrere folk med minoritetsetnisk bakgrunn på alle samfunnsnivåer. Brochmann (2006) er opptatt av integrasjonspolitikken i Norge og beskriver denne som en strategi der integrasjon ikke skulle gå på bekostning av individers kulturelle bakgrunn. Folk som bor i Norge skal kunne beholde sin kulturelle bakgrunn og ikke måtte assimileres for å bli akseptert. Kritikere av norsk politikk hevder imidlertid at presset mot assimilasjon er til stede, og at konsesjoner om menneskerettigheter og etnisk mangfold eller det flerkulturelle er retorikk (Brochmann 2006).

Det kan stilles spørsmål om transnasjonal tilpasning er en hemsko for integrering, eller kan det bidra til bedre muligheter og et bedre liv i det norske samfunn? Bretell (2003) har gjort studier blant portugisiske migranter og i denne sammenheng undersøkt begrepet transnasjonalisme. Dette er et begrep hun mener har endret vår forståelse av prosessen for inkorporering av innvandrere, og som representerer en alternativ modell til den gamle assimilasjonsmodellen. Bretells forståelse av transmigrasjon innebærer å utforske integrering av innvandrerbefolkningen i byer og å stille spørsmål om etnisitet og etnisk identitet. Den omfatter videre studier av kjønn og migrasjon. Søkelys settes her på en nyere form for tilpasning som motvekt

mot forventninger til at folk som kommer fra andre land skal assimileres i majoritetsbefolkningen.

Transnasjonal tilpasning kan som Bretell bemerker oppfattes som en motvekt til storsamfunnets forventning om assimilering. I Norge er det fortsatt lav sysselsetting blant folk med pakistansk bakgrunn sammenlignet med befolkningen totalt. I fjerde kvartal i 2006 var sysselsettingen for menn med pakistansk bakgrunn 62 prosent og for kvinner 29 prosent. For kvinner og menn til sammen var den på 46,3 prosent, mens for hele befolkningen var sysselsettingsprosenten på 70 prosent (Statistisk sentralbyrå 2006). Dette kan indikere at når folk oppfattes som «innvandrere» og «pakistanske», kan det være et hinder for å få tilgang til blant annet arbeidsmarkedet på lik linje med majoritetsbefolkningen. Tilhørighet i «pakistanske» nettverk og fellesskap kan tenkes å fungere som motvekt mot slik faktisk eller oppfattet manglende akseptering i majoritetssamfunnet og uttrykk for motstand mot forventninger til assimilering. Min erfaring gjennom møter jeg har hatt og fortsatt har med norsk-pakistanske kvinner og familier er at tilhørighet i ulike norsk-pakistanske fellesskap også er en valgt tilpasning, samtidig som folk ønsker tilgang til arbeidsmarkedet, utdannelse og deltakelse på ulike arenaer i storsamfunnet. I de følgende kapitler skal vi se nærmere på hvordan grenser for tilhørighet konstitueres, og hvordan kvinner og familier balanserer ulike tilknytninger til fellesskap i Norge og Pakistan.

Innhold i kapitlene:

De følgende kapitlene skal handle om ulike sider av kvinners liv og relasjoner i familier. Det skal handle om eldre kvinner og mellomgenerasjonens kvinner og deres tilpasninger i hjem, familie og transnasjonale slektskapsnettverk. I kapittel to presenterer jeg noen dilemmaer når det gjelder å få tilgang til kunnskaper og informasjon om kvinners liv og deres familier. Tradisjonelt feltarbeid er vanskelig i urbane kontekster, men deltakelse i ulike *delfelt* kan kompensere dette til en viss grad og muliggjøre et multi-dimensjonalt feltarbeid. Jeg har valgt å følge kvinnene i det jeg beskriver som hverdagslivet. Mange av kvinnene jeg har kontakt med, har utdanning, er under utdanning eller arbeider utenfor hjemmet. Jeg har ikke fulgt kvinnene til disse delfeltene.

Det jeg kaller «vanlige kvinners hverdagsliv» og det trivielle og alminnelige i norsk-pakistanske familiers liv, er det jeg har konsentrert meg om.

I kapittel tre skisserer jeg betydningen av slektskap, kaste, klasse og ekteskap for sosial organisering av norsk-pakistanske fellesskap, og trekker frem enkelte byttekontrakter jeg mener binder slektskapsnettverk sammen og skaper tilknytning til steder i Pakistan.

I kapittel fire kommer jeg inn på enkelte teorier om kulturelle modeller som jeg benytter for å beskrive og forklare variasjon og endring i en migrasjonskontekst. Det er særlig Shores (1996) teorier om kulturelle modeller jeg benytter for å forstå og analysere praksis og ideer om familiesamhold og kvinners handlingsrom, eller det jeg med Shores begrep beskriver som et dominant skjema (*foundational schema*) for familiesamhold i norsk-pakistanske familier. Jeg trekker frem enkelte kulturelle modeller for bytte: bytte av ekteskapspartnere, omsorg og gaver/tjenester, som jeg mener er viktig for å oppfylle det jeg betegner generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten.

I kapittel fem presenterer jeg et kvinneperspektiv på migrasjon. Når søkelyset rettes mot kvinner blir det tydeligere hvilken rolle de har spilt i migrasjonsprosessen, etableringsfasen og i arbeidet med å skape et hjem og sted for familier og norsk-pakistanske fellesskap. Pionerkvinnene (kvinner som giftet seg med de første arbeidsmigrantene fra Pakistan) kom til et ukjent samfunn uten etniske markører som kunne gi dem følelsen av å være «hjemme». Deres svigerdøtre og svigersønner fra Pakistan kommer til et hjem og sted som representerer et «Lille Pakistan».

I kapittel 6, 7 og 8 møter vi norsk-pakistanske kvinner i hjemmet og familien. Både mentalt, kulturelt, religiøst og geografisk har de en transnasjonal tilpasning, og familiesamhold og videreføring av sosiale nettverk krever både følelser, kunnskaper, tid og penger. Endringer og variasjon preger livet, der familierelasjoner er i endring og tradisjonelle autoritetshierarkier er under press. Kvinner og familier balanserer mellom å opprettholde et «pakistansk» liv i hjemmet og norsk-pakistanske fellesskap, og tilknytning til majoritetssamfunnet.

Relasjonen svigermor-svigerdatter er tradisjonelt en viktig allianse i familier særlig i Pakistan, der offentlige omsorgstjenester er knappe. Denne

relasjonen fortsetter imidlertid å ha betydning også i norsk-pakistanske familier i Norge. Svigerdøtre fra Pakistan innebærer forhåpninger om en god alderdom for eldre norsk-pakistanere. I kapittel 9 møter vi tre kvinner med ulike tilpasninger i Norge. Her tydeliggjøres hvordan kvinnene balanserer egne behov og samtidig forholder seg til forventninger og forpliktelser i familie- og slektskapsnettverkene for å opprettholde tilhørighet i norsk-pakistanske fellesskap.

Kapittel 10 handler om kjønnssegregering og kvinneforeninger, og hvordan dette kan være et bidrag til kvinners deltakelse utenfor familien og hjemmet. Kjønnssegregering i norsk-pakistanske familier opprettholdes i mange sammenhenger, i familien, ritualer og på offentlige arenaer. Særlig eldre kvinner er innsosialisert til å respektere purdah-regler og unngå steder der fremmede menn er til stede. I dette kapitlet presenterer jeg enkelte kvinneforeninger som jeg mener har betydning for kvinners sosiale og kulturelle tilhørighet, i tillegg til at kvinneforeningene bidrar med kunnskaper og informasjon om ulike samfunnstemaer som kvinnene kan være tjent med. Kvinneforeningene kan representere ikke bare et skritt ut av hjemmet, men også et skritt inn i majoritetssamfunnet.

2 Metodiske utfordringer

Hverdagsliv og kvinner

Det er *hverdagslivet* jeg har valgt som kontekst for kvinners liv. Gullestad (1989) diskuterer begrepene hverdag og hverdagsliv. Hun skriver at til forskjell fra tradisjonell betydning som motsats til søndag, helg, høytid og fest, har hverdagsliv fått en nyere betydning som dreier seg om temaer som bolig, omsorg, arbeid, med omsorg og bolig som den primære forankring (1989:175). Hverdagslivet dreier seg om enkeltindivider og familien der hjemmet har en sentral plass. Gullestad (1989) inkluderer lønnet arbeidsliv i sin beskrivelse av hverdagsliv. Jeg har utelukket arbeidslivet i dette studiet, og konsentrert meg om hva som skjer utenfor arbeidstiden, der hjemmet, familien og kvinners aktiviteter er det sentrale i konstituering av det jeg kaller hverdagsliv.

Hvordan kan kvinners hverdagsliv studeres? Hverdagsliv som et forskningsfelt må konstrueres ut fra hvilke relasjoner, aktiviteter og steder som konstituerer konteksten for kvinners liv. Gullestad (1989) foretar en teoretisk innsirkling av moderne vestlig hverdagsliv: «Hverdagslivet er samfunnet sett i tverrsnitt, med tyngdepunkt i enkeltmennesket og i hjemmet» (1989:24). Hjemmet er Gullestads hovedarena for studiet av hverdagsliv, der kvinner og barn har hovedroller. Hun skriver videre at «det er, bokstavelig talt, i hjemmet og i hverdagslivet vi finner enkeltmennesket på hjemmebane!» (1989:24).

Jeg har konstituert et hverdagsliv som jeg mener kan si noe om sider ved norsk-pakistanske kvinners liv, der familietradisjoner, vaner og transnasjonal tilpasning har en plass. Norsk-pakistanske kvinners liv omfattes av familie, hjem og sted, et sosialt og kulturelt rom der relasjoner strekker seg over landegrenser til Pakistan. Jeg har avgrenset «kvinner» til å omfatte eldre kvinner med voksne barn og yngre kvinner som er gift og har barn (mellomgenerasjonens kvinner) eller som ennå ikke har fått barn. Det er altså ikke unge ugifte kvinner jeg har hatt kontakt med, selv om de er del av mange av familiene.

Avgrensningen for dette doktorgradsprosjektet er altså eldre og yngre kvinners hverdagsliv og hva det innebærer av forpliktelser, tilpasninger og valgmuligheter. Dette kan beskrives som et temaorientert studie som er knyttet til samhandlingsarenaer heller enn til et geografisk avgrenset område. Det er ikke knyttet til et bestemt sted, en landsby eller et nærmiljø, men er basert på møter med kvinner i hjem og på ulike steder innenfor rom som strekker seg over korte og lange geografiske avstander. Dette omfatter hva Frøystad (2003) beskriver som nettverksdefinert univers og temadefinert univers:

Et temadefinert univers peker ut informanter som deler en bestemt egenskap, for eksempel kunstmalere, fotballspillere eller flyktninger fra Iran. Nettverksdefinerte univers er naturligvis også temaorienterte, men har som hovedkriterium at informantene er relatert til hverandre, det være seg gjennom slektskap, en organisasjon, arbeidsplass eller skoleklasse – i nåtid eller fortid (2003:45).

Jeg følger norsk-pakistanske kvinner og deres familier gjennom flere sosiale felt, der sosiale nettverk, hjem og steder inngår i forsøket på å konstruere en «helhet». Forskningsfeltet konstrueres ut fra hvor jeg mener jeg kan innhente best mulige data som kan belyse dette temaet. Jeg vet av erfaring at det er et komplisert forskningsområde jeg har beveget meg inn i. Det er tre særlige problemer som peker seg ut:

1. Hvordan få innpass i familier?
2. Hvordan få kunnskaper om hva folk tenker og føler?
3. Hvordan anonymisere tilstrekkelig til at folk ikke får problemer i miljøene?

Innpass i norsk-pakistanske familier

Det neste steg i forskningsprosessen er å få innpass blant norsk-pakistanske kvinner og delta sammen med dem i ulike sosiale felt. Kvinnene jeg har hatt kontakt med, er alle deltakere i en familie, enten det er kjernefamilie eller familie med flere generasjoner under samme tak. Det er relasjonene først og fremst mellom eldre og yngre kvinner som er mitt tema. Jeg har foretatt de

fleste intervjuer i Oslo og Østlandsområdet, enkelte er foretatt andre steder i Sør-Norge og i Bergen. Jeg har hatt samtaler med og intervjuet eldre og yngre kvinner, men også menn i om lag 20 familier.

Fremstillingen av folks uttalelser og fortellinger om seg selv og sitt liv er som regel ikke tatt opp på bånd. Som oftest har det ikke passet situasjonen, eller familien ønsket det ikke. Mine data er derfor basert på gjengivelse av observasjoner av og samtaler med kvinner og menn. Noen samtaler med enkeltpersoner er tatt opp på bånd, og fremstillingen av disse omfatter da flere direkte sitater gjengitt i avhandlingen. Det er heller ikke alltid jeg noterer ned det folk sier, men benytter stikkord og nedtegner det jeg husker rett etter besøkene. Jeg har for det meste kommet som gjest og spist middag eller lunsj med familiemedlemmer. Det kan virke forstyrrende med båndopptaker eller avbrekk fordi jeg skal notere, dersom vi sitter og spiser eller det er mange mennesker til stede og samtalen går flytende. Samtalene har derfor kunnet utvikle seg mer spontant, men innenfor rammer som handlet om mine temaer.

I tillegg har jeg tatt opp ulike temaer i grupper av kvinner i frivillige organisasjoner og moske, og deltatt i «offentlige» feiringer av blant annet pakistansk nasjonaldag og Eid. Jeg har diskutert problemstillinger i en gruppe som kvinner selv hadde tatt initiativ til. De møtes en søndag i måneden i et lokale i nærmiljøet, prater og spiser sammen. Jeg fikk tillatelser til å presentere noen temaer for diskusjon i en bydels norskundervisning for kvinner. En gruppe for kvinner med pakistansk og indisk bakgrunn som møtes på et av Oslos eldresentre, har også bidratt i diskusjoner om kvinner og familier. Jeg har fortsatt kontakt med flere av familiene som jeg har besøkt i løpet av denne undersøkelsen, noen jevnlig, andre treffer jeg av og til. Under opphold i Pakistan har jeg fulgt kvinner i alle deres gjøremål og aktiviteter i løpet av dagen. Avhandlingen baserer seg også på tidligere erfaringer jeg har med pakistanske familier og nettverk i Norge, og kortere opphold i Pakistan (Moen 1987, 1993, 1996, 2002a og b, 2003, 2005).

Å få innpass i norsk-pakistanske familier er en tidkrevende prosess. Gjennom tidligere bekjentskaper har jeg kommet i kontakt med familier og kvinner som var villige til å snakke med meg. Det er nødvendig med mellompersoner for å få innpass, noen må garantere for at jeg er en person

folk kan stole på. Jeg har kontaktet kvinneorganisasjoner for å få møte familier som bor utenfor Oslo. Mine bekjentskaper i norsk-pakistanske miljøer bor i Oslo. På forespørsel til lederen av en kvinneorganisasjon utenfor Oslo fikk jeg tilbakemelding om at hun hadde forsøkt å finne kvinner som var villige til å la seg intervju, men de var skeptiske. Kvinnene var engstelige for at det de sier, kommer ut i avisen. De er lei av all den negative omtalen som folk med norsk-pakistansk bakgrunn får i mediene. Lederen forsøkte å forklare at mitt prosjekt ikke skulle handle om muslimske kvinners vanskelige familieliv i Norge, men om «vanlige kvinners hverdagsliv», kvinner som mediene ikke er så opptatt av. Kvinnene var fortsatt skeptiske, fordi de mente at pressen kunne dreie det jeg skrev, til å bli noe negativt uansett. Jeg presenterte meg derfor i kvinneorganisasjonen og ble litt kjent med kvinnene. Deretter fikk jeg innpass i familier. Kvinneorganisasjonene er offentlige i den forstand at de får kommunale tilskudd og som sådan er åpne for alle. Men det måtte tas opp i styret om jeg skulle få tillatelse til å delta på blant annet Eid-fest.

Tidlig i forskningsperioden tilbrakte jeg en måned i Pakistan, 14 dager i Islamabad og 14 dager i en landsby ved Kharian i Punjab. Jeg reiste sammen med en norsk-pakistansk kvinne som bor i Oslo, og bodde hos hennes brors familie i Islamabad. For å få innblikk i kvinners dagligliv, fulgte jeg henne og hennes svigerinne hvorhen de skulle. Jeg var der på høsten, og på nyåret skulle det arrangeres bryllup for to av deres nevøer. Kvinnene fikk i oppdrag å handle gaver både til svigerinner og kvinner i nevøenes egen familie og nevøenes kommende svigerfamilier. Omtrent hver dag ble det brukt flere timer på å handle stoffer og gull i Rawalpindi og Islamabads butikker.

Det var ikke enkelt å finne en familie i Kharian som ville la meg bo hos dem. Jeg fikk etter hvert kontakt med en norsk-pakistansk familie med tre barn i alderen 5–11 år. Alle snakker flytende norsk. Familien ble imidlertid advart av norsk-pakistanske folk i Kharian mot å ta imot meg, hovedsaklig på grunn av all den negative omtalen som folk med pakistansk bakgrunn får i mediene i Norge. Nylig hadde Kharian hatt besøk av et TV-team fra Norge, og norsk-pakistanske familier følte seg hengt ut på grunn av pengebruk og investeringer i Kharian. Dessuten ble Åsne Sejerstads bok *Bokhandleren i Kabul* brukt som eksempel på hva som kan skje når en slipper nordmenn inn

i familien. Men jeg ble tatt vel i mot i min vertsfamilie i Kharian og fikk et kortvarig, men bra innblikk i livet til enkelte norsk-pakistanske familier i dette området. Jeg har fortsatt kontakt med familiene i Islamabad og Kharian, både de som bor i Norge og de som bor i Pakistan.

Det kortvarige oppholdet i Pakistan er det nærmeste jeg kommer et tradisjonelt feltarbeid. Da jeg bodde i familiene fikk jeg en annen tilgang til kunnskaper om kvinners erfaringer enn når kontakten består av noen timers samtale i norsk-pakistanske hjem i Norge. I den måneden jeg tilbrakte i Pakistan, fikk jeg anledning til å delta sammen med kvinner i familien i deres aktiviteter og sosiale fellesskap med andre gjennom hele dager. Inntrykket av kvinners hverdagsliv blir mer helhetlig, selv om kontekstualiseringen blir snevrere enn i Norge, fordi jeg har mindre kjennskap til det pakistanske samfunn enn jeg har til det norske. I Norge har jeg andre inntak til data som mediene, litteratur og seminarer som kan bidra til bredere forståelse. En ulempe er at jeg ikke kan følge med på alle samtaler i Pakistan, jeg er avhengig av at noen oversetter. Men mange av dem jeg møter i Islamabad eller Kharian snakker norsk eller engelsk. I Pakistan blir jeg knyttet til én familie og deres nettverk. Det er vanskeligere å få med seg variasjoner mellom familier, når jeg er gjest i kun en familie. I Norge kan jeg innhente data fra mange familier uten av det blir stilt spørsmål ved min lojalitet. Begge steder er jeg en gjest som kommer utenfra, men i Norge er altså mitt kjennskap til livet utenfor familien mer omfattende enn det er i Pakistan. De to inntakene til data utfyller hverandre og er viktig for kontekstforståelse. Særlig når det gjelder transnasjonale tilpasninger ser jeg at besøk i folks opprinnelsesland gir et datatilfang som kan utvide forståelsen av folks valg og tilpasninger. Historier jeg har fått høre i Norge, får en fortsettelse i Pakistan. Noen historier om vellykket familieliv og tilpasninger i Norge har jeg fått gjenfortalt i Pakistan som en langt mindre glansfylt historie.

Konstruksjon av feltet

Metodiske utfordringer ved å studere eget samfunn – og særlig urbane samfunn – er et tema som til stadighet settes på dagsorden i faglige antropologiske sammenhenger (Howell 2001; Olwig 2002; Rugkåsa og Thorsen 2003). Tradisjonelt feltarbeid med deltakende observasjon som metode i

fjerntliggende strøk, ofte utenfor vestlige samfunn, har blitt avløst av forsøk på å benytte lignende metode i blant annet urbane kontekster. Når informantene ikke bor i gåavstand fra hverandre, møter antropologen en ny utfordring – feltet må konstrueres ut fra bruddstykker av folks hverdagsliv. Bruddstykker som så må settes sammen for å skape et best mulig helhetlig bilde av folks liv. Bruddstykkene eller delene som skal danne dette helhetlige bildet, er det som utgjør det jeg vil betegne *feltet*. Det er ikke umiddelbart synlig, men må konstrueres og synliggjøres gjennom forskerens oppdagelse av det.

Feltet er altså konstruert av delfelter, der familiens hjem og steder i det offentlige rom som blant annet nærmiljø, moskeer og innvandrersorganisasjoner i tillegg til hjemstedet i Pakistan utgjør ulike delfelt. Jeg må konstruere en fortolkningsramme ut fra bruddstykker av «de andres» virkelighet. Dette er i samsvar med det Olwig (2002) beskriver som multi-dimensjonalt felt. «Multi-sited» feltarbeid er tilpasset nyere migrasjonsforskning, og innebærer at forskeren er mobil til å følge informantene der de geografisk befinner seg til enhver tid. Olwig vil heller beskrive sitt feltarbeid som multi-dimensjonalt. Hennes etnografiske feltarbeid fant sted «inden for felter af sociale relationer og kulturelle verdier, som eksisterende mellem migranternes oprindelsessted og migrasjonsdestinationerne» (Olwig 2002:117.). Hun betegner dette som et etnografisk felt.

Det multi-dimensjonale feltet er tilpasset studier av folk i geografisk bevegelse. Det er altså ikke et felt i tradisjonell antropologisk forstand. Gupta og Ferguson (1997) diskuterer også hvordan ideen om det antropologiske feltet må reevalueres. Det må endres som følge av at folk flytter, feltet er deterritorialisert og globalisert. De foreslår betegnelsen *location* i stedet for *local*, som er mer knyttet til et avgrenset område med en fastboende lokalbefolkning. *Location* kan forstås som et rom eller sted som er i bevegelse og endring. Et tradisjonelt feltarbeid blir derved erstattet med *location-work*.

Jeg studerer altså norsk-pakistanske kvinner og familier der sosiale relasjoner og kulturell bakgrunn er knyttet til etnisk tilhørighet både til Norge og Pakistan. Jeg studerer «de andre» i eget samfunn. Men mitt felt er multi-dimensjonalt og ikke knyttet til et lokalt sted i den forstand at det er avgrenset til et geografisk område du reiser til og fra. Det er knyttet til et rom med en befolkning i bevegelse og endring altså det Gupta og Ferguson

betegner *location*. Mitt «feltarbeid» vil jeg beskrive som et *multi-dimensjonalt location work*. Det blir da mulig å snakke om det Howell (2002) omtaler som «feltarbeid i egen bakgård» som et «ordentlig» feltarbeid (Frøystad 2003).

Howell (2002) gir uttrykk for en bekymring når det gjelder kontekstualisering og holistisk fortolkning av hva folk sier. Å få innpass i familier kan være en møysommelig prosess for forskeren. Det som kommer ut av denne prosessen, kan ikke sammenlignes med å tilbringe døgnet rundt i familier over lengre tid. Men jeg tilbringer døgnet rundt i det norske samfunn med alt det innebærer av tilgang til kunnskaper, debatter, innvandrer-meldinger, mediens presentasjoner av innvandrere osv., som er vesentlige deler av rammen for hverdagslivet også til kvinner med pakistansk bakgrunn. Eksponeringer som dette blir stadig viktigere også i «tradisjonelle feltarbeid» på «fremmede» steder, men der kommer antropologen utenfra som en «fremmed». I Norge er verken pakistansk-norske familier eller jeg «fremmede», og grensene mellom «det kjente» og «det fremmede» som har betydning for å se og forstå forskjeller, blir mindre. Likevel opplever jeg at jeg kommer til et lite stykke Pakistan når jeg besøker norsk-pakistanske familier i deres hjem.

Det etnografiske feltet må defineres og avgrenses av antropologen i en urban kontekst. Pakistanske familier har sterke bånd til steder og nettverk i Pakistan. De bor spredt eller tett i Norge, men har ofte tett kontakt med norsk-pakistanske nettverk. Personer med pakistansk bakgrunn kan ha opptil et par hundre familiemedlemmer i Oslo, og på grunn av kjedemigrasjon kommer mange fra samme steder i Pakistan. Fordi mange norsk-pakistanske familier har bosatt seg i Norge, de fleste i Oslo, har det vært mulig å etablere strukturer som ivaretar familienes hverdagsliv. De har konstruert sine «pakistanske steder» til dels lokalt i Oslo som Lille Pakistan på Grønland, men også gjennom sosiale nettverk og tjenester og i hjemmet. Dette gir mulighet for å delta sammen med familier på ulike arenaer som hjem, moskeer, innvandrersorganisasjoner, butikker, parker, skoler, barnehager og gjennom reiser til folks hjemsteder i Pakistan. Ofte deltar flere generasjoner sammen enten folk er i hjemmet eller andre steder og dette gjør det mulig å få kunnskaper om familierelasjoner i ulike sammenhenger.

Fra homogenitet til mangfold

Jeg har altså gjort feltarbeid mesteparten av tiden i min egen bakgård. Men i min egen bakgård bor det folk med andre livsstiler, brakt med fra andre land, enn jeg har. Det er folk som har helt forskjellige sosialiseringshistorier (Rudie 2001) fra ulike steder, og som opplever virkeligheten og hverdagslivet i Norge på forskjellige måter både blant sine likesinnede og i forhold til majoritetsbefolkningen. Menn med pakistansk bakgrunn som deltar i arbeidslivet, kan ha flere likhetstrekk med norske arbeidstakere i sin livssituasjon. Hjemmelivet til norsk-pakistanske menn og kvinner, barn og unge kan være mer eller mindre forskjellig fra norske familiers hverdagsliv. Familiene har ulik tilpasning alt avhengig av blant annet kvinners bakgrunn fra Pakistan eller Norge. Kvinner som er vokst opp i Norge, har en sterkere tilknytning til majoritetssamfunnet enn kvinner som kommer direkte fra Pakistan. Kvinner fra Pakistan har ulike bakgrunner alt etter utdanning, om de kommer fra by eller landsby, og familiens forhold til tradisjoner, vaner og religiøs tilknytning. Kvinners språkbeherskelse i norsk og deres eventuelle tilknytning til arbeidslivet bidrar også til mangfold i tilpasninger.

Etter hvert som jeg har blir bedre kjent med norsk-pakistanske familier ser jeg hvor ulike de er, men også at de har noen fellestrekk. Hasse (2002) gir uttrykk for denne gradvise innsikten fra et homogent til et mangfoldig inntrykk når hun skriver:

En tilsynelatende homogen kultur set af en udefrakommende vil snart opløse sig i et hav af nye erkendelser, der stammer fra erfaringer med nye «internt» udpegede forskjelle. Derfor kan kulturer aldrig defineres som hverken deterministiske, determinerede eller som have essens (2002:22).

Enkelte antropologer fremhever «kultursjokk» som en metodisk styrke for å kunne oppleve forskjeller og å kunne sammenligne (Howell 2002). Kultursjokk lyder som en overdreven beskrivelse av reaksjoner på møter med det ukjente. Kontrastopplevelser er kanskje en mer dekkende betegnelse; det er kontrastene som skaper refleksjoner. Det ukjente fremkaller som regel ikke sjokkreaksjoner i vår globaliserte verden. Kontrastene kan gi opplevelse av usikkerhet, ubehag og fremmedfølelse fordi forskeren ikke er deltaker eller

tilhører det sosiale liv som han/hun forsøker å forstå. Dette kan benyttes metodisk ved å stille de spørsmål (taust eller åpent) som pirrer nysgjerrigheten i møte med det ukjente. Jeg blir konfrontert med det ukjente i norsk-pakistanske familier, spesielt i Pakistan. Forskjellene jeg opplever i møte med norsk-pakistanske familier, gir et godt utgangspunkt for sammenligning – en sammenligning som skaper både nysgjerrighet og dilemmaer i mitt syn på hva som er et godt liv for kvinner. Eventuelle dilemmaer tydeliggjøres i kontinuerlige møter mellom oss, der både norsk-pakistanske kvinner og deres familier og jeg må forholde oss til hverandre ut fra ulike kulturelle ståsteder og forventninger.

Det fordrer utstrakt deltakelse fra antropologens side for å forstå konteksten som kan utfylle eller ramme inn det verbale. Hastrup og Hervik (1994) beskriver dette som en gradvis forståelse. Det foregår en endring fra «implicit knowing to explicit understanding» (1994:5). Forfatterne påpeker betydningen av å «maintain that one's own experience of the process of gradual understanding – and indeed misunderstanding – in the field is still both the means to comprehension and the source of authority» (Hastrup og Hervik 1994:5).

Gjennom mediene og forskning har folk med pakistansk bakgrunn fått oppmerksomhet. De er blitt kjent gjennom politisk deltakelse og ved at kulturelle og religiøse uttrykk ikke samsvarer med «den norske væremåten». Med utgangspunkt i mine tidligere undersøkelser representerte møtet med norsk-pakistanske familier i denne undersøkelsen en utvidelse av kunnskaper som gir større bredde i min forståelse av norsk-pakistansk liv i Norge. Forskjellene ble tydeligere, ikke bare mellom meg som norskfødt kvinne og dem, men også dem imellom. Kvinner med pakistansk bakgrunn er ikke en homogen gruppe, slik tradisjonell etnografi ofte fremstiller folk i et fjerntliggende lokalsamfunn. Men de har noen felles trekk som følge av likhetstrekk i bakgrunn, tette nettverk og et mer eller mindre segregert liv i forhold til majoritetssamfunnet. Enten de deltar i arbeidsliv eller er under utdanning, er det i hjemmet og familien at folk lever sitt «pakistanske» hverdagsliv.

Å forstå kvinnene i en helhetlig kontekst er en større utfordring i et urbant vestlig bysamfunn enn i et avgrenset lokalsamfunn. «Helheten» må konstrueres ut fra flest mulige inntrykk og erfaringer fra ulike sammenhenger

der kvinnene oppholder og beveger seg i sitt hverdagsliv. Jeg har tatt utgangspunkt i hjemmet og familien. Feltarbeidet inkluderer derfor ikke å følge kvinnene til steder som krever innsynstillatelse fra andre enn kvinnene selv, som for eksempel helse- og sosialtjenester, og jeg har heller ikke fulgt kvinnene til deres arbeidsteder. Jeg tar utgangspunkt i hva kvinnene selv forteller om sine erfaringer, i tillegg til hva jeg opplever gjennom å delta sammen med dem i ulike sammenhenger.

I tillegg til hjemmet og urbane tilpasninger i Norge, kommer transnasjonale tilknytninger og tilpasninger. I dette transnasjonale feltet vil jeg ikke bare inkludere sosiokulturell og geografisk tilhørighet, men også en mental tilhørighet som handler om det å forholde seg tankemessig og følelsemessig til flere steder samtidig. Familien og hjemstedet i Pakistan er en del av folks hverdagsliv, både som følge av besøk og opphold i hjemlandet, men også som en «stream of consciousness» eller assosiasjoner. Dette kommer til uttrykk i samtaler, der livet på hjemsteder i Pakistan er en følgesvenn i kommunikasjonen om hverdagslivet i Norge. Også for de som er vokst opp i Norge, kan det være en slik tilknytning. Muslimske tilhørighet er viktig for eldre, og i Pakistan opplever de at islam omfatter alle livets gjøremål. Kontakten til hjemlandet synes derfor særlig viktig for eldre mennesker.

Deltakende observasjon – er det mulig?

Som allerede nevnt har jeg definert *location* som sammensatt av flere delfelt, men med hovedvekt på mine erfaringer fra besøk i familier på ulike steder i Norge og i Pakistan. Jeg har som nevnt kommet i kontakt med familier gjennom mitt tidligere kontaktnett i norsk-pakistanske miljøer og gjennom pakistanske kvinneorganisasjoner. Enkelte familier kjente jeg fra før, andre har jeg blitt kjent med i dette prosjektet. Jeg har kontaktet kvinner jeg vet har brede kontaktnett og som kjenner mange familier gjennom naboskap eller arbeid. Disse har også kunnet bidra med kunnskaper generelt om norsk-pakistanske kvinner og familier. I noen sammenhenger har jeg intervjuet kvinner på tomannshånd, i andre sammenhenger har mange familimedlemmer vært samlet. På besøk hjemme hos kvinnene kan det til tider være

ganske folksomt, med mange familiemedlemmer og naboer til stede som kommer og går. Et besøk kan oppleves på denne måten:

Jeg har avtalt å besøke en norsk-pakistansk familie som bor på Søndre Nordstrand. Jeg leter meg frem til adressen og ringer på. Bashira, kvinnen jeg har avtale med, en sønn i tenårene, to døtre og en svigersønn er til stede når jeg kommer. Jeg setter meg i sofaen, og eldste datter, Noori, og Bashira setter seg sammen med meg. Noori har nettopp giftet seg med en mann fra Pakistan. Hun spør om jeg vil se bryllupsvideoen og viser meg klær og smykker hun hadde på i bryllupet. En yngre søster går på kjøkkenet for å hente mineralvann. En nabo fra Pakistan kommer innom, hun har med seg to små barn som får mye oppmerksomhet. Når hun går, gjøres det i stand til middagservering. Døtrene går på kjøkkenet for å hente maten, mens Bashira blir sittende sammen med meg i stuen.

Jeg hadde planlagt å benytte båndopptaker og følge en intervjuguide, men finner snart ut at jeg kan legge vekk både båndopptaker og notatblokk. Jeg foreslår etter en stund at Bashira og jeg kanskje kan sette oss på verandaen for å få mer ro omkring samtalen. Men dette blir overhørt. Jeg slår meg til ro med «arbeidssituasjonen», der samtaler blir avbrutt av barn som krever oppmerksomhet, ungdommer som kommer og går, eventuelt setter seg foran PC'en som står i en krok i stuen. Svigersønnen som sitter sammen med oss og spiser, går etter en stund og legger seg for å sove på et av soverommene. På vei ut viser Bashira meg soverommene som er blitt pusset opp, og samtalen dreier seg om valg av farger på rommets vegger. Dette er en feltsituasjon jeg ofte erfarer, og som jeg opplever som viktig for min kontekstforståelse. Jeg må gi avkall på noen diskusjoner og intervjuer, men får til gjengjeld oppleve «naturlige» situasjoner som gir et bedre bilde av familiens samhandling.

Denne type samhandlingssituasjoner er et av inntakene til kunnskaper om kvinners hverdagsliv. Selv om jeg ikke tilbringer mange timer i en familie av gangen, har jeg likevel ofte en følelse av å ha opplevd en virkelighet som er fjernt fra min egen, og der opplevelsen ikke står i forhold til den tiden jeg tilbringer der. Det føles som om tiden forlenges når inntrykkene er mange og kompakte. Jeg har opplevd familieliv og hverdagsliv på nært hold gjennom samtaler, lyder, lukter, smaker og følelser - gjennom å være til stede. I tillegg

til at det er inntrykksmessig interessant å være i norsk-pakistanske hjem, er det også alltid svært hyggelig og gjestfritt.

Det kan hevdes at noe blir borte når kvinner og menn ikke blir intervjuet på tomannshånd. En vil da bedre kunne få frem *back-stage* erfaringer når familie og naboer ikke overhører hva som blir sagt. Jeg har foretatt individuelle intervjuer med kvinner og menn, der dette har vært naturlig. Men jeg har ikke bedt om at resten av familien ikke må være til stede når jeg kommer på besøk. Tvert imot har jeg sett dette som verdifullt i forhold til å forstå familierelasjoner, og et inntak til å se hva familien gjør i tillegg til hva familiemedlemmer sier.

Okely (1994) benytter *sensory knowledge* om den type erfaringer vi får i hverdagslivet, heller enn kunnskaper som er avgrenset gjennom ytre representasjoner. Det er sanselige erfaringer som går utover språklige grenser. Mye forskning er basert på intervjuundersøkelser, som kan være hensiktsmessig i noen sammenhenger. Det kan imidlertid føre til raske generaliseringer som så blir stående som sannheter, nettopp fordi folk har «lært seg» hva de bør svare eller ikke svare. Korrigeringer blir vanskelig uten at forskeren har tilgang til mange inntak for å forstå et fenomen. *Sensory knowledge* forutsetter uformelle samtaler i møter ansikt til ansikt i en kontekst der hverdagslivet leves og dagliglivets gjøremål er synlige. Dette er i samsvar med min metodiske tilnærming, som omfatter deltakende observasjon, intervjuer med åpne spørsmål, diskusjoner og samtaler med enkeltpersoner, familier og fokusgrupper.

Jeg har benyttet tolk i liten grad. Folk jeg har hatt kontakt med, snakker godt norsk eller engelsk både i Norge og Pakistan, eller samtaler har blitt oversatt av andre som er til stede. I en gruppe med minoritetsetniske kvinner som deltok på norskundervisning, benyttet jeg tolk. De ble samlet for å diskutere migrasjon og kvinners liv i familien. Tolken ble etter kort tid overflødiggjort, fordi flere av kvinnene ønsket å snakke norsk. Jeg har tidligere benyttet tolk for å kunne kommunisere med eldre mennesker. Tolken har også fungert som kulturoversetter, og har kunnet bidra med oppklaring av vanskelige temaer. I denne undersøkelsen, der yngre kvinner utgjør hovedtyngden av informanter, har jeg benyttet tolk i noen få sammenhenger. Flere kvinner har hevdet at jeg får bedre informasjon når jeg ikke bringer med meg

tolk med pakistansk bakgrunn. Ikke alle har tillit til at tolker overholder taushetsplikten, og med tolk tilstede ønsker de heller ikke å fortelle om vanskeligheter de måtte ha.

Tillit er en forutsetning for at folk vil slippe en inn i hjemmet og familien. Å opparbeide tillit tar tid. De fleste av familiene jeg har kontakt med i denne undersøkelsen, kjenner jeg ikke fra tidligere, men jeg har som nevnt felles kjente med dem i norsk-pakistanske nettverk i Pakistan og Norge. I tidligere undersøkelser har jeg intervjuet folk med pakistansk bakgrunn i Norge, både i flerkulturelle barnehager og i forbindelse med barnevernsaker. I senere år har jeg gjort undersøkelse på eldrester, intervjuet eldre med pakistansk bakgrunn om deres behov for omsorg. Jeg har også foretatt en kartlegging av funksjonshemmede minoritetsetniske eldre og deres bruk av helse- og sosialtjenester i bydeler i Oslo. Min kontakt med norsk-pakistanske nettverk og erfaringer fra ulike studier har gitt meg kunnskaper og erfaringer som jeg opplever gjør det enklere å oppnå tillit i familiene.

Deltakende observasjon har vært og fortsetter å være et metodisk varemerke for faget. Idealet har vært å oppholde seg i «fremmed kultur» der kunnskaper og forståelse av levemåter oppnås gjennom antropologens sosialisering i samhandling med «de andre». I mitt forsøk på å konstruere et felt der kvinner er hovedaktører har det først og fremst vært nødvendig å gå hjem til familier, det vil si møte dem på hjemmebane der de tilbringer mest tid. Min sosialisering har foregått gjennom møter med folk med pakistansk bakgrunn gjennom mange år. Dette gjør at jeg føler jeg er «på bølgelengde» med folk. Tillit får jeg også fordi jeg har besøkt mange av landsbyene som folk kommer fra og storbyer som Lahore og Islamabad, og kan snakke om hvordan jeg opplever møtet med Pakistan. Vi kan også snakke om hvordan det var i Kharian for vel 20 år siden, da jeg besøkte området for første gang, og hvilke endringer som har skjedd frem til idag. For å gjennomføre gode intervjuer i norsk-pakistanske familier har det betydning at jeg har besøkt stedene folk kommer fra i Pakistan, og kjenner til og forstår sider ved deres liv både i Pakistan og Norge. Likeledes har det betydning at vi deltar på mange felles arenaer i det norske samfunnet – vi er deltakere i enkelte felles *delfelt. Kontekstforståelse* som jeg har opparbeidet gjennom personlige møter, blir derved metodisk inntak til både å få kunnskaper og å analysere data.

”Å være på bølgelengde» gir assosiasjoner til begrepet resonans, som beskriver et kvalitativt innhold ved møter. Wikan (1993:194) benytter begrepet resonans som en forutsetning for bedre å kunne forstå og oversette fenomener. Gjennom samtaler med mennesker på Bali blir hun minnet om at hun må skape resonans i seg selv i relasjon til andre mennesker og de problemene hun forsøker å forstå. Hun refererer til en balinesisk samtalepartner som uttaler: «Resonance is what fosters compassion and empathy; it enables appreciation; without resonance, ideas and understandings will not spring alive. There is an underlying appeal to shared understanding here.» Wikan ser resonans som en forutsetning for å oversette hva andre forsøker å kommunisere med utgangspunkt i likheter mellom folk til tross for forskjeller. Det handler om å bruke både følelser og tanker (feeling-thought) for å forstå «de andre». Hun skriver:

Resonance thus demands something of both parties to communication, or both reader and author: an effort at feeling-thought; a willingness to engage with another world, life or idea; to use one's experience (...) to try to grasp, respectively convey, meanings that reside neither in words, «facts» nor text, but are evoked in the meeting of one experiencing subject with another, or with a text, in the next instance, then, to communicate such understandings to others (1993:191).

Wikan beskriver et metodisk grep for å forstå og oversette hva «de andre» forsøker å formidle.

Jeg ser nytten av Wikans bruk av begrepet resonans ut fra en forståelse av at resonans kan skapes, og må skapes, for å kunne kommunisere med hverandre. Wikan vektlegger i stor grad sitt eget ansvar for å skape resonans. Men den eller dem vi kommuniserer med, påtar seg også et ansvar for å bidra til resonans. Dette opplever jeg i møter i norsk-pakistanske familier. De imøtekommer mitt behov for å forstå dem, det vil si de skaper resonans ved å vise empati og forståelse for hvordan jeg kan forstå dem. Resonans kan da like gjerne innebære at det er «de andre» som oversetter sine inntrykk til «norske» inntrykk, for at jeg bedre skal kunne forstå dem. Særlig vil folk med norsk-pakistansk bakgrunn som har bodd lenge i Norge, ha gode forutsetninger for å skape resonans i møter med «de andre» norske. Min

forståelse av resonans er at begge parter skaper resonans og oversetter hverandres forsøk på kommunikasjon, som gir en gjensidig forståelse av temaer som forskeren ønsker kunnskaper om. Det finner sted en dialog der alle er deltakere og observerer hverandre. Hasse (2000) beskriver dette som «deltageren observerer observerende deltagere». Hun kaller det deltakerobservasjon, som altså gjør alle til «deltakerobservatører».

Når jeg sammenligner mine feltarbeid i Norge og Pakistan, opplever jeg at i Pakistan er jeg deltaker langt mer enn observatør, mens i Norge er jeg mer observatør enn deltaker. I familier i Pakistan har jeg bedre mulighet for å lære hvordan jeg bør oppføre meg for å bli akseptert både i familier og utenfor i samfunnet. Jeg har ikke mulighet for å stille meg utenfor, slik jeg har i Norge hvor jeg beholder min avstand ved å kunne gå hjem til meg selv. Potentialet for å lære er bedre i familier i Pakistan, der jeg må forholde meg til folk med annen bakgrunn enn meg hele tiden. Kunnskaper blir kroppsliggjort og etter en tid «naturlig». Et eksempel er bruk av dupatta, som også jeg må bruke i Pakistan. Det er mange regler for når og hvor dupattaen skal benyttes. I begynnelsen ble jeg fortalt når jeg måtte bruke den, noe jeg etter hvert lærte meg. Det jeg erfarte, var at jeg etter kort tid følte at noe manglet dersom jeg gikk uten dupatta i situasjoner hvor det var naturlig for de andre kvinnene å bruke den. Ganske raskt ble bruken av dupatta kroppsliggjort, selv om jeg i utgangspunktet ikke hadde noe forhold til bruk av den. Denne form for kroppsliggjøring og sosialisering av atferd har jeg ikke erfart i mitt feltarbeid i Norge. Enkelte regler for atferd har jeg tilegnet meg, for eksempel er jeg sensitiv for hvem jeg kan håndhilse på. Men for det meste oppfører jeg meg som en vanlig «norsk» gjest i norsk-pakistanske familier i Norge. Det blir heller ikke forventet at jeg skal følge pakistanske regler for respektfull atferd som bruk av dupatta, og dermed går jeg glipp av en del erfaringer. Mitt opphold i Pakistan blir derfor et viktig supplement til datatilfanget i Norge.

Språk og forståelse

Inntrykk må oversettes til uttrykk. Det jeg opplever som resonans må oversettes til en antropologisk fremstilling. Min erfaring fra undersøkelser er at det er svært forskjellig hva folk ønsker eller evner å formidle, og hvordan

de uttrykker seg verbalt. Ofte får en beskrevet kollektive normer, og folks fortellinger om erfaringer kan være preget av å ha gjennomgått en transformasjon tilpasset intervjusituasjonen eller de er post hoc rasjonaliseringer. Derfor er det av vesentlig betydning å få inntak til det Olwig (2002) betegner som multi-dimensjonalt feltarbeid og *sensory knowledge* (Okely 1994).

Bloch (1998) har gjort studier blant Zafirmaminy-folk på Madagaskar. Han presenterer det han kaller noen foreløpige konklusjoner om hvordan vi tilegner oss kunnskaper:

- mye kunnskap er fundamentalt ikke-lingvistisk
- begreper involverer implisitte nettverk av meninger som formes gjennom erfaringer med, og praksis i, den ytre verden
- under visse omstendigheter kan denne ikke-lingvistiske kunnskapen omgjøres til språk og ta form av eksplisitt diskurs, men karakteren omdannes i prosessen (1998:7).

Mye av folks kunnskaper er ikke-språklige og heller ikke bevisste. Inntaket til kunnskaper mener Bloch derfor i større grad bør foregå gjennom hva vi ser, hører, føler, lukter og smaker. Altså et sanselig inntak eller bruk av kroppslige erfaringer i heuristisk hensikt, som også Okely understreker. Alle eksplisitte verbaliserte kunnskaper som folk kommer med, bør vi betrakte som problematiske, fordi de sannsynligvis er fjernt fra dem som benyttes i praktiske aktiviteter under normale omstendigheter (Okely1994). Del-takende observasjon er Blochs svar på hvordan en får tilgang til ovennevnte kunnskaper. I en urban kontekst i Norge byr dette som nevnt på andre utfordringer enn i et lokalsamfunn på Madagaskar, men det er altså mulig å gjennomføre en form for feltarbeid eller *location work* også her.

Min hensikt har vært å få frem erfaringsbasert kunnskap om kvinnenes hverdagsliv. Et hovedtema er hvilke erfaringer kvinnene har i forhold til forpliktelser og familierelasjoner. Studiet av erfaring omfatter studie av verdier, emosjoner og motiver (Hastrup og Hervik 1994). Kvinnenes og mine erfaringer fra norsk-pakistanske familier skal oversettes til antropologisk kunnskap, der forskerens og informantenes subjektive erfaringer ikke er atskilt fra objektive analytiske resultater (Hastrup og Hervik 1994). Hastrup og Hervik skriver videre at erfaringer går ut over verbale utsagn, og kulturelle

modeller må erfares for å gi mening. Kulturelle modeller er reflektert i tematiseringer som ikke primært er lingvistiske, men kroppsliggjort i handling (1994:6). Det forutsettes ansikt- til-ansikt relasjoner innenfor hverdagslivets ulike arenaer, der erfaringer og kunnskaper kommer til uttrykk gjennom kulturelle modeller. Jeg kommer tilbake til kulturelle modeller som teoretisk verktøy i kapittel 4.

Folks ritualer som brylluper, begravelser og offentlige feiringer er ofte lettere å få tilgang til. Det kan også være vanskeligere å se det «eksotiske» ved folks hverdagsliv. Gullestad (2001) har gjort feltarbeid blant kvinner i Bergen. Hennes fokus har også vært kvinners hverdagsliv, som mødre og ektefeller i kjernefamilier. Hennes metode har vært å følge sosiale nettverk dit hvor de ledet henne (2001:49). Hun valgte en mor med barn, og ut fra henne fikk hun kontakt med andre mødre med barn, alle med arbeiderklassebakgrunn. Jeg har benyttet ulike inntak for å komme i kontakt med kvinner, og også menn. Dette har gitt meg kunnskaper om familier med variert bakgrunn, der sosial bakgrunn og stedstilhørighet i Pakistan har betydning for hvordan folk innretter seg i Norge.

Antropologens posisjonering

Min posisjonering i familier kan oppleves forvirrende både for meg selv og for norsk-pakistanske familier som bor i Norge og i Pakistan. Er jeg forsker eller venn? Det kan være vanskelig å avslutte et feltarbeid når informantene bor i nærheten av forskeren. Flere av familiene jeg har hatt kontakt med, har voksne barn med høyere utdanning fra Norge eller Pakistan og aksepterer meg som forsker. Kontakten avsluttes etter at besøkene er gjennomført. Andre familier kan oppfatte meg som venn, selv om jeg i utgangspunktet ble kjent med dem som forsker. Enkelte familier har jeg hatt kontakt med i mange år. Det vil si at jeg forholder meg til et «feltarbeid» som ikke avsluttes. Analytisk distanse kan bli vanskeligere å oppnå når fysisk distanse ikke er mulig. Til gjengjeld får jeg påfyll av data og kan korrigere eventuelle misforståelser underveis.

Det er tre kunnskapsfelt jeg går inn og ut av: den norsk-pakistanske familien, den offentlige diskurs og mitt eget ståsted. Jeg kommer inn i familier og får innblikk i tradisjoner og vaner som jeg opplever som naturlige

og vanlige, mens de samme tradisjoner og vaner blir presentert som problematiske i den offentlige diskurs. Når jeg forsøker å forstå familier og kvinner fra innsiden, kan jeg risikere å bli oppfattet som naiv når jeg ikke fremstiller dem som mer problematiske enn det jeg gjør. Familier jeg har hatt kontakt med, opplever konfliktfylte situasjoner, men dette er innenfor normalitetens grenser. Noen personer i familier kan være problematiske, men av hensyn til anonymitet har jeg utelatt en del informasjon om dem. Familier og kvinner jeg har hatt kontakt med, er velfungerende og tilpasset på sitt vis. Men de blir hele tiden minnet om den offentlige diskursen om dem, og selvpresentasjonen kan derfor i noen tilfeller bære preg av å vektlegge det vellykkede fremfor det problematiske.

Jeg får av og til spørsmål om hva folk får tilbake når de bruker sin tid på å svare på mine spørsmål. Spesielt har dette skjedd i grupper med eldre kvinner. De sier at «nå har vi fortalt deg hva vi ønsker og hva vi tenker om alderdommen, men fører det til noe?» Mitt svar til det er at jeg kan skrive om hvordan deres liv arter seg, og håpe på at politikere leser det og eventuelt følger opp med forbedringer der dette er påkrevd for et bedre liv i alderdommen. Folk jeg har hatt kontakt med har lite kontakt med etnisk norske familier. Norsk-pakistanske familier har for det meste kontakt med hverandre. Antropologen kan ha en rolle som formidler av hvilke kulturelle og religiøse verdier som vektlegges i norsk-pakistanske fellesskap. Bidraget kan gi forståelse av andre mennesker som gir et mer nyansert bilde av norsk-pakistanske familier og kvinner, og en motvekt til stereotypisering og generaliseringer om folks hverdagsliv.

Jeg har valgt å konsentrere studiet om eldre og yngre kvinners liv fordi dette er lite belyst, men også fordi det er enklere for meg å få innpass blant kvinner. Menn er til stede, men ofte er det kun kvinner hjemme når jeg kommer på besøk. Som kvinne har jeg imidlertid den fordel at jeg får komme inn i norsk-pakistanske hjem og familier. For en mannlig forsker kan dette by på problemer, fordi mange norsk-pakistanske familier fortsetter å opprettholde kjønnssegregering og kvinner unngår kontakt med fremmede menn (Walle 2007, personlig samtale).

Anonymisering

Jeg tenkte en stund å legge undersøkelsen til et geografisk avgrenset felt i et nærmiljø, der jeg visste det bodde mange norsk-pakistanske familier. Dette slo jeg fra meg fordi det da ville bli vanskeligere å oppnå tillit. Anonymisering blir et problem når alle vet at jeg har besøkt familier i området, og det jeg skriver, kan bli gjenkjennelig for naboene. Jeg har derfor valgt familier som bor i ulike områder av Oslo og på andre steder på Øst-Norge. Enkelte familier bor i andre byer i Norge. Norsk-pakistanske nettverk er tette blant annet på grunn av kjedemigrasjon fra bestemte områder i Punjab, og ofte opplever jeg at noen kjenner noen. Folk forsøker å beskytte seg mot sladder, og folk som bor i samme nabolag, holder god avstand til sine norsk-pakistanske naboer dersom de ikke definerer hverandre som hva jeg vil kalle omgangsvenner.

Anonymisering må forskere forholde seg til enten feltarbeidet legges til hjemlige trakter eller til regioner i andre land. Det er etter hvert få steder rundt i verden der det ikke er risiko for å gjenkjenne personer som antropologer skriver om. Men i små og tette miljøer, som norsk-pakistanske nettverk i Norge representerer, kan det være noen ekstra utfordringer når det gjelder anonymisering. Jeg har forsøkt å anonymisere kvinnene slik at det ikke skal være mulig å identifisere dem. Familier med pakistansk bakgrunn er opptatt av å opprettholde et moralsk korrekt ansikt utad, som tillater synliggjøring av noen problemer av en viss art, mens andre gjemmes godt. Dette er selvfølgelig ikke et spesielt norsk-pakistansk fenomen. Det gjelder sannsynligvis for de fleste familier i Norge. Men kjedemigrasjon og tilknytning til hjemsteder i Pakistan gjør at sladder kan få ubehagelige konsekvenser ikke bare for familien i Norge, men også for familiemedlemmer i Pakistan og andre steder i verden der det finnes pakistanske nettverk. Ethiske dilemmaer i sammenheng med den empiriske fremstillingen gir derfor noen bekymringer. Det kan gi familier dårlig rykte dersom det kommer fram ufordelaktiv informasjon om familiene, og dette kan få konsekvenser for blant annet ekteskapsinngåelse for deres barn.

Vike (2001) skriver i en artikkel at antropologen befinner seg i «en særegen posisjon mellom kravene til personvern og offentlighet» (2001:78). Han viser til at antropologer er omtrent de eneste som konsekvent beveger

seg «så nær folk at intime detaljer om deres erfaringer og handlinger blir gjenstand for vitenskapelig diskurs, og samtidig forvalter genrekrav som innebærer tykk beskrivelse» (2001:78). Forskeren må være seg bevisst det ansvar som følger med innsyn i familier. Jeg har forsøkt å ta hensyn til dette, og utelatt en del sensitive data som jeg mener kan ha negative konsekvenser for kvinner og deres familier. Et dilemma er hvor mye som bør utelates for å opprettholde kravet til anonymisering, samtidig som jeg presenterer empiriske beskrivelser slik at det er mulig å belyse og fortolke temaer på en tilfredsstillende måte. Jeg har forsøkt å imøtekomme begge disse kravene.

3 Slektskap, familie og fellesskap

Innledning

I innledningskapitlet har jeg nevnt hvilken betydning slektskap og familie kan ha for samhold og fellesskap blant folk med norsk-pakistansk bakgrunn i Norge. I dette kapitlet skal jeg utdype betydningen av familie og slektskap. Slektskapsnettverkene er grunnlag for både tidligere migrasjon fra Pakistan og for dagens innvandring, og som følge av dette etablering av fellesskap i Norge.

I en migrasjonskontekst synes disse fellesskapene å få en særlig betydning. De bidrar til en fortsatt tilhørighet til hjemsteder i Pakistan, skaper kontinuitet i pakistansk hverdagsliv i Norge og understøtter folks identitet. For mange er det derfor viktig at familie- og slektskapsnettverkene opprettholdes og videreføres, og særlig for eldre mennesker kan kontakten til hjemsteder og familien i Pakistan bidra til en god alderdom. Men samhold og fellesskap er sårbare konstruksjoner, og nye kulturelle kunnskaper og sosiale erfaringer kan true stabilitet og kontinuitet i familierelasjoner og etablerte sosiale nettverk. Tradisjoner og vaner må endres og tilpasses nye tider og steder dersom de skal kunne overleve. Kulturell og sosial reproduksjon omfatter både endringer og kontinuitet (Rudie 1994).

Kontinuitet og endring i folks tilpasninger må forstås i forhold til hva familier bringer med seg av tradisjoner, verdier og vaner fra Pakistan til Norge. Jeg skal først gi en beskrivelse av sosial organisering av norsk-pakistanske fellesskap som omfatter familie, slektskap, ekteskap, kaste og klasse, for deretter å se på betydningen av bytterelasjoner i familie- og slektskapsrelasjoner i en transnasjonal kontekst. Dette er et utgangspunkt for å kunne utforske endringer og som følge av det, variasjoner i tilpasninger som familier og kvinner har i Norge.

Slektskap og kastetilhørighet

Slektskap er et tema som har fått mye oppmerksomhet i antropologisk faglitteratur. Nyere forskning om slektskap legger i større grad enn hva tilfellet var tidligere vekt på praksis og meningsinnhold i slektskap. Forståelser av slektskap tar utgangspunkt i hva folk selv forteller om betydningen og innholdet av slektskapstermer, og hvordan disse uttrykkes i praksis. Slektskap blir beskrevet av Carsten (2000) med det engelske begrepet *relatedness* istedenfor *kinship*. Det blir ikke i samme grad som tidligere tatt for gitt at biologi er utgangspunkt for slektskap, eller at innholdet i og rettigheter og plikter ved slektskapstermer er fastlagt på forhånd. Carsten (2000:21) refererer til diskusjoner om slektskap og sosialt kjønn og skriver:

(...) that there are parallels between the discussion about the extent to which gender is either biologically given or socially constructed and the debate about whether kinship is necessarily rooted in the biological facts of procreation.

Hun tar utgangspunkt i biologisk slektskap når hun diskuterer endret betydning av slektskapstermer, og skriver at en må se hvordan folk praktiserer slektskap for å forstå betydningen av persontermer (Carsten 2000). Et eksempel på dette er termene svigermor og svigerdatter hvor praksis i pakistansk-norske familier er endret fra å være en hierarkisk relasjon der svigermor har makt over svigerdatter, til nå også å gjelde det motsatte. Svigerdøtre aksepterer ikke nødvendigvis tradisjonelle maktstrukturer i familien lenger.

Biraderi

Biraderi er en slektskapsgruppe som utgjør det viktigste nettverket for mange pakistanske familier både økonomisk, sosialt og kulturelt. Et biraderi omfatter ansvar og forventninger til gjensidighet, hvorav gavebytte utgjør en viktig aktivitet. Hvem man bytter gaver og tjenester med er en indikasjon på hvem som er inkludert eller ekskludert fra et biraderi. Betegnelsen kan oversettes med «brorskap» og er opprinnelig basert på patrilineær avstamning fra en felles forfar. Biraderi omfatter blant annet agnatiske og affinale slektninger, der affinale slektninger ofte også er biologiske slektninger.

Pakistanske familier foretrekker som nevnt ekteskap mellom parallell-søskenbarn og kryssøskenbarn i patrilineære slektskapslinjer. Dette er i endring i Norge. Det er ikke bare fars slektninger som skal tilgodesees i valg av ekteskaps partnere, men også moren i familien ønsker sine slektninger som ekteskaps partnere for sine døtre og sønner. Det kan oppstå konflikter i familier om det er mors eller fars slektninger som skal prioriteres i sammenheng med ekteskapsinngåelse.

Lien (1993) har gjort feltarbeid i landsbyer i Punjab der utvandringen til Norge har vært betydelig. Hun skriver at personer skiller mellom inngruppe og utgruppe, der personer innenfor egen kaste blir kategorisert som *biraderi* eller *rishtedar*, som holdes atskilt fra de fremmede, de som er utenfor. I sammenheng med kaster kan det benyttes for hele kasten, men også avgrenses til underkategorier og klaner. Biraderi er anvendbart for å inkludere og ekskludere medlemmer (1993:66). Dette tyder på at biologi ikke er avgjørende for tilhørighet i biraderi i landsbyer, men heller det Carsten beskriver som *relatedness*. Når jeg stiller spørsmål om biraderi og kaster til folk med pakistansk bakgrunn i Norge, blir jeg fortalt at kasten omfatter biraderier, og at biraderier kan omfatte både biologiske slektninger og svigerfamilier. Venner kan også bli omtalt med slektskapsstermer og inngår dermed i biraderiet. Som dette viser er det uklart hva som avgrenser medlemskap i biraderi. Å fokusere på *relatedness* synes å kunne gi en bedre forståelse av inkludering og ekskludering i biraderi eller hvordan slektskapsstermer fungerer i praksis.

I beskrivelsen av bryllupsfeiringen i innledningskapittelet nevner jeg en kvinne med pakistansk bakgrunn som blir kalt ved en slektskapssterm. Hun tilhører en av dem som i sin tid kom fra storby i Pakistan uten slektskapsnettverk i Norge. Hennes mann kommer også fra storby. Gjennom vennskap som de har etablert i Norge, har de konstruert et slektskapsnettverk, og omtaler hverandre med slektskapsbetegnelser. Den eldre kvinnen blir kalt *baji* (eldste søster i familien) av en fiktiv niese. Å ikke bruke fornavn er en vanlig høflighetsgest i Pakistan, men i denne sammenhengen betyr det også at hun er inkludert i et slektskapsnettverk. I sammenheng med dette bryllupet arrangerte dette slektskapsnettverket også en fest for brudeparet i Norge, og de reiser til Pakistan for å delta i bryllupsfeiring der. Når familien

skal ha mange gjester får den eldre kvinnen hjelp av de unge jentene i familien (hennes fiktive nieser) med å lage mat. De sørger for servering, tar oppvasken og rydder kjøkkenet, en praksis som tilsier at kvinnen er akseptert som eldste søster i dette slektskapsnettverket.

Personer i slektskapsnettverket deltar sammen i religiøse feiringer som Eid, de bytter gaver og tjenester, og de bidrar med gaver og fester når venners sønner og døtre gifter seg. Men de gir ikke bort større pengebeløp til andre familiers sønner og døtre, slik de gjør til sine egne brødre og søstres barn. De har heller ikke samme forpliktelser til å bidra med omsorg for eldre mennesker eller til økonomisk bistand, slik det forventes at de gjør i forhold til brødre, søstre og foreldre i Pakistan. Her brukes slektskapstermer og tilhørende bytterelasjoner for å inkludere venner i slektskapsgruppa, men de tilhører ikke «de nærmeste» i familie- og slektskapsnettverket. I ovennevnte beskrivelser av norsk-pakistanske familier representerer venner et sosialt slektskap som fungerer som substitutt for familienettverket i Pakistan. De kommer fra storbyer og har ikke hatt samme tilgang på slektskapsnettverk i Norge som folk fra landsbyer har. Dette viser videre hvor viktig familietilhørighet er, og savnet av slektninger kompenseres gjennom «practices of relatedness» (Carsten 2000:2).

Shaw (2000) kan bekrefte tilsvarende erfaringer blant familier med pakistansk bakgrunn i England. I tillegg setter hun dette i sammenheng med purdah-tradisjoner – hvem som får adgang til de «innerste» rommene i familiers hjem, og hvem som kan komme og gå uanmeldt, det vil si de som blir omtalt med slektskapstermer. Shaw skriver at dette omfatter venner og naboer som har nær kontakt, og disse blir kalt brødre, søstre, onkler og tanter. Hun gir et eksempel:

A woman who is separated from kin in Pakistan but who regards a Pakistani neighbour as her sister, and consequently all the members of her household as «fictive kin», expands both the social and physical space in which she moves (2000:84).

Shaw ser praktisering av skjønnssegregering som et tegn på hvem som er inkludert og ekskludert i *relatedness*.

Kaster

Definisjoner av biraderi, klasse og kaste er begreper det er vanskelig å avgrense, fordi de tillegges ulike betydninger. Fischer (1991) har studert *zat* og *biraderi* i Lahore og Greentown i Punjab. Han beskriver *zat* som en kategori som går i arv, men som ikke er en korporert gruppe. Andre betegnelser for *zat* kan oversettes med kaste eller stamme. Biraderi beskriver Fisher som:

... either the corporate manifestation of a *zat* locally or as a minimal patrilineage, depending on context of use. The *biraderi* (*minimal patrilineage*) are ranked with each other within the localised *zat/biraderi*. There is ranking within the *biraderi* also (1991:97).

Shaw (2000) deler kastehierarkiet inn i tre hovedkategorier: ashraf (høykaste), zamindar (jordeiere) og kammi (håndverkere). Under hver av kategoriene er det mange kaster, ofte knyttet til yrkesbetegnelser. Folk som tilhører den høyeste kaste syeed, kan spore slektskapet tilbake til Muhammed. Flere i Norge har dette etternavnet, og tilhører dermed høykaste, som i Pakistan innebærer at de blir møtt med særlig respekt. Når jeg stiller spørsmål om kaster, får jeg ulike svar om både hierarkier og betydninger av kaster, som også varierer i ulike regioner av Pakistan. Mine erfaringer samsvarer med Shaws (2000) når hun oppsummerer folks forklaringer av kaster og skriver følgende:

There is, then, a conceptual hierarchy of castes, although different individuals would give different versions of the detail of caste ranking and there is no single criterion that justifies the hierarchy. These «castes» are in practice largely endogamous» (2000:133).

Kastesystemet representerer et hierarkisk system med høykaster og lavkaster, men i praksis er det situasjonsbetinget hvilken betydning som tillegges kaster.

I Norge er mange mennesker med pakistansk bakgrunn i slekt med hverandre. Brødre og andre slektninger reiste fra samme steder i Pakistan og bosatte seg i samme områder av Norge. De fleste har bosatt seg i Oslo og Akershus (85%) og på steder i Østlandsområdet (Henriksen/Statistisk sentralbyrå 2007). Biraderi og slektskapsnettverk har ofte vært utgangspunkt for kjedemigrasjon fra landsbyer i Punjab. Biraderi fortsetter å ha betydning

for folk som flytter ut, men hvem som inkluderes i biraderiet kan altså variere. Kaster og biraderi er som ovennevnte viser vanskelig å avgrense og har heller ikke et konstant innhold, i tillegg kommer at folk i norsk-pakistanske familier legger ulik praktisk betydning av tilhørighet i kaster og biraderier.

Når jeg stiller spørsmål til familier om betydningen av kaster (*zat, qaum*), får jeg som regel til svar at det er uten betydning. Dessuten tillater ikke islam kaster: det er en hinduistisk etterlevning fra den tiden Pakistan og India var samlet, blir jeg fortalt. Enkelte nekter for at de finnes, men identifiserer seg litt senere i samtalen med kastetilhørighet. De legger til at kaste-tilhørighet er viktig for valg av ekteskapspartnere, men har mindre betydning for hvem folk omgås eller arbeider sammen med i Norge. Kastesystemet er også i endring. Migrasjon og endrede materielle vilkår skaper uorden i tidligere kastehierarkier. Lavkaster kan bli mer velstående en høykaster, og folk kan oppgi at de tilhører andre kaster enn de opprinnelig gjorde. Men svært ofte vet folk hvilken kaste andre fra Pakistan tilhører, og undersøker angående kastetilhørighet når de skal arrangere ekteskap for sine døtre og sønner. Som begrunnelse for at mange unge mennesker gifter seg med personer fra Pakistan, gir foreldrene uttrykk for at de ikke finner den rette ektefellen for sine barn innenfor familiens kaste i Norge. Det er flere å velge mellom innenfor deres kaste i Pakistan. Dessuten foretrekker familien ektefeller innen slektsnettverket eller biraderiet.

I en moske i Oslo diskuterer en gruppe kvinner kastetilhørighet. En kvinne forteller at i hennes familie var ingen opptatt av kaste. Hun selv giftet seg med en mann som tilhørte en annen kaste enn henne. En annen kvinne forteller:

Min sønn giftet seg med en kvinne som tilhørte en annen kaste enn oss. Min mann og jeg er ikke opptatt av kaster. Men dersom min svigerfar i Pakistan får greie på det, kommer han til å bli rasende. Vi har ikke fortalt det til familien. De tar det som en selvfølge av vi følger kastereglene og har ikke spurt etter det. Men min andre sønn har blitt veldig opptatt av å gifte seg innen egen kaste.

En eldre kvinne forteller at hennes eldste datter giftet seg med en mann fra Pakistan som ikke er i slekt eller har samme kastetilhørighet. Datteren hadde

ikke truffet sin ektemann før de giftet seg. Moren og søstrene hennes hørte om mannen og arrangerte et møte med ham en gang de var i Pakistan. Datteren bor nå i Pakistan med sin ektemann og datter på ett år. Datteren sier at hun selv valgte denne måten å finne ektemann på, hun tok en sjanse og er svært fornøyd med dette. Den eldste sønnen giftet seg med sin kusine. Det var avtalt for mange år siden. De tilhører altså samme biraderi og kaste. En yngre søster skal gifte seg med en norsk-pakistansk mann hun har truffet på Bedriftsøkonomisk Institutt i Oslo, der hun tar utdanning. De har ikke samme kastebakgrunn og tilhører heller ikke samme biraderi.

Et argument fra foreldre som mener det er viktig med lik kaste-tilhørighet er at dersom deres døtre gifter seg med en mann fra lavere kaste, vil hun få dårligere livsvilkår enn med en fra samme kaste. Kvinner kan risikere å få dårligere bostandard, og kvaliteten på maten kan også være dårligere enn den hun er vant med fra foreldrehjemmet. «De har en annen kultur enn oss,» er en beskrivelse en eldre kvinne gir av lavere kaste. Zaera er en ung kvinne som har vokst opp i Gujrat i Pakistan. Hun ønsket å gifte seg med en mann hun traff på universitetet i Islamabad. De tok begge mastergrad i fysikk. Men fordi han kom fra en lavere kaste, ble det ikke akseptert i hennes familie. Hun giftet seg med en mann uten høyere utdanning, men fra samme kaste og som bor i Oslo. Argumentet fra hennes foreldre var nettopp dette at hun ville få lavere levestandard når hun flyttet inn til sin svigerfamilie enn hun var vant med fra egen familie. Særlig eldre mennesker jeg har kontakt med foretrekker at deres barn gifter seg innenfor biraderiet. Men folks individuelle preferanser kommer inn som korrigering til tradisjoner for ekteskapsinngåelse, og hvilken betydning kaste og biraderi bør ha i denne sammenheng. Yngre mennesker begynner å motsette seg denne form for ekteskapsinngåelser. Dette kan få noen konsekvenser, blant annet økonomiske. En eldre kvinne sier at dersom hennes nevø ikke hadde giftet seg med hennes niese, ville hun aldri gitt dem så dyre gaver. Penger og materielle verdier forblir i familien når menn og kvinner gifter seg innenfor biraderiet.

Det finnes altså familier som fortsetter å prioritere lik kastetilhørighet fremfor lik utdanning, mens for andre er kastetilhørighet mindre vesentlig. En eldre kvinne som bor i Norge, Zarina, forteller at i hennes familie har kaster aldri hatt noen betydning. De tilhører en høykaste i Pakistan. Hennes brødre og søstre har ikke giftet seg innen egen kaste. Zarina ønsket imidlertid

å gifte seg med en som hadde samme kastetilhørighet som hun selv. Hun giftet seg senere enn hva som er vanlig i Pakistan, og har vært yrkesaktiv helt siden hun avsluttet universitetsutdannelsen i Lahore. Begrunnelsen hun gir for å gifte seg innen sin kaste, er at hun ville beholde etternavnet sitt. Familienavn er ofte en kastebetegnelse, som igjen betegner en yrkeskategori. Hun har altså samme etternavn som sin ektemann, som er hennes familienavn. Dette er et eksempel på hvordan tradisjonen med arrangerte ekteskap innen samme kaste, er et bevisst valg fra kvinnens side.

Eksemplene viser variasjoner innen familier. For noen mister kastetilhørighet betydning, mens for andre unge i samme familie er den fortsatt avgjørende for valg av ektefelle. Flere og flere yngre norsk-pakistanske mener kastetilhørighet er uten betydning, det hører ikke hjemme i Norge. Å utelukke kastetilhørighet i valg av ektefeller kan bidra til at unge mennesker som vokser opp i Norge lettere kan gifte seg med hverandre, noe mange unge etter hvert synes å foretrekke. Da mister argumentet om at det er for få valgmuligheter blant unge mennesker innen samme kaster i Norge, sin berettigelse.

Kastehierarkier fortsetter å eksistere i norsk-pakistanske miljøer, og det tillegges prestisje å tilhøre høyere kaster. Men hierarkiene er i ferd med å forvitne. Lavere kaster har størst fordel av å underkommunisere kastetilhørigheten, men også blant høyere kaster er det ulike meninger om kaster bør tillegges vekt. Det er vanskelig å få øye på de mer subtile betydningene det har som utgangspunkt for fellesskap. Jeg har erfart at kastetilhørighet kan fungere kontaktskapende i sosiale sammenhenger. Når folk tilhører samme kaste, kan dette være utgangspunkt for å etablere fellesskap. Folk vet som regel hvilken kaste andre tilhører når de får høre hvilket etternavn de har. I en transnasjonal kontekst synes kaster å fungere situasjonsbetinget, og de kan understrekes, manipuleres eller forkastes. Det kan føre til konflikter i familier dersom folk i Pakistan anser kastetilhørighet for vesentlig, mens familiemedlemmer i Norge ikke lenger aksepterer kastetilhørighet. Den transnasjonale tilhørigheten som særlig eldre mennesker setter pris på, utsettes da for press.

Klassetilhørighet

Kastetilhørighet og klassebakgrunn kan være sammenfallende, men behøver ikke være det. Jeg har nevnt at mange som kommer fra landsbyer i Punjab tilhører jordbrukskaster som ikke er blant de laveste kaster i Punjab. Folk fra disse kastene er heller ikke blant de fattigste, men materielt sett vil de kunne beskrives som å tilhøre lavere middelklasse. Folk fra storbyer i Pakistan, som jeg har kontakt med, har middelklassebakgrunn. Mange har høyere utdanning, enkelte både fra Pakistan og Norge. Det skarpe skillet mellom folk fra storbyer og landsbyer i Punjab synes å reproduseres til en viss grad blant folk med pakistansk bakgrunn også i Norge. Folk fra landsbyer har kontakt med hverandre, mens folk med storbybakgrunn tilhører egne miljøer. Dette mønsteret modereres gjennom økt utdanning og materiell standard i Norge og Pakistan, og arrangerte ekteskap mellom personer fra storbyer og landsbyer. Det høyner statusen for kvinner og menn fra landsbyer å gifte seg med personer fra middelklassen i storbyer. Særlig er høyere utdanning et kriterium for vellykkethet. I flere familier jeg kjenner til i Norge, har kvinner høyere utdanning enn sine ektemenn. Vi finner forskjeller mellom ektefellers sosiale bakgrunn der kvinner kan ha niårig skolegang og komme fra storby, mens ektemannen er analfabet og kommer fra landsby.

Mange norsk-pakistanske familier kan beskrives som å tilhøre arbeiderklasse/lavere middelklasse i Norge. Indikatorer på dette er at førstegenerasjonsfamilier har lavt utdanningsnivå og sysselsettingen i denne generasjonen er også nå lav. Kun tre av ti førstegenerasjonsinnvandrere fra Pakistan hadde videregående skole, mens halvparten hadde bare grunnskole. Det er små forskjeller i utdanningsnivå mellom menn og kvinner. Blant menn med pakistansk bakgrunn var 62 prosent i arbeid per fjerde kvartal 2006. En svært høy andel av yrkesaktive arbeider i transport- og kommunikasjon og hotell- og restaurantnæringen (44 prosent). Pakistanske kvinner har lav yrkesdeltakelse (29 prosent) sammenlignet med andre grupper (Statistisk sentralbyrå 2006). Det har imidlertid skjedd en fremgang med hensyn til pakistanske kvinners deltakelse i arbeidslivet de siste 25 årene, selv om den går sakte. I 1983 var det kun 13 prosent kvinner som var i arbeid (Puntervold-Bø 1986). I 2004 hadde halvparten av kvinnene i alderen 35-44 år fire eller flere barn, og dette kan være en forklaring for den lave sysselsettingen. Familier med

pakistansk bakgrunn har også lavere gjennomsnittsinntekt (kr 326 000) enn mange andre innvandrergupper og langt lavere enn gjennomsnittsinntekt for alle i Norge (kr 635 000) (Henriksen 2007).

En indikator på sosial mobilitet blant norsk-pakistanere er neste generasjons utdanningsnivå. I 2005 var 30 prosent av norsk-pakistanske kvinner og menn mellom 19–24 år under utdanning ved høyskoler og universiteter. Dette tilsvarer befolkningen i alt i Norge. Tallene som Henriksen viser til for førstegenerasjons innvandrere fra Pakistan er usikre, men av dem hun har opplysninger om har 12 prosent mellom 30 og 44 år høyere utdanning. (Henriksen 2007:45). De fleste med pakistansk bakgrunn kommer fra landsbyer. Dette kan forklare lavt utdanningsnivå blant eldre kvinner og menn, og sysselsetting i lavstatusyrker i Norge.

Familier jeg har kontakt med som kommer fra byer, har ofte høyere utdanning, og har bakgrunn fra middelklassen i Pakistan. De har eller har hatt yrkeskarrierer innen skole og helsevesen i Norge, som ikke alltid står i forhold til deres kvalifikasjoner fra hjemlandet. Folk med høyere utdanning fra Pakistan må ofte ta jobber i Norge som ikke samsvarer med deres utdanningsbakgrunn fra Pakistan. Det gjelder både kvinner og menn som tilhører pionergenerasjonens innvandrere, og er fortsatt tilfelle for menn og kvinner som nå kommer fra Pakistan.

Norsk-pakistanske hjem som jeg har besøkt er ofte nokså likt utstyrt materielt sett, og det er derfor vanskelig å finne tegn som kan si noe om klassesifferensiering. En noe usikker konklusjon som kan trekkes er at folk fra storbyer får lavere klassesifferensiering i Norge enn i Pakistan. Folk fra landsbyer har fått høyere materielle standard sammenlignet med hva de reiste fra i landsbyer, men de fleste synes ikke å ha oppnådd høyere klassestatus i Norge enn de har i Pakistan. Uansett bakgrunn fra Pakistan, kan folk med pakistansk bakgrunn jeg har kontakt med kategoriseres som å tilhøre lavere middelklasse eller middelklasse i Norge med bakgrunn i yrker, utdanning og bostandard.

Følgende eksempel på en storbyfamilie og en landsbyfamilie kan illustrere hvor vanskelig det kan være å kategorisere folks tilhøring i klasser. Jeg kaller dem Islamabad-familien og Jhellum-familien. (Jeg kommer tilbake til disse to familiene i kapittel 7). En kvinne, Zubeda, fra Islamabad-familien

kom til Oslo i 1974 for å gifte seg med sin fetter. Begge har høyere utdanning fra universiteter i Islamabad, og tilhører rajput-kasten, som er en høykaste innen kastehierarkiet. De kommer fra velstående familier, der forretningsdrift har gitt gode inntekter. Huset Zubeda har vokst opp i et stort, og tjener, gartner og sjåfør sørget for tjenester og vedlikehold. I Norge har de delt en stor villa utenfor Oslo med Zubedas bror og hans familie. Broren har også universitetsutdanning fra Islamabad, og har hatt en høy politisk stilling i Punjab. De fire voksne i dette husholdet har alle arbeidet som morsmåslærere og barnehageassistenter i Norge. Familien tilhører altså høyere middelklasse i Islamabad, mens i Norge tilhører de middelklasse dersom vi skal legge bolig, yrke og inntekt til grunn for kassetilhørighet.

Jhellum-familien kan også beskrives som å ha en dobbel klasse-tilhørighet. Kvinnen i denne familien, Fakhra, har mastergrad fra et universitet i Islamabad. Hun hadde akademisk stilling før hun flyttet til Norge. For 15 år siden giftet hun seg med en pakistansk mann som har bodd i Norge siden 70-tallet. Begge tilhører jat-kasten, som er en kaste bestående av jordeiere (Jf. kapittel 1). Mannen har grunnskole, og har drevet småbedrifter i mange år i Norge. Nå er han imidlertid arbeidsledig. Fakhra har også i Norge arbeidet som akademiker. De har to barn og bor i et liten kummerlig leilighet i utkanten av Oslo. I en av landsbyene i Jhellum-distriktet har de imidlertid stor fin villa. Når de oppholder seg der har de sjåfør, tjener og vaskehjelp som kommer hver dag. Denne familien tilhører middelklassen i Jhellum, og i Norge kan de klassifiseres som lavere middelklasse. Eksemplene tydeliggjør den doble kassetilhørigheten, og som innebærer at klassebakgrunn i Norge og Pakistan ikke er sammenfallende. Om dette beskriver sosial mobilitet i de to familiene er vanskelig å vurdere. Økonomisk har de tjent på å bo i Norge, men om de har oppnådd sosial mobilitet i form av høyere kassetilhørighet er vanskeligere å vurdere. Det kan heller synes som om mange har gått ned i klassestatus i det norske samfunn sammenlignet med deres kassetilhørighet i Pakistan, men kanskje likevel økt sin status i Pakistan som vellykket utvandrer.

Ekteskap

Kulturelle forventninger tilsier at unge mennesker gifter seg innen sin kaste og helst innenfor biraderiet. Det er som regel eldre kvinner eller andre familiemedlemmer som foreslår og finner frem til potensielle ekteskaps partnere for sine barn. Ekteskapet må godkjennes av foreldrene, særlig faren har autoritet i valg av ektefeller. Ekteskapsforhandlinger foregår ved at en datter eller sønn blir presentert for mulige ekteskaps partnere. Dersom mannen og kvinnen aksepterer hverandre, blir det inngått avtale mellom deres foreldre. Dette er den idelle måten å inngå ekteskap på. I praksis gjøres det på mange måter, der tvangekteskap representerer ytterpunktet for foreldrenes makt til å arrangere ekteskap for sine sønner og døtre.

Arverettigheter til jord er den opprinnelige årsaken til at ekteskap mellom parallellsøskenbarn og kryssøskenbarn er det fortrukne. Arvereglene fastsetter at sønner arver likt, mens jenter arver en halvpart av hva sønner arver. Kvinner gjør ofte ikke krav på arverett til jordeiendommer, men oppstyking av jord mellom sønner eller mangel på muligheter for å dyrke jorda er en av grunnene til at folk må reise ut for å skaffe inntekter til familien (Lien 1993). En forklaring jeg blir gitt for at familier foretrekker nevøer som ekteskaps partnere til sine døtre er at medgiften (*meher*) blir lavere når ekteskapet finner sted mellom nære slektninger. Når bruden kommer utenfra er det ofte forventet at brudens familie bidrar med større medgift enn når bruden er datter av fars eller mors søster eller bror. Det er imidlertid mye prestisje knyttet til dyre gaver som bruden tar med inn i sitt ekteskap. Dette er gaver og penger som bruden kan beholde som en forsikring for seg selv. Gavene består også av forbruksgjenstander til et hjem. Brudgommen og hans familie får gaver fra brudens familie, og han og hans familie gir smykker og stoffer til bruden. Det er vanlig å gi penger som gaver, både blant venner og slektninger, eller de undersøker hva brudeparet ønsker seg og hva de trenger. Jeg har opplevd at folk legger igjen ganske mye penger i brylluper. Pengene legges der brudeparet sitter, ofte på en scene, eller en verdiløs gjenstand blir auksjonert bort, for eksempel skoen til brudgommen.

Utgiftene til bryllupsfeiringen fordeles mellom bruden og brudgommens familier, men utgiftene for brudens familie er høyest også her. De høye utgiftene som følger med å gifte bort døtre, er en årsak til bekymring

når foreldre får mange døtre. Første dag, *mehndi*, betales av brudens far. Kvinner og menn har vanligvis atskilte fester. I innledningskapitlet har jeg beskrevet en feiring av mehndi utenfor Oslo som avviker fra en tradisjonell feiring. Selv i moderne storbyfamilie i Islamabad har jeg ikke opplevd at kvinner og menn feirer i samme rom. Den andre dagen (*barat*) betales også av brudens familie og omfatter både bruden og brudgommens familie, slekt og venner. Festen foregår hjemme hos brudens familie eller i leide lokaler, og også her er det vanlig at menn og kvinner oppholder seg og spiser i hver sine rom. Brudeparet spiser sammen med kvinnene. Den tredje dagen (*walema*) har brudgommens familie ansvaret for arrangement og økonomiske utgifter til festen. På denne dagen samles alle i brudgommens hjem eller i leid lokale. På alle tre festdagene oppholder kvinner og menn seg i hver sine rom. Festene foregår ofte i leide lokaler med plass til mange bryllupsgjester.

Bryllupene er ofte svært kostbare. Det er som nevnt døtrenes familier som er forpliktet til å bidra med hovedparten av økonomiske utlegg til brylluper, og dyre brylluper viser at familien er vellykket. Folk klager over høye utgifter til brylluper, både for gjester og for foreldrene som er forpliktet til å holde dem. En norsk-pakistansk mann jeg har snakket med, ønsket ikke denne form for bryllup. Men han fikk beskjed fra sin pakistanske familie at dersom han ikke godtok bryllupfeiring, ville hans søster i Pakistan ikke ha noe med ham å gjøre.

Bryllupsfester i Pakistan er et møtested for transnasjonale familier. Videre gir det mulighet for å finne potensielle ekteskapspartnere for voksne barn. Her kommer den unge generasjonen av slekt og venner sammen og får anledning til å møtes ansikt til ansikt. Bryllupsvideoer kan også fungere på sammen vis, dersom unge mennesker i Norge ikke har anledning til å delta i brylluper i Pakistan.

Arrangerte ekteskap innen familienettverket styrker slektskapsbåndene mellom familiemedlemmer. Jeg kommer ikke inn på tvangsekteskap i motsetning til arrangerte ekteskap (Jf. Bredal 2004). Jeg kjenner ikke til at noen har blitt tvunget til å gifte seg i familier jeg har kontakt med, men det kan tenkes at dette er godt bevarte hemmeligheter. Dessuten kan det være flytende overganger mellom press og muligheten unge mennesker har til å si nei til potensielle ektefeller som foreldre og andre familiemedlemmer foreslår. Bortsett fra en norsk-pakistansk kvinne som er gift med en norsk mann, er

alle kvinnene i denne undersøkelsen gift med menn som kommer fra Pakistan. Den høye andelen personer med norsk-pakistansk bakgrunn som gifter seg med hverandre, gjenspeiles i statistiske data.

Familie og hushold

Den ideelle pakistanske familien i Pakistan omfattes av tre generasjoner: et eldre ektepar og deres yngste sønn og svigerdatter og barnebarn. Det er den yngste sønnen som blir boende hos sine foreldre, og som sammen med sin kone får det daglige ansvaret for dem når de blir gamle. Ugifte barn blir boende i foreldrenes hushold sammen med sønn og svigerdatter. Andre sønner etablerer egne hushold. Den eldste datteren blir først giftet bort, deretter følger de andre etter. Dette gjelder også for sønner. Dersom plassen tillater det, blir andre voksne barn (fortrinnsvis sønner) og deres familier boende sammen med eldre foreldre (Donnan 1997).

I pakistanske familier praktiseres det virilokal bosetting. Det vil si at kvinner flytter inn til mannens familie, og får derved et tett samarbeid med sin svigermor. Det hører med til unntaket at en mann flytter sammen med sin kones foreldre og hennes søsken (uxorilokal bosetting) i Pakistan. I Norge ser vi derimot at dette bomønsteret ikke er uvanlig, når kvinner gifter seg med menn fra Pakistan. I Norge praktiseres det nå både virilokal, uxorilokal og neolokal bosetting, det vil si at unge mennesker flytter ut fra foreldrenes hjem og etablerer egne familier.

Tradisjonelt er det faren som har det økonomiske ansvaret for familien, inntil han blir for gammel og en sønn overtar ansvaret. Av kvinner i Norge har jeg blitt fortalt om ektemenn som leverer fra seg lønnen til sin kone, slik at hun har ansvaret for hva pengene skal brukes til. Men flere familier jeg har hatt kontakt med, har en familieøkonomi som innebærer at alle som tjener penger, gir fra seg hele lønnen til far/svigerfar, som så gir tilbake et visst beløp til familiemedlemmene til personlig forbruk. Pengene går inn i et felles fond som brukes til familiens kollektive behov.

En av kvinnene jeg har kontakt med forteller om en familie hun kjenner i Islamabad som representerer det hun mener er en idealfamilie. Et eldre ektepar bor sammen med sine fire sønner, svigerdøtre og barnebarn. Alle kjernefamiliene har hver sine leiligheter i samme hus, men de spiser alle

måltider sammen hver dag. Den eldre faren er advokat og sønnene er leger. To av svigerdøtrene er også leger, men alle svigerdøtrene er hjemmeværende til tross for at de har høyere utdanning. Sønnene bidrar økonomisk til fellesskapet, men det er den eldre faren som sørger for at utgifter til fellesskapet blir dekket. Svigerdøtrene får penger av sine ektemenn. De har tjenere som gjør alt husarbeid og lager mat til medlemmene av husholdet. På spørsmål om ikke svigerdøtrene kunne tenke seg å arbeide utenfor hjemmet når de har så høye utdannelse, får jeg til svar: «Nei, de er så bortskjemte. De får alt de peker på, og vil ikke jobbe.» Hadde dette vært en familie med en felles bedrift, ville den eldre faren hatt kontroll over all økonomi og sønner og døtre ville fått tildelt penger fra en felleskasse. Svigermoren ville disponert penger til utgifter i husholdet som hun fikk av sin ektemann. Dette er tilfelle i en annen familie jeg får referert til, der husholdet også består av et eldre ektepar, to sønner med ektefeller og barn, og en ugift datter. Her bor familiemedlemmene tettere, de har ikke egne leiligheter, men egne rom til sine familier. Alle spiser alle måltider sammen.

Når familiemedlemmer gjensidig støtter hverandre sosialt og økonomisk i blant annet forretningsentrepriser, gir dette bedre muligheter for å lykkes økonomisk. I Norge ser vi hvordan dette kommer til uttrykk i små familiebedrifter som grønnsakbutikker og andre typer nærbutikker, der familiemedlemmer deltar i arbeidsoppgaver. Familiesolidariteten i familie- og slektskapsnettverket viser seg i praksis ved at flere generasjoner fortsetter å bo sammen, til tross for konflikter og ambivalens, særlig i forholdet mellom generasjoner. Solidariteten kan være uttrykk for økonomisk og sosial pragmatikk. Det er mange fordeler ved å dele på leviekostnader for å bedre familiens materielle standard. Men også følelsesmessige bånd og behov for tilhørighet legges til grunn for ønsket om samhold.

Kjønnssegregering opprettholder skillet mellom kvinners og menns oppgaver i tradisjonelle familier. Kvinner har i hovedsak ansvaret for det som skjer innenfor husets vegger, mens menn har ansvaret for økonomi og oppgaver som krever kontakt med samfunnet utenfor hjemmet. Kvinnene blir ofte beskrevet som å leve et liv i en atskilt verden fra mennenes. Det er klar arbeidsdeling mellom kjønnene i Pakistan. Dette synes å ha en fortsettelse også i norsk-pakistanske familier i Norge, noe som gjenspeiles i statistikken over sysselsettingen blant norsk-pakistanske kvinner (Jf. kapittel 1).

Kvinner og familiens ære

Purdah-regler, eller markører for kjønnssegregering, overholdes og legger føringer på hvem som har krav på respekt fra hvem og hvordan respekten bør komme til uttrykk i pakistanske familier. I innledningskapittelet har jeg vært inne på purdah-regler som er knyttet til ære og respekt i familier. I Norge er reglene for kjønnssegregering som vi skal se i endring både i det private og offentlige rom. Jeg sitter sammen med en eldre kvinne (Benazir) og hennes niese fra Pakistan og diskuterer kjønnssegregering i familien. Niesen sier at i Pakistan står mennene over kvinnene og det er ikke bra. «Det er bedre i Norge,» sier niesen. Benazir mener at det likevel er mye respekt for kvinner i pakistanske familier, og hun fortsetter:

Yngre menn viser respekt for mødre og søstre. Menn viser respekt for kvinner. Alle mine familiemedlemmer viser hverandre respekt i Pakistan. I europeiske land er det ingen respekt. Min datter sier: «Mamma, jeg har stor respekt for mine lærere. Norske barn viser ikke respekt. De kaller lærere ved navn – fornavn. De kaller min lærer for Ingrid». Når min sønn våkner, må han vise deg respekt. Det er vår kultur. Respekt er veldig viktig. Min søster viser stor respekt for meg og mine barn. Min svigerinne viser også respekt, og jeg liker henne godt. Med dupatta viser jeg respekt til min svigerfar, men ikke til svigermor. Heller ikke for min mann og mine sønner. Jeg dekker håret for eldre mennesker, for min bestefar. Dette gjør jeg i Norge også. Når min nabos mann kommer inn, dekker jeg håret med dupattaen. Jeg viser respekt. I min familie i Rawalpindi går kvinnene inn i et rom, og menn i et annet. Men dette gjør vi ikke i Norge. Når jeg inviterer noen til mitt hjem, er alle sammen i samme rom. Når jeg stikker innom naboen, går ikke mannen ut. Vi blir mer og mer norske. Men i brylluper er det atskilte rom for menn og kvinner, forteller Benazir.

Dette viser at enkelte markører som dupatta fortsetter å ha betydning som markør for respekt, mens atskilte sosiale samlinger for menn og kvinner ikke har betydning lenger i familiens hjem. Kjønnssegregeringen markeres fortsatt i ritualer. Men som nevnt i innledningskapitlet er dette også i endring i blant annet bryllupsfeiringer.

Det er nær sammenheng mellom purdah-regler og ideer om ære (*izzat*) i familier og biraderier. I innledningskapittelet har jeg så vidt vært inne på

hvordan ære er knyttet særlig til kvinners atferd og hvordan dette har konsekvenser for familien og biraderiets anseelse. Ære og skam er begreper som i hovedsak er knyttet til kontroll av kvinners seksualitet. Men handlinger som innebærer ære eller skam, omfatter også mange andre områder av folks liv (Mandelbaum 1993). I norsk offentlig diskurs er ære et begrep som ofte benyttes i sammenheng med avvikende atferd i blant annet norsk-pakistanske familier. Særlig har mediene bidratt til en stereotypisering av handlingsmotive ved å bruke betegnelsen *æresdrap* om drap som foregår i familier eller mellom familier. Noen blir drept fordi de har krenket personer, familien eller fellesskapets ære. Siden ære blir brukt som forklaring på mange former for avvikende atferd, begynner begrepet å miste sin mening i offentlig diskurs. Ideer om ære kan forklare motiver bak handlinger i noen situasjoner, men de kan også fungere begrensende for en nyansert forståelse av begrepet for atferd og samhandling i norsk-pakistanske familier.

Wikan (2003) har vært opptatt av æresbegrepets konsekvenser for handlinger og diskuterer det i sin bok *For ærens skyld. Fadime til ettertanke*. Wikan beskriver begrepet ære som omstridt, og det tillegges ulike betydninger. Hun omtaler *ære* som kollektivets æreskodeks:

Ære handler om *rett* til respekt. Samfunnet har *plikt* til å yte personen respekt, gitt at reglene for æreskodeksen er overholdt. I motsatt fall mister personen ære. (Og andre går med i dragsuget, ettersom ære er kollektivt) (2003.:72).

Ære knyttes til praksis, og kollektivet (familie, nettverk osv.) vurderer og avgjør om reglene for æreskodeksen overholdes slik de bør (Wikan 2003.). Wikan (2003) avgrensner ære ved å knytte det til kollektivets bedømmelse av personer og familiers atferd. Das skisserer et skille mellom ære og verdighet/respekt (*honour* og *dignity*) og skriver:

The concept of honour implies that identity is essentially, or at least importantly, linked to institutional roles. The modern concept of dignity, by contrast, implies that identity is essentially independent of institutional roles (Berger et al. 1974 i Das1998:221).

En konklusjon som kan trekkes av dette er at familier med tradisjonelle hierarkier og autoritetsstrukturer vil være mer opptatt av ære enn for eksempel moderne familier med fleksible rolleutførelser.

Generasjonstilhørighet

I tillegg til kvinneperspektiv har jeg valgt å inkludere også et generasjonsperspektiv i denne avhandlingen. Men hva er en generasjon? Danielsen (1994) har diskutert *generasjon* som begrep og skiller mellom ulike forståelser av begrepet. Dette begrepet brukes om familiegenerasjon, historisk generasjon, kohort eller livsstadium (1994:9). Danielsen skriver at generasjoner blir formet i historiske hendelser, og generasjoner henter stoff til sine meninger fra de erfaringer perioden utrykker dem med (1994:11). Dette gir assosiasjoner til Rudies (2001) begrep for kulturelle generasjoner, som jeg har benyttet tidligere. Når jeg bruker begrepet generasjon dreier det seg om familiegenerasjon, men begrepet er også knyttet til historisk tid: vi omtaler norsk-pakistanske eldre som første generasjons innvandrere. Eldre mennesker som har vokst opp i Pakistan har noen felles erfaringer knyttet til en historisk epoke, der emigrasjon har vært en viktig avgjørelse i deres liv.

Jeg benytter begrepet for generasjon som tar utgangspunkt i kjernebetydningen av begrepet: de som følger etter hverandre i en prokreasjonsrekke eller foreldre/barn. Dette er «hovedpersonene» i familiene jeg omtaler, og som jeg avgrenser til å gjelde de to eldste generasjonene. Jeg skiller mellom «eldre og yngre kvinner» uten å gi dem kronologisk alder. Dette er fordi jeg ser relasjoner mellom dem som det interessante, og ikke nødvendigvis kronologisk alder. Den eldre generasjonen kan være alt fra 45 til 65, og den yngre mellom 25 og 40 år. I den offentlige diskursen blir de ofte omtalt som første og andre generasjons innvandrere. I denne sammenheng er innvandrere et upresist begrep. Når folk har bodd i Norge i 30–40 år, kan de ikke lenger betraktes som innvandrere. Deres barn, som er født her eller bodd store deler av sitt liv i Norge, vil jeg heller ikke beskrive som innvandrere. Det er imidlertid vanskelig å finne presise begreper for de ulike kategorier. Jeg velger å betegne dem pionergenerasjon og den neste generasjon.

Aldring handler om biologisk utvikling, men omfatter også kulturelle modeller for folks forventninger til aldring og alderdom. I antropologisk

litteratur er *alder* og *aldring* et tema som i senere år har fått en del oppmerksomhet. Fry (1999) presenterer en oversikt over tre faser av antropologiske studier om alder og aldring i en artikkel. Den første innhenting av etnografiske data om eldre er en statistisk undersøkelse av eldres status og behandling sett i sammenheng med økologi, økonomi, sosial og politisk organisasjon og religiøs tro. Den neste fasen omhandler aldring og modernisering (Cowgill og Holmes 1972), der eldre menneskers status settes i sammenheng med modernisering og marginalisering. Den tredje fasen utvider temaene og perspektivene, og antropologer teoretiserer alder med utgangspunkt i blant annet evolusjonistiske, sosiale og kulturelle perspektiver (Keith og Kertzer 1984).

Alle mennesker har et forhold til aldring og tid. Alder kan være knyttet til kronologisk tid, det er en konstruert markør som innebærer noen forventninger til atferd. Kronologisk alder har betydning i komplekse samfunn, der den definerer en del rettigheter og plikter i velferdssamfunnet. I samfunn der velferdstjenester er mangelfullt utbygd, er posisjoner i familien og generasjonstilhørighet vesentlig for folks sosiale liv. Fry skriver om disse to formene for organisering av sosialt liv:

Relative time and the work of kinship (reproduction) places each person in a fixed web of relationships. The language of generations is kinship. Every human society has generational principles that organize all or a part of social life. For small-scale, band, and tribal societies, generations and generational placement are primary mechanisms for organizing the life course (1999:278).

Hun skriver videre at «generational time and chronological time are two ways of conceptualizing age» (1999:281).

I norsk-pakistanske familier benyttes kronologisk alder parallelt med generasjonstilhørighet for å begrepsfeste «alder». Mange eldre som kommer fra landsbyer i Pakistan, har ikke fått registrert fødselsdatoen, og de kjenner derfor ikke sin kronologiske alder. De oppfatter seg som gamle når de blir besteforeldre. Folk fra byer i Pakistan kjenner sin fødselsdag, men også de knytter det å være gammel til generasjonstilhørighet. I en tidligere studie intervjuet jeg eldre fra ulike minoritetsetniske grupper. Jeg hadde avtale med en eldre kvinne fra Pakistan, som viste seg å være bortreist. Hennes datter

tilbød seg å bli intervjuet, for som hun sa: «Jeg er gammel, jeg er bestemor», og pekte på en liten gutt som krøp rundt på gulvet. Men fordi jeg spurte etter hennes kronologiske alder, hentet hun passet sitt. Passet viste at hun var 44 år. Kvinnen visste altså ikke antall år hun har levd, kronologisk alder er uten betydning for henne. Aldersbetegnelsen «gammel» er knyttet til generasjonstilhørighet.

Dette står i motsetning til den fascinasjonen for alder som vi finner i vesten og det norske samfunn. Antall år er omtrent alltid gjengitt når folks navn er nevnt i aviser og andre medier. Vi vet at kronologisk alder er en konstruksjon. Folks biologiske utvikling og aldring er svært forskjellig, selv om antall år de har levd, er lik. Viktige hendelser som brylluper og fødsler er heller ikke knyttet til kronologisk alder eller kohorter i samme grad som tidligere blant folk med etnisk norsk bakgrunn. Blant folk med pakistansk bakgrunn har kronologisk alder betydning for ekteskapsinngåelse. Det er særlig jenter som ikke bør være over en viss alder før det blir problematisk å finne «gode ektemenn». Menn derimot kan godt være noe eldre. Tilbudene blir færre jo eldre kvinnene er, valgmulighetene snevres inn, særlig i Pakistan.

Generasjonshierarkier

En viktig relasjon i familien er den mellom svigerdatter og svigermor. Dette er en hierarkisk relasjon, der svigermor vanligvis kan få stor makt over svigerdatteren. Svigerdatteren (eller svigerdøtrene) får ansvaret for arbeidsoppgaver i hjemmet, og sønnen får økonomisk ansvar. Den eldre kvinnens privilegium er å kunne være fri for arbeidsoppgaver, men etterse at de blir gjennomført. Hun kan bistå svigerdatteren med pass av barnebarn og husarbeid når hun selv ønsker det. Eldre menn trekker seg også tilbake fra arbeidsoppgaver, men har autoritet i forhold til yngre gjennom blant annet å gi råd til yngre familiemedlemmer i saker som omhandler familien.

Det eldre paret forventer å være det sosiale midtpunktet i storfamilien. Voksne barn som ikke bor sammen med dem, kommer på besøk med sine familier, gjerne hver dag hvis de bor i nærheten, eller hver helg hvis de bor et stykke unna. Eldre mennesker er sjelden alene. I den ideelle pakistanske familien får eldre den omsorgen de har behov for, sosialt og økonomisk. En felles husholdsøkonomi bidrar til bedre betingelser for økt materiell standard,

og fordeling av arbeidsoppgaver på flere hender gjør at arbeidsbyrder blir mindre. Dersom eldre blir hjelpeløse, er det ofte flere som kan bytte på å gi hjelp og støtte. Flergenerasjonsfamilien som bor i samme hushold representerer på mange måter det gode liv for eldre mennesker.

Familien gir styrke, og samholdet forbindes med verdighet og muligheter for økonomisk fremgang og sosial trygghet. Særlig i Pakistan der offentlig eldreomsorg er mangelfullt, er samholdet mellom generasjoner viktig. Plikten til å ta omsorg for de eldre kommer til uttrykk i både Koranen og gjennom pakistanske familietradisjoner. I en tradisjonell pakistansk familie har eldre familiemedlemmer rett til pleie og omsorg. For eldre mennesker er dette en selvfølge – et doksa. Når de bor i Norge, kan disse rettighetene revurderes og endres, det forhandles i større grad om rettigheter, og eldre mennesker må gjøre seg fortjent til omsorgstjenester i familien på samme måte som i norske familier. Forpliktelsene endres fra å være institusjonaliserte, slik de er i tradisjonelle pakistanske familier, til å omfatte flere valgmuligheter, men kanskje først og fremst for yngre generasjoner.

Norsk offentlig eldreomsorg er tilrettelagt slik at familiemedlemmer får hjelp til tyngre omsorgsoppgaver, og sykehjem og aldershjem gir pleie og omsorg til tungt pleietrengende. Dette bidrar til at yngre familiemedlemmer og eventuelle ektefeller får avlastning i omsorgsoppgaver. Det er ikke påkrevd at eldre og yngre bor sammen, selv om eldre mennesker er hjelpetrengende. Dette kan eldre med norsk-pakistansk bakgrunn oppleve som en trussel mot familiesamholdet. I tidligere intervjuer om Eldres behov for omsorgstjenester har jeg opplevd at norsk-pakistanske eldre ikke ønsker offentlige tjenester som hjemmehjelp eller sykehjem. Også i etnisk norske familier faller mye av omsorgsansvaret på familiemedlemmer, men norske eldre aksepterer i større grad å få hjelp fra det offentlige. De fleste etnisk norske eldre foretrekker det fremfor hjelp fra familiemedlemmer (Daatland og Herlofson 2004). I norsk-pakistanske familier derimot mener mange eldre at familien skal ha omsorgsansvaret for dem. Dette kan tolkes som engstelse for at familiesamholdet skal forvitte. Det kan også oppleves truende å få fremmede mennesker inn i hjemmet som ikke kjenner til vaner og tradisjoner som eldre med pakistansk bakgrunn har (Moen 2002b).

Relasjonen svigermor-svigerdatter er vesentlig for omsorgsansvaret i familien. I Pakistan er denne relasjonen spesielt viktig, fordi velferdstjenester er dårlig utbygd. I Norge, derimot, vil eldre få hjelp i vanskelige livssituasjoner gjennom offentlige tjenester. Likevel er eldre med pakistansk bakgrunn i Norge opptatt av hvem de får som svigerdatter, og hun bør komme fra Pakistan. Forventninger til familieomsorg som mange mener kvinner fra Pakistan bedre kan imøtekomme er én forklaring, men andre momenter kommer som nevnt også inn i bildet, blant annet tilhørighet i *kaste* og *biraderi*.

Familieroller er i endring, og privilegier og rettigheter som følger med å bli eldre trues av andre forventninger og krav fra yngre generasjoner. Eldre forventes å delta på andre måter i familien. Familiesamhold i familien synes fortsatt å være et ideal, og familie, kaster og biraderi representerer *symbolsk kapital* (Bourdieu 1994) der bytterelasjoner og fellesskap vil kunne transformeres til trygghet og omsorg, økt materiell standard og sosial mobilitet.

Transnasjonale byttekontrakter

Teorier om bytte og resiprositet har en lang faghistorisk tradisjon i sosialantropologi. Flere teoretikere har skrevet om gavebytte som et organiserende prinsipp for sosial integrasjon (Malinowski 1922; Sahlins 1972; Mauss 1954/1990; Weiner 1976; Appadurai 1986). Et av de viktigste bidragene til teorier om bytte er *Gaven* (Mauss 1954/1990), som er en bred komparativ analyse av byttesystemer og sosial organisasjon fra ulike steder. I *Gaven* fremhever Mauss (1954/1990) de forpliktelsene som følger med gavebytte. Gaven er i teorien frivillig, men i realiteten er det å gi og motta gaver obligatorisk i sosiale relasjoner. Det ligger forpliktelsene i både å gi, motta og gi tilbake gaver og tjenester.

Jeg har i innledningskapittelet nevnt to *bytterelasjoner* som fremstår som vesentlige for kontinuitet av samhold og fellesskap i familie- og slektskapsnettverk, og som jeg betegner *generasjonskontrakten* og *migrasjonskontrakten*. Generasjonskontrakt er som nevnt et begrep jeg har hentet fra aldersforskning, og henspeiler på omsorg og solidaritet mellom generasjoner. Migrasjonskontrakt er et begrep jeg har konstruert analogt til dette med utgangspunkt i mine data. Kontraktene kan analyseres som *kulturelle modeller* som kommer til uttrykk gjennom ulike praksiser og gjennom folks

tanker og følelser. Kulturelle modeller har motiverende kraft (D'Andrade 1995). De legger føringer for folks liv, og generasjonskontrakten forutsetter migrasjonskontrakten i sammenheng med forpliktelser som omfatter bytterelasjoner innen familien.

Om vi følger Mauss, kan ulike bytterelasjoner forstås som bidrag til at pakistanske nettverk holder sammen, de er limet i familien og slektskapsnettverket. De opprettholder og viderefører det sosiale nettverket og organiserer folks relasjoner i forhold til hverandre. Bytteformer fungerer ekskluderende og inkluderende. De fungerer inkluderende gjennom byttekontrakter som går over lengre tid og mellom personer som bor på to steder, i dette tilfellet Pakistan og Norge (og andre europeiske land). Bytterelasjonene bidrar til kontinuitet mellom folk med pakistansk bakgrunn i både tid (generasjoner) og rom (transnasjonal tilpasning). Migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten underbygger sosial integrasjon mellom familiedlemmer på tvers av nasjonale grenser. I en migrasjonskontekst får den økonomiske verdien av gaver spesiell betydning. Gaven kan bestå av penger eller materielle bruksgjenstander, og bidrar til familiens økonomi og materielle standard i hjemlandet.

Når jeg stiller spørsmål i norsk-pakistanske familier om hvilke forpliktelser som følger med gaver, får jeg til svar at det er ingen. Det er frivillig om folk vil gi noe tilbake og hvor mye de vil gi. Men praksis viser at folk gir og får gaver kontinuerlig, og de får gjerne litt mer enn de gir. Dette bidrar til at det etableres en bytterelasjon der en alltid skylder de andre noe, dersom relasjonen skal opprettholdes. I norsk-pakistanske familier i Norge har gaver, særlig i sammenheng med brylluper, etter hvert blitt en økende og betydelig utgift. Utvandrerne viser sin materielle vellykkethet gjennom store og kostbare brylluper. Bryllupene foregår ofte i hjemlandet, og det inviteres mange hundre gjester til middag i minst tre dager. Gavene til bruden omfatter blant annet kemis/shalwar. Hun kan få flere hundre av disse, som hun sannsynligvis aldri kommer til å bruke. Andre gaver er mer praktiske, som møbler, hvitevarer og utstyr til hjemmet. Penger og smykker er medgift. Kostbare brylluper og gaver er uttrykk for status og prestisje.

Praksisen gir assosiasjoner til det som i faglitteraturen betegnes som potlatch. Potlatch er en form for gavebytte som omfatter konkurranse i å gi

mest i form av blant annet fester. Vi finner denne tradisjonen først og fremst blant nordamerikanske indianere og i Polynesia. Mauss (1954/1990) omtaler potlatch som «total services of an agonistic type» (1954/1990:7), og skriver: «The obligation to give is the essence of the potlatch» (1954/1990:39). Men også forpliktelsen til å gi tilbake. Et gjennomgående trekk ved potlatch er at givere overgår hverandre med kostbare gaver og store fester. Det omfatter overflod, og dette gir prestisje. Når jeg mener pakistanske brylluper gir assosiasjoner til potlatch, tenker jeg på hvordan overfloden av gaver og gjester er markører for emigranters vellykkete tilpasning i Norge. Jeg har møtt familier som må ta opp lån for å kunne følge med i konkurransen om vellykkethet som kommer til uttrykk gjennom kostbare brylluper.

Utvandrerne sender penger og gaver til slektninger i Pakistan. De bygger hus i Pakistan som foreldre og slektninger kan benytte. De arrangerer ekteskap fortrinnsvis mellom egne barn og nieser eller nevøer som bor i Norge og Pakistan. Uansett hvor lave inntekter folk har i Norge, er det forventninger til at de bidrar økonomisk til familiemedlemmer i hjemlandet, enten de i hjemlandet trenger det eller ikke. Når folk reiser på besøk til Pakistan, forventes det at de har med gaver til familiemedlemmer og slektninger. Dette kan i noen tilfeller være et hinder for å reise til Pakistan så ofte en ønsker, fordi dyre gaver kommer i tillegg til hva selve reisen koster. For noen er forpliktelsene en byrde, for andre er de en glede, alt avhengig av muligheter for å følge opp forventninger som er innebygd i relasjoner. Gaver og pengestøtte kan gå på bekostning av det familien trenger for å ha en god nok materiell standard i Norge.

Samhold og fellesskap opprettholdes av blant annet ulike former for bytterelasjoner.

Resiprositet er uttrykt på en rekke måter. Det ligger til grunn for gjensidig hjelp mellom hushold. Det er eksplisitt og rituelt uttrykt i et system av gavebytte kalt *lena-dena* (som betyr ta-gi). Uttrykk for bytte involverer slektninger i biraderi, venner og naboer, de reflekterer både slektskapsrelasjoner og «brorskapsolidaritet» mellom slektninger og andre (Shaw 2000).

I generasjonskontrakten ligger det forventninger til gjensidighet i omsorgsrelasjoner, og migrasjonskontrakten vedlikeholder gjensidighet i transnasjonale familierelasjoner. Kontinuitet i kulturelle og religiøse tradi-

sjoner og verdier ivaretas best når folk deltar i familiens praksisfellesskap og i andre norsk-pakistanske fellesskap. Her blir Shores (1996) begrep *foundational schema* (dominant skjema) et nyttig redskap for å forstå ideen om familiesamhold. Shore definerer *foundational schema* som:

... the general and abstract forms (...), reserving the term «model» for the particular and more concrete instantiations of those schemas. Foundational schemas organize or link up a 'family' of related models. Obviously, the difference between a model and a foundational schema is relative rather than intrinsic or absolute» (1996:53).

Dominant skjema for familiesamhold utgjør, om vi følger Shore, en idè om samhold som er overordnet og innbefatter mer spesifikke kulturelle modeller. Jeg kommer tilbake til dette i neste kapittel.

Migrasjonskontrakten omfatter altså forpliktelse overfor dem som ikke forlater hjemlandet. De første utvandrerne reiste til Norge for å tjene penger for å bedre materiell standard for familien i Pakistan. Da «innvandringsstopp» ble innført i 1975 (Kommunal- og regionaldepartementet 2003-2004), ble det nødvendig for mange å velge mellom å bli i Norge eller å reise tilbake. Bedre økonomiske muligheter har bidratt til at de fleste som opprinnelig kom fra Pakistan, bosatte seg her. Forpliktelsene til å sende penger hjem ble en permanent forventning. Neste skritt i migrasjonskontrakten innebærer forventninger om ekteskap med noen som fortsatt bor i Pakistan. Ekteskap kan bidra til at sosiale posisjoner opprettholdes eller styrkes, og kontakten til hjemlandet videreføres og fornyes. Sanksjoner for ikke å overholde disse to forpliktelser kan føre til utestenging fra familien i Norge og Pakistan og opplevelse av å svikte ved ikke å ha levd opp til kontrakten. Gjenytelsen for å ha fulgt opp migrasjonskontrakten er muligheten for å opprettholde transnasjonal eller translokal tilpasning, som mange norsk-pakistanske familier i Norge ønsker og også har.

For eldre mennesker kan det oppleves som en forsikring og muligheter for en god alderdom å fortsatt ha familienettverk i Pakistan, noen de kan reise «hjem» til. Dette tydeliggjøres ved at eldre etter hvert som de blir pensjonert, søker seg tilbake til hjemsteder i Pakistan for der å sikre seg en omsorg i alderdommen som er mer i samsvar med hvordan de ønsker å ha det. Mange ser en alderdom i Norge som et vanskelig alternativ, særlig

dersom de må flytte ut av familien (Moen 2002a). Men også den yngre generasjonen ønsker kontakt med sine foreldres hjemsteder i Pakistan. Dette viser seg ved at yngre velger å bo noen år i Pakistan med sine barn, eller de reiser på ferie til Pakistan så ofte de har mulighet.

Generasjonskontrakten inneholder flere moralske forpliktelser, og den har blitt transnasjonal. Den omfatter omsorgsansvar for eldre familiemedlemmer som bor i hjemlandet, og omsorg for eldre som bor i Norge. Pionergenerasjonen har som regel hatt sine eldre familiemedlemmer i hjemlandet, avbrutt av kortere besøk i Norge. Enkelte familier har fått innvilget familiegjennforening for en eldre mor eller far i Norge. Den neste generasjonen har eller kan komme til å få ansvar for omsorgen for eldre foreldre eller svigerforeldre som bor i Norge. Det praktiske omsorgsansvaret for gamle foreldre eller svigerforeldre i Pakistan etterleves ved å sende penger, gaver og hjemreiser, dersom familiemedlemmer blir alvorlig syke.

Omsorgsforpliktelser for eldre understøttes av religiøse påbud. Eldre har en sterk posisjon i islam, og forventninger til omsorg for gamle foreldre har en solid forankring i den pakistanske familien. I moskeen er det en prekestol – en minbar – som vanligvis har tre trappetrinn. De tre trappetrinnene symboliserer ulike påbud. Det andre trinnet er en påminnelse om eldres rettigheter i islam: «Den som har gamle foreldre og ikke hjelper dem, eller den som unnlater å vise respekt for foreldre, lærere og eldre, når ikke paradiset» står det i en hadith (Vogt 2000). «Hadithen» som understreker dette kravet viser til strenge sanksjoner overfor folk som ikke etterlever idealene. Mange eldre mennesker jeg har snakket med forventer at deres familier påtar seg pleie og omsorg for dem. Eldre mennesker som bor sammen med ektefeller i Norge, bor uten sine barn så lenge de kan klare hverdagen på egen hånd. Men flere sier at dersom de blir hjelpeløse og ikke klarer seg selv, kommer de til å flytte sammen med sine barn (Moen 2002a).

Et alternativ til at sønnen og svigerdatteren flytter inn til sønnens foreldre, er at de eldre flytter rundt til sine sønner og døtres familier. I Norge har jeg besøkt familier hvor eldre mennesker flytter inn til sine voksne barn, eller en gammel mor eller far, flytter rundt til sine sønner og døtre. På denne måten deler familiemedlemmer på omsorgen for sine foreldre/svigerforeldre. Dette er særlig en løsning når eldre må flytte fra Pakistan, fordi ingen kan ta

omsorg for dem på hjemstedet. Men det er også en løsning for eldre som ikke kan bo alene i Norge. Videre er hjemreiser en måte å fordele omsorg på. Med pensjoner eller uføretrygd kan eldre bo lengre perioder hos familiemedlemmer i Pakistan.

Generasjonskontrakten omfatter mer enn eldre menneskers behov for hjelp fra sine barn. Arrangerte ekteskap kan også tolkes som en type generasjonskontrakt. Det er en kontrakt mellom familier, der sønner og døtre inngår i bytterelasjoner. For mange er det attraktivt å bosette seg i Norge, og familien i hjemlandet forventer at familien i Norge sørger for ekteskap med ektefeller fra Pakistan. Mange eldre mennesker i Norge ønsker svigerdøtre fra Pakistan som opprettholder familietradisjoner. Migrasjonskontrakten bidrar til at relasjoner får kontinuitet også gjennom neste generasjons ekteskap og gaver og tjenester.

Oppsummering

Jeg har beskrevet noen trekk ved sosial organisering som omfatter klasse, kaste og slektskap og hvordan dette viser seg i praksis. Dobbel klassetilhørighet kommer til uttrykk ved at folk kan tilhøre en klasse i Pakistan og en annen i Norge. Kastetilhørighet og slektskap har vanligvis betydning for ekteskapsinngåelse, men praksis i norsk-pakistanske familier viser til ulike oppfatninger om betydningen av kaster og biraderi. Unge mennesker begynner å sette spørsmålsteget ved kastetilhørighet i valg av ekteskapspartner.

Fortsatt er ekteskap mellom kvinner og menn fra Pakistan og Norge vanlig. Men migrasjonen har ført til endringer i bosettingsmønsteret mellom generasjoner fra å være virilokalt til også å omfatte uxorilokale hushold. Uxorilokalt bosetting fungerer som en praktisk løsning på blant annet manglende økonomiske muligheter for menn som kommer fra Pakistan.

Kjedemigrasjon fra Pakistan har sitt utspring i familie- og slektskapsnettverk. Tilhørighet i norsk-pakistanske fellesskap i Norge er derfor knyttet til bestemte steder i Punjab. Familie- og slektskapstilknytning fortsetter å ha betydning for translokal tilhørighet og ekteskapsinngåelser. Jeg har valgt å benytte begrepene generasjonskontrakt og migrasjonskontrakt for forpliktelser som er knyttet til bytterelasjoner, der omsorg, ekteskapsinngåelse,

gaver og tjenester inngår. Bytterelasjonene binder familie- og slektskapsnettverk sammen og er en av forutsetningene for kontakten til Pakistan. Generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten ser jeg som vesentlige for samhold, men endringer av ideer og praksis både mellom generasjoner og innenfor generasjoner gjør at kontraktene utsettes for press.

I neste kapittel går jeg nærmere inn på enkelte kulturelle modeller for bytterelasjoner, som jeg mener har særlig betydning for å opprettholde og videreføre relasjoner mellom generasjoner og slektninger i Pakistan og Norge.

4 Kulturelle kunnskaper og sosiale erfaringer

Innledning

Generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten omfatter forpliktelser mellom generasjoner, og mellom folk som ble igjen på hjemsteder i Pakistan og de som reiste ut for å tjene penger. Kulturelle modeller for bytte av ekte-skapspartnere, gaver og tjenester og omsorg ser jeg som vesentlige for forestillinger om gjensidighet og samhold innen familien og slektskaps-nettverk i Norge og Pakistan. Jeg forstår dem som trekk i organiseringen av transnasjonale norsk-pakistanske familie- og slektskapsrelasjoner og forventninger til kvinners forpliktelser i familien.

For å forstå hvordan kulturelle kunnskaper og sosiale erfaringer kommer til uttrykk i norsk-pakistanske fellesskap, benytter jeg begreper hentet fra bytteteori og kognitiv antropologi. I forrige kapittel har jeg presentert hvordan bytterelasjoner inngår i sosial organisering av norsk-pakistanske fellesskap. I dette kapitlet velger jeg ut enkelte begreper innen kognitiv antropologi som jeg mener har relevans for å forstå betydningen av familiesamhold og sosiale fellesskap. Shores (1996) begreper dominant skjema (*foundational schema*) og kulturelle modeller synes nyttige i denne sammenheng. Familiesamhold vil jeg beskrive som et dominant skjema, og overordnet kulturelle modeller som generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten.

Meningskonstruksjoner og kulturelle modeller

Jeg skal først kort presentere enkelte nyere bidrag til kognitiv antropologi som kan ha betydning for min forståelse av relasjoner i norsk-pakistanske familier. Enkelte begreper innen kognitiv antropologi kan benyttes for å forstå migrasjonsprosesser og transnasjonale tilpasninger, der endring og variasjon er det sentrale. Meningskonstruksjoner er knyttet til kollektive verdier i folks omgivelser, men de har også individuelle eller idiosynkratiske

trekk. Det er «det indre liv» som fordrer et utvidet perspektiv på kulturell forståelse, og det er i denne sammenheng at kognitive perspektiver kan vise seg å være nyttige.

Kulturell mening synliggjøres gjennom folks praksis. Men kulturell innsikt innebærer også å forstå hva som legger føringer på folks handlinger og atferd, og hvorfor de gjør det de gjør. D'Andrade (1992) fremhever et slikt perspektiv når han skriver:

...to understand people one needs to understand what leads them to act as they do, and to understand what leads them to act as they do one needs to know their goals, and to understand their goals one must understand their overall interpretive system, part of which constitutes and interrelates these goals, and to understand their interpretive system – their schemas – one must understand something about the hierarchical relations among these schemas. (D'Andrade 1992.:31).

I senere år har kognitive antropologer utvidet sin forståelse av kognitive strukturer for mentale prosesser som mening, kroppsliggjøring av kunnskap og tenkemåter grunnlagt på folks erfaringer og sanseopplevelser. Praksis i hverdagslivet omfatter vaner og rutiner. I en migrasjonskontekst får folk anledning til å reflektere over forskjeller mellom «de andre» og seg selv. Individuelle erfaringer og nye kunnskaper bidrar til variasjon i tilpasninger. Bloch (1998) presenterer et fruktbart perspektiv når han understreker at i kollektive modeller inngår individuelle trekk, som bidrar til variasjon og mangfold i folks atferd innenfor ulike kontekster. Han er opptatt av hvordan vi tilegner oss kulturell kunnskap, og hvordan kulturell spesifikk kunnskap blir produsert ut fra universelle forutsetninger. Han understreker betydningen av ikke-verbal læring, det vil si læring gjennom etterligning og forsøksvis deltakelse. Språk er ikke av enestående betydning for begreps-tenking, det synes å spille en overraskende liten rolle for overføring av kunnskap, skriver Bloch. Mentale modeller er bare delvis lingvistiske, de omfatter også visuelle forestillinger, sanselig kognisjon, lært praksis, evaluering, følelsesmessig hukommelse og minner (Bloch 1998). Kulturell kunnskap tilegnes gjennom praksis og kroppslige eller sanselige erfaringer.

Bloch (1998) er en av dem som mener kognitiv vitenskap kan bidra til å utvide antropologers forståelse av hvordan vi tilegner oss kulturell kunnskap.

Kognitiv vitenskap kan si noe om læring, hukommelse og gjenkjennelse (*retrieval*). Han definerer kultur som det som er nødvendig å kunne for å fungere rimelig effektivt i spesifikke menneskelige omgivelser. For å klare dette må folk ha tilegnet seg kunnskap, enten gjennom utvikling av våre iboende (medfødte) potensialer eller fra eksterne kilder, eller fra kombinasjonen av begge. For det andre må kunnskapen som er ervervet, bli lagret på en måte som gjør den relativt enkelt tilgjengelig når den er nødvendig (Bloch 1998).

D'Andrade (1995) antyder en videre utvikling der kulturelle skjemaer knyttes til *handling*. Vesentlige temaer er følelser og motivasjon, sett i sammenheng med internalisering og sosialisering. D'Andrade skriver:

(...) there is a growing involvement in issues concerned with the way cognitive structure is related to the physical structure of artifacts and the behavioural structure of groups. The overall view is one in which culture is seen to be particular, socially distributed, variably internalized, and variably embodied in external forms. (1995:248).

Altså et fokus bort fra universelle mentale modeller «fra halsen og opp»⁹ til større bredde og inntak til hvordan tanke og handling henger sammen, og hvordan avgrensede omgivelser (tid og sted) påvirker utviklingen av kognitive strukturer.

Shore, Bloch og D'Andrade er blant representantene for nyere teoretiske retninger innen kognitiv vitenskap. De ser kognitive antropologiske perspektiver som inntak til å forstå hvordan folks tankeprosesser etableres og fungerer i ulike kontekster. Alle oppfatter sinnet som grunnleggende kroppsliggjort. Gjennom kroppslig erfaring og praksis utvikles mentale/kulturelle modeller for hvordan vi kan fungere best mulig i våre sosiale omgivelser.

Kulturelle modeller og migrasjon

Med utgangspunkt i mitt materiale ser jeg at Shore og D'Andrades begreper for organisering av kunnskaper og erfaringer kan være nyttige. Men det var Blochs (1998) beskrivelser av modeller for sosial organisasjon av et samfunn

⁹ Kritikere har hevdet at tidligere kognitiv antropologi har dreid seg om «culture from the neck up» (D'Andrade 1995)

på Madagaskar som inspirerte meg til å lete etter mentale/kulturelle modeller i mitt materiale. Bloch tar utgangspunkt i fem mentale modeller for hvordan en folkegruppe, Zafimaniry, konseptualiserer sitt samfunn, og hvordan dette oppleves som karakteristisk for denne folkegruppens virkelighetsoppfatning. Modellene er sammenvevd og utgjør en basis for sosial organisasjon:

- the mental model of what people are like and how they mature,
- the mental model of the differences and similarities between women and men,
- the mental model of what a good marriage is like,
- the mental model of what trees and wood are like, model of what houses are like» (1998:27).

Jeg skal ikke gå nærmere inn på innholdet i disse modellene. De er ment som en illustrasjon av hvordan Bloch tenker omkring mentale modeller som grunnlag for konseptualisering av sosial organisasjon. Modellene fikk meg til å stille spørsmål om hvilke mentale modeller som har betydning for relasjoner mellom folk med norsk-pakistansk bakgrunn. Med utgangspunkt i tenking omkring modeller har jeg søkt å forstå enkelte trekk i norsk-pakistansk hverdagsliv som jeg kategoriserer som kulturelle modeller. Blochs modeller er konstruksjoner av hvordan folk ordner verden mentalt, og han tar utgangspunkt i antatte universelle modeller. Jeg så nytten av å benytte mentale/kulturelle modeller som analytisk redskap for å forstå variasjon og endring i folks tilpasninger. Særlig kan Shores perspektiver anvendes for å belyse folks forestillinger og praksis i en transnasjonal kontekst. Et slikt perspektiv kan vise hvordan folk endrer og rekonstruerer kulturelle modeller med utgangspunkt i Pakistan og nye kunnskaper og erfaringer i det norske samfunn.

Cultural models are born, transformed through use, and eventually die out. Their continued existence is contingent, negotiated through endless social exchanges. Such shared models are a community's conventional resources for meaning making. To gain motivational force in a community, these models must be reinscribed in each generation in the minds of its members. In this way conventional models become a personal cognitive resource for individuals, skriver Shore (1996:47).

Vi skal videre i avhandlingen se hvordan folk forhandler i bytterelasjoner, og hvordan forpliktelser og forventninger overføres til neste generasjon. Det som også blir tydelig er alle de personlige modellene som folk utvikler og som avviker mer eller mindre fra institusjonaliserte modeller i norsk-pakistanske fellesskap. Det er her potensiale for endring og variasjon synliggjøres.

Jeg skal gi en kort presentasjon av enkelte av Shores (1996) begreper som jeg kommer til å benytte. Shore forsøker å redde kulturbegrepet fra en post-strukturalistisk utvanning ved å knytte sammenhenger mellom subjektet og ideer om kultur. For Shore er kultur et kunnskapssystem, og han mener at kultur er født to ganger – utenfra og inn og innenfra og ut (*twice-born – outside-in* og *inside-out*). Kultur befinner seg både på et kognitivt og sosialt nivå, den er forankret både i det offentlige rom og i sinnet. Kulturelle modeller er redskaper for å skape sammenhenger mellom det indre og ytre, eller det sosiale og kognitive, og de er meningsskapende. De lager orden i komplekse, varierte og «stykkevis» informasjon som folk får, og konstrueres ut fra diskurs og kollektiv og individuell praksis. Det er kunnskaper vi trenger for å fungere effektivt i samfunnet (Bloch 1998).

Shore (1996) beskrivelse av kognitive modeller kan oppsummeres på følgende måte: Kulturelle modeller er mentale modeller som er basert på sosialt begrensede erfaringer - sosiale normer begrenser personlige valg. Han skiller mellom kulturelle modeller som er institusjonaliserte, personlige eller konvensjonelle modeller. Institusjonaliserte modeller er sosiale og offentlige modeller som former for hilsing, organisering av hus, offentlig rom osv. Personlige mentale modeller er idiosynkratiske, de kan avvike fra institusjonaliserte modeller. De behøver ikke være kulturelle modeller - det kan for eksempel dreie seg om hvilken vei en rutinemessig kjører til jobben. Konvensjonelle modeller utgår fra institusjonaliserte modeller, og dette er modeller som er delt med et fellesskap (*community*). De samsvarer i stor grad med institusjonaliserte modeller, og er eksternalisert som felles institusjoner, og internaliseres individuelt. Folk kan ha modeller som er mer eller mindre personlige og konvensjonelle. Når mentale modeller er direkte overføring fra det offentlige – eller fra institusjonaliserte modeller, har personer en høyst konvensjonell modell. *Foundational schema* (dominant skjema) organiserer

og binder sammen «familier» av beslektede modeller. Et sett kulturelle modeller deler et felles generelt skjema. Modeller som er omfattet av et dominant skjema, har en spesiell status i en *community*, ved at de bidrar til at folk føler at de bor i en verden der de har kulturelt typiske praksiser og et felles virkelighetssyn. Shores kulturelle modeller kan plasseres langs et kontinuum, der personlige modeller deles av noen få og dominant skjema deles av mange.

Shore skiller altså mellom skjema og modeller, der skjemaer befinner seg på et høyere abstraksjonsnivå enn kulturelle modeller. For meg har det vært nyttig å tenke ut fra Shores beskrivelser av modeller på et høyere abstraksjonsnivå. Jeg har konstruert enkelte modeller som jeg mener har kulturell mening av særlig betydning for kvinner og familier, og ved hjelp av dem forsøkt å forstå noen prosesser for tilpasninger som utspiller seg i norsk-pakistansk hverdagsliv. Tradisjoner og vaner fordrer en viss grad av transformasjon for å bli relevante i en ny sammenheng. I en rekontekstualisering som en migrasjonsprosess innebærer, endres ritualer og vaner. Men behov og muligheter for endring vil variere alt etter hvor kreative og fleksible eller konvensjonelle familiene er i forhold til tradisjoner og vaner brakt med fra Pakistan, og muligheter for tilpasning i det norske samfunn.

Kunnskaper som folk har tilegnet seg i barndom og ungdom før de flyttet til Norge, kan for noen være vanskelige å endre. Muligheter for deltakelse i og forståelse av det norske samfunn utenfor familiesfæren vil påvirke folks muligheter for rekontekstualisering av kulturell kunnskap. Eldre mennesker kan for eksempel ha vansker med å innhente kunnskaper om samfunnet på grunn av fysiske barrierer, eller fordi de ikke deltar i arbeidslivet lenger. Min erfaring fra intervjuer med pakistanske eldre tilsier at «pakistansk kultur» tillegges stor betydning i folks liv, og får kanskje fornyet betydning i alderdommen. En pakistansk eldre mann uttaler: «Vi pakistanske forandrer oss aldri» (Moen 2002). En vil videre kunne finne variert fordeling av kunnskaper og motivasjon for deltakelse i det norske samfunn mellom generasjoner og mellom personer i familier. Sosialisering i Pakistan og i Norge kan bidra til ulikheter mellom eldre og yngre i familien, og mellom kvinner og menn. De tilhører kulturelle generasjoner med ulike sosialiseringshistorier (Rudie 2001).

Ideer om samholdet (dominant skjema) i familien kan beskrives gjennom et sett av parallelle kulturelle modeller som inngår i dette skjemaet (Shore 1996). Det er kulturelle modeller som motiverer eller legger føringer på hvordan folk handler og samhandler. I møte med virkeligheter som ikke er tilpasset folks institusjonaliserte modeller, må modellene endres for å bli funksjonelle i nye kontekster. Det er behov for kontramodeller (Shore 1996). Shore (1996) postulerer mentale modeller som er delvis basert på hukommelse og delvis på oppfinnsomhet. Norsk-pakistanske kvinner jeg har hatt kontakt med, konstruerer kontramodeller eller personlige modeller som skaper endringer. Ideer om familiesamhold og kvinnefellesskap med utspring i for eksempel kjønnssegregering er både stabile og i endring.

Strauss & Quinn (1994) etterlyser en forståelse av «privat initiativ» i endringsprosesser, og foreslår å bringe «the knowing subject back into social process» (1994:295). Dette er en påminnelse om at enkeltindivider kan få innflytelse på endringsprosesser i blant annet etniske nettverk, for eksempel gjennom posisjoner som «mellommenn» mellom minoritetsetniske grupper og majoritetssamfunnet (Danielsen 2003).

D'Andrade og Strauss (1992) setter søkelys på hvordan kulturelle modeller påvirker våre bevisste og ubevisste valg og våre behov. De mener at motiver er innebygd i kulturelle modeller. Kulturelle modeller og motivasjon kan vi studere ved å stille spørsmål om hvordan folk rangerer sine målsettinger eller målrelaterte skjemaer (1992:3). Kulturelle modeller har *motiverende kraft*, de inneholder målsettinger for handling, målene er nedlagt i kulturelle modeller (D'Andrade 1992).

Ovennevnte forfattere er samstemte i at læring av kulturelle kunnskaper og utvikling av kognitive modeller skjer gjennom sanselige og kroppsliggjorte erfaringer. Kropp og sinn henger sammen og påvirker hverandre gjensidig. De er videre enige i at mye av den kunnskapen vi trenger for å fungere på en effektiv måte i våre omgivelser, er ubevisst og ikke-verbalisert. Forfatterne presenterer ulike begreper som mentale modeller, kulturelle modeller, prototyper, skjemaer, metaforer osv. som synes å være ulike betegnelser for de samme kognitive prosesser.

Kulturelle modeller for bytte

Jeg har presentert noen teorier om bytte og kulturelle modeller som ramme for videre analyse. Kulturelle modeller har motiverende kraft for hva som gir anerkjennelse og respekt, og påvirker derved muligheter for tilhørighet og fellesskap. Anerkjennelse i form av hjelp og støtte, inkludering og sosial tilhørighet i pakistanske nettverk er gevinsten, dersom en oppnår vellykkede bytterelasjoner for ekteskap, gaver og omsorg. Å falle utenfor kan gi et vanskelig liv, spesielt når en bosetter seg utenfor sitt opprinnelige hjemland. Yngre som ikke sørger for sine eldre foreldre, risikerer å tape anerkjennelse i sitt sosiale nettverk. De får et dårlig rykte. Unge mennesker som velger ektefelle som ikke er godtatt av familien, kan bli utstøtt og nektet omgang med sine familiemedlemmer. Valgmuligheter for «gode ektefeller» kan også begrenses for andre familiemedlemmer, dersom et av familiemedlemmene ikke aksepterer tradisjonell ekteskapsinngåelse. Kontakten med familiemedlemmer i Pakistan kan opphøre, dersom familien i Norge ikke sørger for gaver og tjenester. Folk kan risikere å utsettes for gruppepress og sanksjoner, dersom de ikke følger tradisjoner og normer i miljøer.

Jeg skal i det følgende tydeliggjøre hvordan kulturelle modeller og bytterelasjoner kommer til uttrykk i praksis. *Utsatt bytte* og *balansert bytte* er former for gjensidige forpliktelser om ytelser og gjenytelser som forekommer i norsk-pakistanske familienettverk. Bytteformene fungerer som livsforsikring både i nåtid og fremtid. Kunnskaper om bytte av sosiale forpliktelser (moralsk, praktisk og materielt) sammenfiltres og konstituerer konseptualiseringen av samhold i tid og rom. Jeg har valgt ut tre kulturelle modeller for bytte som jeg ser som spesielt viktige for sosial organisering av familie- og slektskapsnettverk.

Kulturell modell for bytte av ekteskapspartnere

Jeg har tidligere vært inne på ideelle forventninger til hvordan ekteskap arrangeres, og hvordan dette er knyttet til slektskapsnettverk. Et eksempel kan vise hvordan dette kommer til uttrykk i praksis. Lailas bestefar og hans bror lovet hverandre at en sønn og en datter skulle giftes med hverandre. De forlovet barna bort mens de var små. Men bestefarens datter ville gifte seg med en annen. Dermed skyldte bestefaren broren et giftermål. Hans andre

døtre var ikke aktuelle. Seksten år gammel kom Laila til Pakistan for første gang. Hun ble spurt av sin bestefar om hun ville gifte seg med den yngste sønnen til bestefarens bror. Hun hadde aldri møtt ham tidligere. Hun visste at hun måtte gifte seg med en som ble bestemt for henne, og hun tenkte derfor at hun like gjerne kunne akseptere han.

Bestefaren fortalte henne historien om hvorfor han skyldte sin bror et ekteskap. Lailas mor ønsket ikke å gifte seg med sønn av bestefarens bror, og dermed ble hennes bestefar skyldig en ekteskapspartner til sin bror. Hun forsto hvor viktig dette var for bestefaren og familien, så hun aksepterte dette. Dermed gjenopprettet hun familens ære, sin bestefars og familiens. Hun ble gift 18 år gammel med en mann som var en del eldre enn henne. I dag bor Laila på Furuset med ektemann og fire barn. Nå får Lailas respekt fra sine slektninger som er rundt henne. Hun forteller at når hun blir syk, er det alltid mange familiemedlemmer som kommer for å hjelpe og se til henne i Oslo. Hun har hele tiden mange rundt seg som vil hjelpe henne, som følge av den anerkjennelse hun har oppnådd ved å imøtekomme sin bestefars ønske.

Det tok mange år før tilliten mellom brødrenes familier var gjenopprettet, og derved også respekten for bestefarens familie. Laila hadde muligheter for å si nei til ekteskapet, men det ville sannsynligvis ført til negative sanksjoner fra familien. Hun ville ikke oppnådd den anerkjennelse hun i dag har, og som gjør at hun blir møtt med respekt fra sitt sosiale nettverk i både Pakistan og Norge. Den anerkjennelse hun har oppnådd kan hun konvertere til hjelp og støtte fra et tett sosialt nettverk av venner og familie. Hun opplever seg ikke som tvangsgiftet, og har frihet til å innrette arbeidsliv og dagligliv som hun ønsker det, men innenfor grenser av forpliktelser i forhold til ektemann og barn.

Eksemplet viser at gjensidige forpliktelser i sammenheng med bytte av ekteskapspartnere kan gå over flere generasjoner, altså et utsatt bytte. Det kan stilles spørsmål om ikke Lailas argument for å gifte seg med en som hennes bestefar valgte er en post hoc rasjonalisering (Bloch 1998). Laila er fornøyd med ekteskapet sitt. Dersom hun ikke hadde trivdes med ektemannen og levd et miserabelt liv, ville hun kanskje forsøkt å endre sin kulturelle modell for ekteskapsinngåelse.

Innlærte modeller behøver ikke være «riktige» eller «gale», men de kan være uhensiktsmessige i nye sammenhenger. Det er nødvendig med endringer for at de kan bli funksjonelle i en ny tid og på et nytt sted. Når Laila forteller sin historie til unge norsk-pakistanske jenter som et eksempel på kollektivt ansvar og forsvar for tradisjoner, mener de at hun har vært utsatt for tvangsekteskap. Dette viser at de yngre kvinnene har endret kulturelle modeller for ekteskapsinngåelse, der kollektivt ansvar for familiens ære ikke har samme relevans. Laila høster ikke anerkjennelse fra dem for sitt syn på forpliktelser, selv om mange yngre kvinner med norsk-pakistansk bakgrunn aksepterer arrangerte ekteskap. Her kan det være forskjeller i Lailas og de yngre norsk-pakistanske kvinnenes sosialiseringshistorier. De tilhører ulike generasjoner, og selv om de unge kvinnene aksepterer arrangerte ekteskap, er de motstandere av hvordan Lailas arrangerte ekteskap kom i stand. De unge definerer det som tvangsekteskap og aksepterer ikke kollektivets forpliktelser slik det her kommer til uttrykk. Dette kan tolkes som at forpliktelser overfor familie og slektningers forventninger til ekteskapsinngåelse ikke blir imøtekommet slik det har blitt tidligere. Den kulturelle modellen for arrangerte ekteskap er stabil, men elementer i modellen er endret.

Kulturell modell for bytte av gaver og tjenester

Betydningen av bytte av gaver og tjenester kommer til uttrykk i mange sammenhenger, enten det dreier seg om små eller store ritualer (Rudie 1994:169), ulike typer kontrakter eller fellesskap. Det kan dreie seg om bytte av gaver til brylluper, pengestøtte til gamle foreldre i hjemlandet eller tjenester. Bytteforhold foregår ofte innenfor sosiale nettverk av familie, biraderi og kaste, men venner kan også inkluderes i byttefellesskapet. Mye ansvar faller på kvinner i å opprettholde relasjoner, og kjøp av gaver er ofte deres oppgave. Særlig når det skal arrangeres bryllup, går det mye tid med til å kjøpe gaver til egne familiemedlemmer og fremtidig svigerfamilie.

Jeg stiller spørsmål om bytte av gaver til Benazir (en eldre kvinne som vi har møtt i forrige kapittel, og som vi skal bli nærmere kjent med i kapittel 7), og hun forteller:

Jeg gir gaver. Jeg gir stoffer og øreringer. Jeg gir gaver til familien og til venner her i Norge. Jeg har veldig mange venner i Norge. Jeg gir gaver

når jeg besøker noen, til brylluper, og første gang når jeg besøker en families hjem. Jeg gir gaver til mine søstere og mor i Pakistan når jeg reiser dit, for det meste stoffer. Og jeg sender penger. Men gaver er ikke viktig. Det skjer ingenting hvis du ikke gir gaver. Ingen blir sinte. Det er ikke noe en må gjøre. Når jeg drar til Pakistan er mine søstere, mine brødre og min mor veldig glade for å se meg. De tenker ikke på gaver, men de gir meg gaver».

Jeg bemerker at jeg har inntrykk av at i Pakistan gir man gaver hele tiden. Hun ler, og bekrefter dette, og legger til at det samme gjøres blant pakistanere i Norge.

Jeg har en engelsk svigersøster som bor i Norge, og jeg gir gaver til henne også og hun gir gaver til meg. Jeg gir alltid gaver når jeg besøker noen, også til nære familiemedlemmer. Når vi har fester, så tar vi med oss mat. Noen ganger når vi går til nære venner uten å ringe, tar vi med oss mat. Vi tar med middag når vi kommer overraskende, forteller Benazir.

Hennes niese serverer oss te, og har også laget somosa (butterdeig med kjøttdeig). Hun understreker imidlertid at alle deler på arbeidet i huset:

Min datter hjelper meg, og noen ganger hjelper også mine sønner til. Alle jobber. Jeg har ingen barnebarn. Men når jeg får barnebarn vil jeg ta meg av dem. Hvis min svigerdatter vil jobbe, skal jeg passe på barnebarna. Det kan bli slitsomme dager, sier hun og ler.

Før jeg går finner hun frem en kemis/shalwar som hun ber niesen å stryke. Den får jeg med meg som gave. Jeg spør om jeg nå er inkludert i *lena-dena* systemet, og hun ler og svarer: «Ja». *Lena-dena* systemet er som nevnt en betegnelse for en form for gavebytte (Shaw 2000). Forventninger til gaver synes å høre med i enhver relasjon som folk ønsker skal vare. Benazir uttrykker at det ikke er forpliktelser i å gi gaver, men i og med at gaver blir gitt og mottatt kontinuerlig er dette en indikasjon på at gavebytte er vesentlig for relasjoner både i Norge og Pakistan. En mann forteller at han ikke lenger sender penger til sine slektninger i Pakistan. Han vil heller bruke penger på sine barn i Norge. Dette har ført til brudd med familien i Pakistan, og han har derfor ikke vært i Pakistan på mange år.

En sammenheng der bytte av gaver har særlig betydning er ved inngåelse av ekteskap. Både bruden og brudgommens familie får gaver av hverandre i god tid før bryllupsfeiringen.

I Oslo er bryllupsforberedelser i gang i en norsk-pakistansk familie. Sønnen skal gifte seg i Pakistan to måneder senere. Det er de voksne kvinnene i familien som sørger for innkjøp av gaver. Sønnens mor forteller at hun allerede har begynt å sende gaver til sin tilkommende svigerfamilie i Punjab. Hun har sendt stoffer til kemis/shalwar til svigerdatteren og hennes familie. Før og under bryllupet vil medlemmer av begge familier motta gaver. Alt som gis av gaver vil bli notert, hva det er, hva det koster og hvem som har gitt dem. Det vil så bli gitt litt mer ved neste anledning der gaver inngår. Bryllupsgaver kan være kostbare og er en oppvisning av vellykkethet, som jeg har nevnt tidligere. Et bryllup som nylig ble arrangert i Pakistan, kostet familien i Norge rundt 200 000 kroner i utgifter til bryllupsfest og gaver. Bryllupene varte i fire dager med flere hundre gjester til middag. Utgiftene fordeles, som jeg har beskrevet tidligere, mellom familiene til de unge, men brudens familie har de største økonomiske utleggene til bryllupet.

I sammenheng med ekteskapsinngåelse er det to former for gaver som blir gitt. Det er en pengesum som blir gitt til bruden fra brudgommen som en forsikring (*mahr*) dersom ekteskapet ender i skilsmisse, og brudens medgift (*jahез*) (Shaw 2000). Gaver og særlig brudens medgift kan omfatte forbruksting som hvitevarer og møbler, men også leiligheter og hus blir gitt som bryllupsgaver. Dette kan betraktes som forskudd på arv (Werbner 1990).

Kulturell modell for omsorgsforpliktelser

Jeg intervjuet en eldre norsk-pakistansk mann som sier: «Det beste som har skjedd meg i livet, er at jeg har funnet gode ektefeller til mine barn.» Hans svigerbarn kommer fra Pakistan, og han bor sammen med yngste sønn og svigerdatter. Han legger til: «Min svigerdatter er en god svigerdatter. Hun viser respekt og vil gi oss omsorg.» Den pakistanske mannen gir uttrykk for en holdning jeg ofte møter i norsk-pakistanske familier i Norge. Foreldre ønsker «gode» svigerdøtre fra Pakistan, som har lært hvordan man forholder seg til eldre mennesker i en familie. Omsorg i familien blir oppfattet som en

generasjonskontrakt eller et «utsatt bytte» av omsorg. Mange barn sosialiseres til å respektere denne kontrakten for omsorg gjennom solid internalisering av verdier nedfelt i kontrakten.

Familieforpliktelser mellom generasjoner veier tungt, og i særlig grad er det ulike former for resiprositet som binder personer sammen i sosiale nettverk. Akiyama, Antonucci og Campbell (1997) diskuterer begrepene bytte og resiprositet i sammenheng med omsorg mellom to generasjoner kvinner. De sammenligner japanske og amerikanske kvinner. Forfatterne hevder at begrepene bytte og resiprositet er vesentlig for kvinnenenes liv, men de har betydelige ulike funksjoner i de to samfunn. Amerikanske kvinner har vansker med å ta imot hjelp eller støtte, dersom de ikke umiddelbart kan bidra med gjenytelse (symmetrisk resiprositet). «Unbalanced exchange relations which develop dependence could have seriously detrimental psychological or emotional consequences,» hevder forfatterne. I japanske familier skylder yngre mennesker sine foreldre gjenytelser for den omsorg foreldre har gitt dem under oppvektsten. Dette er en bytterelasjon som strekker seg gjennom hele livet, og bidrar til å regulere og opprettholde solidaritet basert på avhengighet (1997:128). Solidaritet basert på avhengighet kan beskrives som lim i norsk-pakistanske familie- og slektskapsrelasjoner. Avhengigheten binder folk sammen, enten det dreier seg om økonomisk bytte eller omsorgsansvar mellom generasjoner, og er grunnlagt på tillit til at systemene opprettholdes. Innsosialiserte ideer om familiesamhold er grunnlag for respekt og knyttes til identitet, dersom folk har muligheter for å transformere ideer til praksis.

Rizwanas svigerfar er avhengig av at han får tilsendt penger fra sine familiemedlemmer i Norge. Hun forteller at hun nylig så en indisk/pakistansk film om en far som hadde fire sønner. Alle sønnene flyttet bort fra faren, og faren fikk verken penger eller omsorg fra dem. Hun sier at hun gråt så fælt da hun så denne filmen. Da svigerfaren hennes ringte dagen etter fra Pakistan og fortalte at han trengte penger, sendte hun ham et stort beløp. Hun ler og sier: «Jeg ble så lei meg etter å ha sett den filmen at jeg sendte av gårde en masse penger.» Hun viser med armene hvordan hun sendte av gårde «masse penger». Eksemplet illustrerer hvilken betydning penger har for svigerfaren som bor i Pakistan. Rizwanas svigerfar kan ringe og be om penger

når han trenger det. Det ligger altså en forventning til grunn fra svigerfaren i Pakistan om økonomiske bidrag fra slektninger i Norge. Økonomiske muligheter både i Pakistan og Norge vil sannsynligvis sette noen grenser for forpliktelser til å sende penger. Men gaven synes ikke å være frivillig, det er en forpliktelse dersom relasjoner skal opprettholdes, og som omfatter avhengighet og solidaritet.

Men som ovennevnte eksempel fra Benazirs familie viser er både kjønnshierarkier og generasjonshierarkier i endring. Både sønner, datter og niese bidrar i husarbeidet sammen med Benazir, og Benazir tenker seg at hun skal fungere som dagmamma for barnebarn dersom svigerdatteren velger lønnsarbeid. Benazir håper imidlertid at sønn og svigerdatter skal bo sammen med henne (Jf. kapittel 7). Dette indikerer at kulturell modell for bytte av tjenester og omsorg mellom generasjonene endres fra en tradisjonell bytterelasjon der utsatt bytte er dominerende til bytte av tjenester og omsorg som kan beskrives som balansert bytte.

Forventninger til familiesamhold

Dominant skjema for familiesamhold basert på gjensidige forpliktelser i form av bytte kan betraktes som hegemonisk, der makt og hierarkier legger noen premisser for samhandling. Bytterelasjonene blir imidlertid fremstilt som moralske i den forstand at de ivaretar unge og eldres behov for tilhørighet og omsorg. Jeg blir ofte fortalt historier om norsk familieliv som skrekk-eksempler på hvordan norske familier er forskjellig fra pakistanske. Særlig er det manglende omsorg og behandlingen av eldre mennesker som opptar folk jeg har kontakt med i norsk-pakistanske familier. Jeg blir fortalt om etnisk norske mennesker som dør alene, eller som omtrent aldri får besøk av sine barn og barnebarn. Eldre mennesker som blir overlatt til offentlig omsorg på sykehjem og aldershjem, inngår også i historiene om eldre menneskers triste alderdom i Norge. «Sånn vil ikke vi ha det», sier en eldre norsk-pakistansk mann. Han ønsker å dø med hodet i fanget på sine barn. Jeg vil anta at historier om manglende omsorg for eldre i Norge underbygger forventninger til samhold mellom generasjoner i norsk-pakistanske familier. Å bli boende alene, slik mange etnisk norske eldre gjør, kan nok oppleves som en trussel mot familiesamholdet (Danielsen, Moen & Helset 2004).

En velfungerende familie er uttrykk for vellykkethet, det gir prestisje og respekt til familiemedlemmene. En del familier jeg har besøkt, ser ut til å fungere harmonisk til tross for mange familiemedlemmer på tre og fire rom og kjøkken. Jeg besøkte en pakistansk familie i Oslo der 11 mennesker bor sammen i én leilighet. Dette ser ut til å gå greit: jeg opplever en atmosfære av varme og omsorg når jeg kommer inn i denne familien. Ifølge den eldre mannen i familien (bestefar) går dette bra fordi hans barn har lært hvordan de skal oppføre seg i en familie. Han lærte av sine foreldre i Pakistan hvordan en skulle oppføre seg i forhold til eldre mennesker, og det har han lært videre til sine barn. I hans barndomshjem kranglet de aldri, i hans familie i Oslo krangler de heller aldri, sier den eldre pakistanske mannen. Jeg vil betegne dette som en konvensjonell familie, der foreldre har videreført tradisjoner og vaner de har med fra Pakistan. Dette er ikke til hinder for at sønner og døtre er i ferd med å ta høyere utdanning, og deltar i det norske samfunn. En av døtrene forteller senere om familiekonflikter, særlig i forhold til svigerdatteren. Men den norsk-pakistanske familien er likevel deres sentrum i det norske samfunn, og de fortsetter å bo sammen.

Familiefellesskapet omfatter langsiktige moralske forpliktelser som omfatter både ekteskap, pengestøtte, omsorg og gaver. I en transnasjonal tilpasning synes det som om gaver og tjenester blir enda viktigere, fordi det binder familiemedlemmer sammen i tid og rom på tvers av grenser. I tillegg bidrar det til familiemedlemmers kollektive sosiale og økonomiske ansvar for hverandre, og særlig for den eldre generasjonen som ble tilbake i Pakistan. Det er et bytteforhold der ideer om anerkjennelse og respekt inngår som grensemarkører for hva som er kulturelt og religiøst akseptert, dersom en vil tilhøre sosiale fellesskap og familienettverk i Norge og Pakistan.

Kontinuitet og endring i tilpassingsstrategier

Ovennevnte presentasjon av bytterelasjoner skisserer hvordan kulturelle modeller kommer til uttrykk i sosial organisering av norsk-pakistanske fellesskap som omfatter kjønn, slektskap, ekteskap, familie, kaste og klasse. Videre i avhandlingen kommer jeg tilbake til kulturelle modeller og sosial organisering, der kontinuitet, endring og variasjon kommer tydeligere frem. Her kan Strauss og Quinns (1997) begreper *sentripetale* og *sentrifugale tendenser*

for å forstå stabilitet og endring være fruktbare. Kulturell reproduksjon og det folk har felles omtaler Strauss og Quinn (1997.) som sentripetale tendenser. Det dreier seg om varighet av, og stabilitet i hva de kaller det *tematiske*, det som gjentar seg i mange ulike kontekster. Forskerne inkluderer fire sentripetale tendenser i kulturell forståelse:

First, cultural understandings can be relatively durable in individuals. Second, they can be relatively stable historically, being reproduced from generation to generation. Third, they can be relatively thematic, in the sense that certain understandings may be applied repeatedly in a wide variety of contexts. Finally, they can be more or less widely shared; in fact, we do not call an understanding 'cultural' unless it is shared, to some extent, in a social group (1997:288).

I sentrifugale tendenser ligger et endringspotentiale som kan omfatte ulike måter folk internaliserer virkeligheten på, inkonsistens i forståelse og ulike kombinasjoner av assosiasjoner som fører til variasjon og endring. Strauss og Quinn mener det bør fokuseres på «*the knowing subject*», fordi subjekters kreativitet og idiosynkratiske handlinger kan bidra til endringer. Det de setter spørsmålsteget ved, er når felles handlingsmønstre kan beskrives som kulturelle modeller, altså når kan man snakke om at noe er felles.

Et eksempel kan illustrere hvordan dette kommer til uttrykk. En eldre manns, Javeed, kreativitet kan vise hvordan han og hans familie forsøker å forebygge skilsmisser ved å endre noen forutsetninger for familiesamhold. Familien er konvensjonell i den forstand at de opprettholder arrangerte ekteskap innen eget biraderi og planlegger stort og kostbart bryllup i Pakistan for sin sønn og tilkommende svigerdatter med gavebytte mellom de unges familier. Men foreldrene er av den oppfatning at unge par ikke skal bo sammen med sine foreldre/svigerforeldre. Dette kan bidra til skilsmisser. Eldre mennesker forventer at barna skal bo sammen med dem, og særlig morens «omklamring» kan bli så tett og kontrollerende at det blir uutholdelig for svigersønner eller svigerdøtre å mestre denne familiesituasjonen i en norsk kontekst. Dessuten kan ideer om privatliv og kjernefamilier både i Norge og Pakistan påvirke de unges motivering for å bo for seg selv, dersom det er økonomisk mulig. Dette kommer til uttrykk i samtale med Javeed.

Familien har arrangert for kommende svigerdatter at hun lærer norsk av kvinner som kan norsk på hennes hjemsted i Pakistan. Når hun kommer til Norge, får hun gå på kurs for svigerdøtre og svigersønner, arrangert av den lokale innvandrersorganisasjonen. Hun skal der fortsette å lære norsk språk og om hvordan det er å bo i det norske samfunn. Svigerdatteren og hennes ektemann skal bo sammen med svigerforeldrene et halvt års tid, for å gjøre henne kjent med nye omgivelser i Norge: en myk overgang til et mer selvstendig liv. Deretter skal svigerdatteren og ektemannen flytte i egen leilighet i nærheten av svigerforeldrene. Hun har også blitt fortalt at i Norge må hun gjøre alt i huset selv – hun får ikke stort hus og tjenere, som er forestillinger pakistanske kvinner kan ha før de kommer til Norge. Skuffelsen blir stor når de så må bo i en liten leilighet og får ansvaret for alt av husarbeid og stell av barn. Tilretteleggelsen for svigerdatteren tyder på at familien har tatt konsekvensen av at tradisjoner og vaner må endres for bli funksjonelle i en ny kontekst. De har endret på kulturelle modeller for generasjoners bofellesskap og omsorgsforpliktelser mellom generasjoner tilpasset en norsk kontekst. Svigerdatteren blir ikke svigerforeldrenes assistent i husholdet, og det stilles forventninger til at svigerdatteren vet noe om hva hun går til når hun velger å flytte til Norge. Forhåpentligvis har denne svigerdatteren et mer realistisk bilde av sitt liv i Norge enn mange andre pakistanske kvinner har hatt gjennom årene. De gir ikke avkall på pakistanske familietradisjoner, men justerer dem slik at de blir bedre tilpasset den virkeligheten familie-medlemmer må forholde seg til i en endret kontekst. Reproduksjon av familiesamholdet omfatter både sentrifugale og sentripetale tendenser.

Det er først og fremst den eldre mannen i denne familien som har gått foran som *the knowing subject*. Svigerdøtre og svigersønner som kommer til denne byen, får opplæring i hvordan han mener de best kan tilrettelegge livet i Norge. Opplæringen begynner nå å ta form fra å være et privat initiativ til å bli et «offentlig tilbud». Det «offentlige tilbudet» virkeliggjøres i regi av den lokale pakistanske innvandrersorganisasjonen, som den eldre mannen leder. Javeeds refleksjoner omkring skilsmisser har bidratt til endring av enkelte familietradisjoner og institusjonalisert modell for omsorgsforpliktelser.

Oppsummering

Jeg har presentert en gjennomgang av begreper jeg finner fruktbare for å forstå hvordan ulike fellesskap konstitueres blant folk med norsk-pakistansk bakgrunn. Med utgangspunkt i Shores (1996) teorier har jeg funnet kulturelle modeller og skjema i mitt materiale som jeg mener organiserer relasjoner i transnasjonale norsk-pakistanske familie- og slektskapsnettverk. Generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten omfatter kulturelle modeller for bytte av ekteskapspartnere, gaver og tjenester og kulturell modell for omsorgsforpliktelser jeg her har beskrevet. Disse utgjør en «familie» av beslektede modeller som er bundet sammen av dominant skjema (*foundational schema*) for familiesamhold. Når flere generasjoner bor i samme hushold, gifter seg innen biraderier og kaster og bytter gaver og tjenester er dette uttrykk for at samhold i familie- og slektskapsnettverk fortsetter å gi mening for folk med pakistansk bakgrunn, men med variasjoner.

Enkelte praksiser og ideer er stabile og vesentlige for å opprettholde fellesskap og familiesamhold. Men kontinuitet i moralske kontrakter, kulturelle modeller for bytterelasjoner og dominant skjema for familiesamhold forutsetter endringer. Videre i avhandlingen går jeg nærmere inn på hvordan samhold og fellesskap utformes i praksis mellom personer og generasjoner i transnasjonale familie- og slektskapsnettverk.

5 Familier, kvinner og migrasjon

Innledning

Migrasjon, bosetting i Norge og translokal og transnasjonal tilpasning kan beskrives som tre komponenter i en prosess som konstituerer tilhørighet og tilknytning for familier i en norsk-pakistansk kontekst. Et kvinneperspektiv kan belyse hvordan kvinner opplever å reise til et annet land og bosette seg der, og hvilken rolle de har hatt i tilpasningsprosesser. I nyere forskning blir kvinnelige migranter presentert som aktører heller enn passive medfølgere i migrasjonsprosessen. Kvinnene blir beskrevet som sentrale i nettverk for bytte av folk, varer, tjenester og informasjon, og som vesentlige for at innvandrernettverk i byer fungerer og overlever (Bretell 2003). Norsk-pakistanske kvinner har kommet eller kommer som ektefeller til menn med pakistansk bakgrunn, men kvinnene kan ikke beskrives som «passive medfølgere». Norsk-pakistanske kvinner er *aktører* i migrasjon- og etableringsprosesser, og bidrar til *transnasjonal tilpasning* med tette bånd til familie- og slektskapsnettverk.

Familiemigrasjon

En betydelig del av migrasjonen innbefatter familier som flytter over landegrensene. Til USA utgjør familiemigrasjonen nå to tredeler av all innvandring, og mellom en tredel og en firedel til Canada og Australia (SOPEMI 2000 i Kofman 2004). Europeiske land har andre definisjoner av hva en familie er, og har derfor ikke tilsvarende tall å vise til. Vanligvis er retten til familiegjenforening begrenset til ektefeller og barn, og i noen tilfeller til eldre foreldre (Kofman 2004). Folk kan ikke selv definere hvem som er omfattet av «familien». Dette avgjøres i det europeiske landet de flytter til. For eksempel får eldre foreldre som har behov for omsorg rett til å forenes med sine voksne barn i europeiske land bare dersom de er avhengige av dem (i Danmark, Spania og over 65 år i Storbritannia), av humanitære grunner (Tyskland) eller dersom de har alvorlige problemer (Nederland). Italia har

den mest sjenerøse definisjonen av familie og tillater foreldre og søsken (siblings) å søke om oppholdstillatelse (Kofman 2004).

Familiemigrasjon har fått stor betydning i land der lover setter grenser for arbeidsinnvandring. Familiegjenforening blir da den eneste mulige måte å emigrere på. Dette er tilfelle i Norge, der arbeidsinnvandring ikke lenger er mulig fra land utenom EU på grunn av midlertidig lov om innvandring som kom i 1975, og som så langt har blitt en permanent lov. Loven gir visse unntak for arbeidsinnvandring knyttet til enkelte fagprofesjoner. Asylsøkere og overføringsflyktninger kommer heller ikke inn under denne loven.

Innvandrere og flyktninger kan søke om familiegjenforening for familiemedlemmer. Men loven setter begrensninger for hvem som aksepteres som familiemedlem, og Norge har som andre europeiske land begrenset rett til familiegjenforening til kjernefamilien. I «Lov om utlendingers adgang til riket og deres opphold her» heter det: «Kongen kan fastsette ved forskrift hvem som skal betraktes som nærmeste familiemedlemmer etter denne paragrafen og kan gi regler om arbeidstillatelse eller oppholdstillatelse til de nærmeste familiemedlemmene til utlending hvis opphold er forutsatt ikke å bli varig.» I Lovens § 52 Oppholdstillatelse for familiemedlemmer, står det: «Familiemedlem til utlending som har eller får lovlig opphold i riket i medhold av § 51 første ledd, gis etter søknad oppholdstillatelse når de vilkår som er fastsatt av Kongen ved forskrift er oppfylt.»

Loven har ikke spesifisert nærmere hva «familiemedlem» er. Hva som utgjør en familie er basert på en norsk modell av familien, noe som i utgangspunktet utelukker andre personer enn ektefelle og barn under 18 år.

Det kan gis oppholdstillatelse for enslig far eller mor over 60 år uten ektefelle, samboer eller slektninger i opp eller nedstigende linje i hjemlandet, og som sønnen eller datteren i Norge har et særlig ansvar for (Utlendingsdirektoratet 2003).

Men det er vanskelig å få oppholdstillatelse for en gammel mor eller far som har en datter i Pakistan. Det tas ikke høyde for at det for eksempel i Pakistan er kun sønner og svigerdøtre som har dette ansvaret, og at det kan bli problematisk å flytte inn til en datter som bor i *sin* svigerfamilie i Pakistan. Men oppholdstillatelse blir altså i noen sammenhenger innvilget en enslig gammel mor eller far som får komme til Norge, fordi hun eller han ikke har

muligheter for omsorg i hjemlandet. Dersom de kommer etter at de har fylt 64 år, har familien økonomisk og sosialt ansvar for dem. De har ingen trygderettigheter, og blir derfor avhengige av sine voksne barn og svigerbarns økonomiske og sosiale omsorg. Her gjøres det enkelte unntak fra helsemyndighetenes side. Dersom en gammel mor eller far blir hjelpetrequende utover det familiemedlemmer kan bidra med, kan de få innvilget sykehjemsplass uten at det koster familien noe.

Kvinner migrasjon til Norge

Pakistanske kvinner har kommet og kommer til Norge for å gjenforenes med sine menn. Et lite antall kvinner med pakistansk bakgrunn har kommet som asylsøkere. Kvinner som har fått opphold på humanitært grunnlag eller fått innvilget politisk asyl, har fått dette gjennom familiegjenforening med sin pakistanske ektemann. De første kvinnene som kom til Norge, og som nå er eldre kvinner, bodde ofte i hjemlandet med barn før de kom til Norge. Kvinner som nå kommer til Norge, kommer som regel uten barn for å gifte seg med en ektemann som har levd hele eller store deler av sitt liv i Norge. En tredje kategori kvinner er dem som har vokst opp i Norge og gifter seg med ektefeller fra Pakistan som kommer til Norge som gjenforente familiemedlemmer. Kjønnsegregering og familietradisjoner i Pakistan kan være en årsak til at ingen kvinner fra Pakistan har kommet som arbeidsmigranter. Enkelte eldre kvinner nevner helseproblemer og behandling av sykdommer som grunnen til at de flyttet til ektemannen. Muligheter for bedre og billigere helsetjenester er for noen årsak til at de bosatte seg her (Moen 2002).

Men ikke alle kvinner har ønsket å flytte til Norge. De giftet seg med en som allerede bodde i Norge, eller ektemannen valgte å emigrere etter at de giftet seg. Kvinnene hadde ikke mulighet for å velge mellom å bo i hjemlandet eller flytte til Norge. En eldre kvinne forteller at da ektemannen fortalte like etter bryllupet at de skulle emigrere til Norge, besvimte hun og slo hodet. Etter dette fallet har hun vært plaget av hodepine i hele sitt voksne liv. Flere kvinner jeg møtte i landsbyer i Pakistan for vel tjue år siden, og som giftet seg med de første emigrantene som dro til Norge, ønsket heller ikke å flytte til Norge. De hadde hørt at i Norge ble pakistanske kvinner undertrykt

og isolert, blant annet fordi de manglet familienettverket rundt seg. De mente at mennene fikk for mye makt over dem når de måtte bo i små leiligheter sammen med kun ektemann og barn, de kunne ikke norsk og manglet kunnskaper om det norske samfunnet. Derfor foretrakk enkelte kvinner jeg møtte den gang, å bli værende i landsbyen. Men etter hvert har også de kommet til Norge og bosatt seg her – med eller mot sin vilje.

Men det forefinnes ønsker om å emigrere og håp om et bedre liv utenfor Pakistan. Kvinner ser dem som kommer tilbake til hjemstedene i Pakistan og har en materiell standard og et liv, som de gjenværende kvinnene kun kan drømme om. I en landsby kan det komme kvinner på besøk fra mange deler av verden som bringer med seg et tilsynelatende bedre liv enn de ville fått på hjemstedene. Ekteskap er omtrent den eneste måten kvinner kan komme seg bort fra landsbyen på.

Ekteskapsmigrasjon er også eneste mulighet for menn til å emigrerer fra Pakistan til Norge i dag. Internasjonal migrasjon både til Norge og andre land i Europa har utviklet seg fra å være maskulinisert til å bli femininisert, og i senere tid mer kjønnsbalansert som følge av regler for permanent innvandringsstopp og ekteskapsmigrasjon som en mulig måte å emigrere på. Dette er i samsvar med hva som skjer internasjonalt noe Kofman (1999) gir uttrykk for når hun skriver:

In fact, evidence from several countries reveals the masculinization of family reunification and formation in the past decade. The corollary of this is that women are now, to a greater extent, agents of family reunion, with men the imported dependents. Partly this situation arises from a more equal gender balance of second and subsequent generations of immigrant origin (1999:276).

Etter hvert som pionergenerasjonens barn har kommet i gifteferdig alder og gifter seg med menn og kvinner fra Pakistan, omfatter familiegjening både kvinnelige og mannlige ektefeller. Det vil si at det nå er større grad av kjønnsbalanse i migrasjonsprosessen enn for den eldste generasjon innvandrere, der menn kom først og deretter kvinner og barn.

Kvinneres bosetting i Norge

Werbner (1990) beskriver migrasjonsprosessen fra Pakistan til England i tre faser. Den første fasen kaller hun «pionerfasen» som omfatter hovedsakelig yngre menn som kom fra Pakistan for å arbeide. Den neste betegner hun bosettingsfasen (*settlement phase*), som omhandler familiegjenforening. Den tredje fasen er annengenerasjons familieetablering, og dermed er tregenerasjonsfamilien etablert. Gjennom hver av fasene videreutvikles institusjoner i nærmiljøene. Også i Norge har folk med pakistansk bakgrunn nådd den tredje fasen, og antallet tregenerasjonsfamilier stiger etter hvert som neste generasjon nå gifter seg og får barn.

Familiegjenforening gjennom ekteskap fortsetter å være årsaken til at kvinner fra Pakistan bosetter seg i Norge. Men de første kvinnene som kom til Norge hadde andre betingelser enn kvinner som kommer i dag. Kvinner som nå kommer er omgitt av norsk-pakistanske fellesskap og lokalmiljøer, mens pionergenerasjonens kvinner kom til samfunn som manglet mange av de pakistanske tilbudene og tjenestene som nå finnes først og fremst i områder av større byer, men også på mindre steder.

Pionerkvinnernes ankomst

Shaheen kom til Norge på slutten av 70-tallet. Hun kom med tre barn for å gjenforenes med sin mann, som hadde bodd i Norge siden tidlig på 70-tallet. Før hun kom til Norge, hadde hun bodd sammen med sin svigerfamilie i Pakistan. Kontakten med ektemannen i Norge ble opprettholdt gjennom telefonsamtaler og hans besøk i hjemlandet. *Shaheen* kom til et Norge der det var få tegn til et multietnisk samfunn. Pakistanske butikker av ulike slag var fraværende, moskeer og innvandrersorganisasjoner var forbeholdt menn, kvinneundervisning i norsk eller andre steder der kvinner kunne møtes, manglet. Trangboddhet og dårlig økonomi var en del av hverdagen for mange. Hjemreiser hadde de ikke råd til de første årene.

Shaheen beskriver møtet med Norge som ganske brutalt. Hun hadde liten kontakt med andre, og hun lengtet hjem til Pakistan. Hun fikk etter hvert fire barn og ansvar for husarbeid og matlaging. Ektemannen jobbet lange dager.

Som flere andre eldre kvinner, de jeg betegner pionerkvinner, forteller Shaheen at hun gråt mye den første tiden i Norge. Ektemennene, som for enkelte kvinner var den eneste kontakten de hadde, kom hjem sent på kveld etter lange arbeidsdager, møter eller samvær med andre menn. Kvinner som flyttet til områder der det var andre pakistanske familier, har ikke tilsvarende erfaringer fra den første tiden. Mange kvinner kom fra samme landsbyer i Pakistan og var ofte i slekt med hverandre. De hadde andre muligheter for samvær med andre kvinner enn kvinner som kom fra storbyer.

Pakistanske svigerdøtres ankomst

Sonya kom til Norge for noen få år tilbake for å gifte seg med en mann med pakistansk bakgrunn som har vokst opp i Norge. Hun kom til et etablert norsk-pakistansk sosialt nettverk. For *Sonya* var ikke overgangen fra Pakistan til Norge vanskelig, selv om hun kommer fra en landsby i Gujrat-distriktet i Pakistan. Hennes søster var allerede gift i Norge, og *Sonya* giftet seg med sin svogers bror. Både søsteren og hennes ektemann og *Sonya* og hennes ektemann bor sammen med svigerforeldrene. De er alle i slekt med hverandre – svigermoren er hennes tante. Familiene kommer fra samme landsby i Pakistan. *Sonya* kom derfor til et norsk-pakistansk fellesskap, og kontakten mellom familien i Norge og Pakistan er tett.

Rundt henne er det pakistanske butikker der folk snakker punjabi, moskeer er i gåavstand, og innvandrersorganisasjonene har etablert egne kvinnegrupper. Det er ulike offentlige og frivillige tilbud til kvinner om norskopplæring og andre aktiviteter som kan være et første skritt ut i arbeidslivet. Informasjon hun har behov for når hun skal finne frem i det norske samfunnet, får hun fra ektemannen og hans familie. Familiens materielle standard er bra. *Sonya* flytter inn i et velutstyrt hjem. De er tre kvinner som har ansvaret for husarbeid og matlaging. Hun opprettholder kontakten med hjemlandet gjennom e-post, telefoner og hjemreiser. *Sonya* kom ikke til en ukjent og fremmed verden, slik «det norske samfunn» fortonet seg for pakistanske kvinner som kom i tidligere år. Hun kom til et «pakistansk hjem og sted» i Norge og et norsk-pakistansk fellesskap.

Når søkelys settes på kvinner som aktører i migrasjonsprosesser, ser vi hvilken betydning de har hatt og har for sosialt og kulturelt fellesskap og

gruppetilhørighet i Norge. Det er kvinnenenes tilstedeværelse som i stor grad bidrar til «homemaking» og «placemaking» (Castles 1999) i det nye landet. De første byggesteinene ble lagt av «pionerkvinner» og deres menn, slik at yngre kvinner og menn som kommer i dag møter et Norge med mange pakistanske innslag og ofte tette sosiale nettverk med utgangspunkt i Pakistan. Folk med pakistansk bakgrunn har etablert strukturer for sosiale nettverk og tjenester i dagliglivet, noe som gjør det langt lettere for kvinner og menn fra Pakistan uten språk og samfunnskunnskap å finne seg til rette i Norge. Den nye generasjonen kvinner (og menn) kommer til «ferdig dekket bord», som en eldre kvinne uttrykker det. Og de kommer til et norsk-pakistansk fellesskap med mange medlemmer.

Flere eldre kvinner med pakistansk bakgrunn kan fortelle om vanskelige liv etter at de flyttet til Norge på 80-tallet. «Jeg gråt hele det første året,» sier en eldre kvinne. De skulle tilpasse seg både en ofte ukjent mann, et ukjent land og et ukjent språk. En eldre kvinne forteller at hun og mannen kom fra forskjellige delstater i Pakistan og hadde ulike morsmål og kulturell bakgrunn, men kunne kommunisere på urdu. Hun kom fra storby og hadde ikke familienettverk i Norge. Hun reiste til Pakistan og bodde der flere måneder i året på grunn av hjemlengsel og ensomhet i Norge. Til slutt ba ektemannen henne velge mellom å bo i Norge eller å flytte tilbake til Pakistan for godt. En annen eldre kvinne forteller at hun lot sin søster i Pakistan ta ansvaret for hennes første barn i noen år, fordi hun og ektemannen hadde dårlig økonomi og bodde på hybel i begynnelsen av tiden i Norge. Hun besøkte sønnen to ganger i året i fem år. Da hadde hun og mannen klart å opparbeide seg bedre materiell standard, og de kunne ta med sønnen til Norge. Kvinnen beskriver denne perioden av sitt liv som svært vanskelig. Særlig var det tungt at sønnen knapt nok kjente henne når hun kom til Pakistan. Han hadde i mellomtiden knyttet seg til hennes søster.

Jeg har blitt fortalt historier om familier som måtte bo i trekkfulle leiligheter uten bad og med felles toalett i gangen. Vannet frøs om vinteren, pengene strakk ikke til for tilstrekkelig varme inne. I andre tilfeller hadde ektemannen klart å skaffe leilighet med bra standard til kone og barn før de kom til Norge. En eldre kvinne forteller at hennes mann bodde i Norge med to eldre tenåringssønner før hun kom til Norge med to døtre. Hennes mann

hadde meldt døtrene inn på nærmeste skole og ordnet alt før hun kom. De flyttet inn i en fireromsleilighet på Furuset. Det eldre ekteparet bor fortsatt i denne leiligheten, men nå sammen med svigerdatter, sønn og deres tre barn. Etter hvert har det eldre parets barn giftet seg med kvinner og menn fra Pakistan og fått barn. I dag er det en tallrik familie som bor rundt om på Furuset. Det eldre ekteparet forteller at de nå har flere familiemedlemmer i Norge enn på hjemstedet i Pakistan.

Enkelte eldre kvinner nevner at de gjennom å flytte til Norge unngikk å måtte bosette seg med svigerfamilien i Pakistan. De fikk heller ikke svigermødre i Norge. Mens andre kvinner uttrykker at de savnet en svigermor å komme til som kunne delt hverdagslivet og omsorgen for barna med dem. En familietradisjon som pionergenerasjonen med eller mot sin vilje levde foruten, ser ut til å gjenopplives nå da neste generasjon gifter seg og får barn.

Kvinner og sosial mobilitet

Målet for folk som emigrerer er sosial mobilitet, det handler om å bedre materiell standard og oppnå høyere status. «Alle kvinner som kommer fra landsbyer er lykkelige i Norge,» sier en kvinne som selv kommer fra by. Da jeg kom hadde hun nettopp hatt besøk av en kvinne i naboileiligheten som kommer fra landsby og er svært fornøyd med å bo i Norge. Selv er hun misfornøyd fordi hun måtte avbryte studier i medisin for å flytte til Norge og bli hjemmearbeidende. Utsagnet må tas med en klype salt, men det uttrykker at kvinner fra landsbyer og kvinner fra storbyer kan ha ulike forventninger til livet i Norge. Kvinner fra storbyer i Pakistan har oftere høyere utdanning og har vokst opp i bedre materielle kår enn mange kvinner fra landsbyer. Livet i storbyer i Pakistan har også flere likhetstrekk med dem en finner i byer i Norge enn mellom livet i pakistanske landsbyer og norsk byliv. Derfor kan ønsket om å reise fra Pakistan være mindre enn hos kvinner fra landsbyene. Kvinner fra byene kan risikere å få et vanskeligere liv enn de hadde i Pakistan, både økonomisk og sosialt. De kan også risikere å få lavere status enn den de har i hjemlandet. Dette gjelder både pionerkvinnene og svigerdøtrene som kommer i dag.

Kriterier for kvinners sosiale mobilitet i Pakistan behøver ikke samsvare med kriterier for sosial mobilitet i Norge. Kvinner fra Pakistan som

emigrerer med sine menn, kan ha bedre muligheter for sosial mobilitet på hjemlandets premisser enn på det norske samfunnets premisser. De kan for eksempel bestrebe seg på å bli gode mødre med veltilpassede og velutdannede barn, som så gifter seg med kvinner og menn fra «gode familier» i Pakistan eller fra norsk-pakistanske familier i Norge. Gjennom å oppfylle sine familieforpliktelser og imøtekomme forventninger fra familie- og slektskapsnettverk kan kvinner bidra til familiens gode rykte både i Norge og Pakistan. Høyere utdanning øker kvinners status, men mange benytter den ikke etter at de har fått barn, eller de avslutter utdannelsen når de får barn. Dette gjelder så vel kvinner som har kommet fra Pakistan i senere år som norsk-pakistanske kvinner som har vokst opp i Norge. Kvinner og menn med utdanning fra Pakistan og med ambisjoner om å delta i yrkeslivet i Norge må dessuten ofte begynne å utdanne seg på nytt, skaffe seg arbeidserfaring og opparbeide seg kulturell kapital som gir muligheter for å få innpass i arbeidsmarkedet.

Mange kvinner har bakgrunn fra landsbyer i Gujrat-området. Særlig den eldre generasjonen kvinner har manglet muligheter for utdanning utover noen få år i grunnskole, og enkelte har ingen skolegang. De har giftet seg i ung alder, i mange tilfeller flyttet inn til sin svigerfamilie før de reiste for å bosette seg hos ektemannen i Norge. Kvinner fra større byer har hatt andre muligheter for utdanning og arbeid i Pakistan enn kvinner fra landsbyer, og særlig de fra middelklassefamilier. Kvinnene jeg har hatt kontakt med fra landsbyer i Punjab vil nok beskrive seg som middelklasse, men materiell standard synes å være lavere enn for middelklassefamilier i byer. Denne forskjellen mellom bybakgrunn og landsbybakgrunn ser ut til å være større for pionergenerasjonens kvinner. Kvinner og menn som kommer fra landsbyer i dag, har oftere høyere utdanning, også universitetsutdanning, og mange snakker engelsk.

Kvinner og menn som kommer fra Pakistan har sjelden mulighet for å gå rett inn i arbeidslivet når de kommer til Norge. De behersker ikke norsk, bortsett fra enkelte som forsøker å lære seg litt norsk før de kommer¹⁰.

¹⁰ I Kharian er det nå etablert et institutt for norskopplæring. Kvinner og menn som venter på visum til Norge, har muligheter for bruke tiden til å lære norsk før de kommer.

Ufaglært arbeidskraft, som ga de første arbeidsmigrantene mulighet for arbeid, er heller ikke etterspurt i samme grad som tidligere. Svigerfamilien får det økonomiske ansvaret for både svigersønner og svigerdøtre som kommer fra Pakistan, dersom deres voksne barn er under utdanning eller ikke har arbeid. En svigermor sukker over det økonomiske ansvaret for svigersønnen, og sier at det sikkert vil ta tre år før han kan begynne å bidra økonomisk i familien. Med flere mindre barn under utdanning blir dette en belastning for familien. Svigerdøtre og svigersønner blir ofte økonomisk og sosialt avhengige av svigerfamilien de første årene i Norge. I velfungerende familier kan dette være en styrke, men dersom det oppstår konflikter, kan det komme til å berøre samholdet i familien både i Norge og i Pakistan.

Transnasjonal familietilpasning

Transnasjonalitet gjennomsyrrer dagliglivet ved at folk mentalt er til stede både i hjemlandet og i Norge. De har en idè om familiesamhold som kan beskrives som «familyhood». Det er familier som holder sammen og «create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity (..) across national borders» (Bryceson og Vuorela (2002:3). Den transnasjonale familien er blitt et begrep. Transnasjonalisme har tidligere blitt benyttet i sammenheng med forflytting av varer og kapital, mens globaliseringsstudier har vært konsentrert om kommunikasjon og transport av folk. Hvordan dette påvirker enkeltpersoner i familier, har i mindre grad vært et tema (Bryceson og Vuorela 2002). Bryceson og Vuorela skriver:

Concepts of diasporic space and transnational processes capture parts of transnational family stories. They emphasize boundaries and space, whereas aspects of agency and everyday practice that are even more central to understanding the mobility, future orientation and the dynamics of networking within transnational families and transnational ways of life are left far hazier (2002:4).

For kvinner og deres familier med bakgrunn fra Pakistan er transnasjonal tilpasning en del av «familyhood», eller hva jeg beskriver som idè om *familiesamhold*. Det er rammen for hverdagslivets små og store ritualer og kvinners aktiviteter og følelsesmessige tilknytninger.

Globalisering har ulike betydninger, men vanligvis refererer globalisering til den raske utviklingen i kommunikasjonsteknologi, transport og informasjon som gjør de fjerneste steder i verden raskt tilgjengelige for hverandre (Ahmed og Donnan 1994). Hyppigere og billigere flyforbindelser har muliggjort transnasjonale og translokale familietilpasninger i langt større grad enn tidligere. Det har blitt enklere å opprettholde kontakten med hjemlandet gjennom hjemreiser, internett, mobiltelefoner osv.

To ganger i uken flyr fullastete fly til Islamabad og Lahore fra Oslo. En og annen etnisk nordmann er passasjer, men hovedtyngden er folk med pakistansk bakgrunn som skal besøke sine slektninger i Kharian og Gurjat i Punjab-provinsen. Hjemreisens betydning understrekes gjennom de protestene som kom til uttrykk da Pakistan International Airlines satte opp prisen for flyreiser fra ca. 7000 til 9300 kroner. I Aftenposten kunne vi lese at «flere tusen norsk-pakistanere boikotter det pakistanske flyselskapet PIA fordi selskapet plutselig har satt opp billettprisene fra Gardermoen med over 2000 kroner» (Aftenposten Aften 19.12.05). Under Pakistans statsminister Pervez Musharraf's besøk i Norge i januar 2006 ble prisstigningen tatt opp med ham. (Aftenposten 27.12.05).

Økonomisk fremgang har gjort det fordelaktig å bli boende i Norge. De midlertidige oppholdene er blitt permanente, særlig som følge av familieetablering. Drømmen om å reise tilbake har blitt oppfylt gjennom hjemreiser og lengre opphold på hjemsteder. Den endelige avgjørelsen om å bosette seg for godt i Norge har for mange blitt «myket opp» gjennom denne form for kontakt med hjemlandet. En transnasjonal tilpasning konstituerer sammenheng og kontinuitet mellom fortid og nåtid, og for mange familier også for fremtiden. Som nevnt ønsker noen eldre å flytte tilbake til sine hjemsteder i Pakistan, eller de tilbringer kortere og lengre tid der. Det har ofte vært vanskelig å lage avtaler om intervjuer med familier i sommerferier og juleferier, eller med eldre mennesker vinterstid, fordi de er i Pakistan.

En TV-reportasje som ble sendt på i NRK med tittelen «Kongen av Pakistan» viser en eldre mann som har bygget stort hus i Pakistan med fem soverom og like mange bad til sin familie som er bosatt i Oslo. Men hans kone vil helst ikke bo i Pakistan, hun vil bo sammen med voksne barn og barnebarn i Oslo. Deres voksne barn kommer heller ikke til å bo i Pakistan, de har etablert seg i Oslo. Filmen viser et bilde av den eldre mannen som

sitter alene i sitt store hus i Pakistan. Han håper at noen av hans familie-medlemmer som bor i Norge vil flytte inn i huset. Dette viser i bilder drømmen om å flytte tilbake – som ender som et ensomt liv med skuffede forventninger. Flere eldre jeg har snakket med opplever et godt liv under sine opphold i Pakistan, både økonomisk og sosialt, og de sier de føler at helsen blir bedre. Men de ønsker ikke å flytte tilbake for godt.

Noen får forverret helsetilstand, men reiser likevel. En eldre mann blir for eksempel hentet med sykebil på Gardermoen når han kommer tilbake til Norge. Han blir alltid syk når han er i Pakistan. Familien i Norge forsøker å overtale ham til ikke å reise. Men han velger å reise til tross for sykdommen. Drømmen om Pakistan er sterk, og skaper ambivalente følelser både for enkeltpersoner og familier, der enkelte familiemedlemmer ønsker å reise tilbake, mens andre ikke ønsker det. Men translokal tilpasning med tilknytning til to steder og/eller to hjem demper savn og hjemlengsel. Omtrent alle eldre mennesker med pakistansk bakgrunn som dør i Norge begravnes på hjemsteder i Pakistan. Werbner (1990) beskriver hjemsendelse av døde som kanskje det viktigste tegn på at folk aldri helt slo seg ned i det landet de reiste til. Mange som utvandrer beholder drømmen om å reise tilbake til hjemstedet i Pakistan hele livet, og til slutt reiser de hjem for godt – i en kiste.

Pionergenerasjonen har fortsatt økonomiske forpliktelser i forhold til familiemedlemmer. Men også neste generasjon sender penger til Pakistan til sine foreldre eller svigerforeldre i ektefellens hjemland. Carling (2004) har undersøkt pengeoverføringer til ulike emigrantland basert på statistikk fra Statistisk Sentralbyrå. Han finner at i 2003 ble det overført 59 millioner kroner fra Norge til Pakistan. I tillegg kommer et ukjent beløp av kontanter som folk tar med seg når de reiser til Pakistan. Ifølge Levekårsundersøkelsen fra 1996 (Statistisk sentralbyrå) hadde 89 prosent av folk med pakistansk bakgrunn vært i Pakistan de siste fem årene. Det ble overført alderspensjoner og uførepensjoner for 14 millioner kroner i 2003. Dette er en lav sum sammenlignet med hva som overføres til norske statsborgere som oppholder seg i Spania og Sverige (Statistisk sentralbyrå 1996), men forteller likevel at en del mennesker med pakistansk bakgrunn i Norge har flyttet tilbake til Pakistan eller oppholder seg lengre perioder der.

Folks transnasjonale og translokale tilpasninger er gitt bedre vilkår gjennom nasjonalstaters regler for inn- og utreiser, trygderettigheter, penge-

overføringer osv. Eldre mennesker med pakistansk bakgrunn som ønsker å være en tid i Pakistan, kan ta med seg uføretrygd eller alderspensjon. Når de ikke lenger er i arbeid, kan de tilbringe noen vintermåneder på hjemstedet, de «pendler» mellom Norge og Pakistan. En del familier bygger hus der og bruker det som feriested. På besøk i landsbyer får jeg pekt ut hus som er bygget av folk som bor i Norge. En familie jeg besøkte i Kharian, kalte sitt nybygde hus for «hytta» og trakk en parallell til feriehus og hytter som etniske nordmenn reiser til. Å kalle nybygde hus for hytte er kanskje en bedre betegnelse enn å kalle det et hjem. Folk som reiser ut, kommer ikke tilbake til hjemmet eller stedet de forlot. Når familiens hus på hjemstedet i Pakistan er borte eller stedet er forandret, er det kanskje bare «luften som er den samme», som en eldre kvinne uttrykte det. Hennes ankerfeste i hjembyen var foreldrenes hus, som etter hvert ble revet og erstattet av et nytt. Det nye huset er ikke hennes hjem, det er hennes brors hjem. I Pakistan er hun altså hjemløs, men familie- og slektskapsnettverket representerer et «hjem».

Men ikke alle har anledning til å reise. Økonomi kan være et hinder, og konflikter med familien i hjemlandet et annet hinder. Familier med mange barn og lav inntekt har ikke anledning til å reise så ofte de ønsker. Familier som er avhengig av offentlig støtte som trygder og støtte fra sosialkontoret til husleie og tillegg til trygd, får problemer dersom de reiser ut av landet. De kan få utbetalt uføretrygd og alderspensjon i Pakistan, men sosialtrygden faller bort. Det tar tid før de igjen kommer inn i det sosiale trygdesystemet i Norge, og dette kan være et hinder for å reise. I en familie jeg besøkte var det savn og sorg å ikke kunne opprettholde kontakten med slekten i Pakistan, og heller ikke kunne besøke sine gamle og syke foreldre i Pakistan, fordi de da vil miste retten til sosialtrygd.

På folks hjemsteder både i Norge og Pakistan skjer det hele tiden utveksling av informasjon om hendelser i ulike miljøer. Under et opphold i Pakistan opplevde jeg den nære tilknytningen mange har til Norge. Der ble det snakket om hvem som skulle gifte seg med hvem i Norge, og planlegging av brylluper ble diskutert. Det ble utvekslet informasjon om enkeltpersoner, og om hvem som var hjemme på ferie. Jeg besøkte eldre foreldre til mine bekjente i Oslo og overleverte gaver og bilder av familiemedlemmer som bor i Oslo. Jeg fikk også høre historier om folk med pakistansk bakgrunn som bor i

Norge. Historier jeg har blitt fortalt i Oslo om folk som bor i Kharian, fikk et annet innhold eller oppklarende tillegg da jeg ble fortalt om de samme menneskene i Kharian. Det er vanskelig å si om familien jeg bodde hos i Kharian er representativ for andre norsk-pakistanske familier. Men den sosiale avtanden mellom Pakistan og Norge synes kort, selv om den geografiske avstanden er lang. Dette ser jeg som enda et tegn på at folk har tilhørighet i et norsk-pakistansk rom, der det pågår flyt av informasjon, mennesker og gjensidig kulturell påvirkning mellom steder i Pakistan og Norge.

Ikke alle aksepterer denne form for tilknytning til Pakistan. En eldre mann beskriver folk fra landsbyer som konservative.

De er gammeldagse i hodet, fordi de kommer fra landsbyer i Pakistan. De kommer fra Kharian-distriktet, bor sammen med mange i samme leilighet i Norge og bruker pengene i Pakistan. De sender heller penger til sine slektninger i Pakistan, og lar barna sine i Norge ha det vanskelig. De bygger hus og bruker masse penger på det i Pakistan, istedenfor å bruke dem på hus i Norge. Men en årsak til at de bygger hus i Pakistan, er at de er engstelige for at de kanskje plutselig en dag ikke får oppholde seg i Norge lenger. Carl I. Hagens politikk er ille. Men jeg er ikke redd, så jeg bruker penger i Norge – ikke i Pakistan, fortelle den eldre mannen.

Selv bor han sammen med kone og fire barn i tenårene i stor villa med hage i en av småbyene på Østlandet. Han sender ikke penger til sine slektninger i Pakistan, og har derfor ikke kontakt med dem. Han har ikke besøkt dem på 8–9 år.

Transnasjonal tilknytning og forpliktelser

Pionergenerasjonens kvinner og deres barn tilbrakte ferier i Norge, eller ektemenn dro til Pakistan på besøk. Familier som bodde i Norge, tilbrakte ferier i Pakistan så langt økonomien tillot det. Det kunne forventes at den nære kontakten med Pakistan ville avta med neste generasjon, som ikke har tilsvarende tilknytning til Pakistan. Men dette er et tilpasningsmønster som synes å fortsette også for neste generasjon i norsk-pakistanske familier. Det er likevel variasjoner i hvor nær kontakt generasjoner og familier har med hjemlandet. Pionergenerasjonen og den neste generasjonen synes å være mer

knyttet til familier og hjemsteder i Pakistan enn den yngste generasjonen. Barn og unge kan for eksempel være uvillige til å reise til Pakistan, særlig i sommerferier med høye temperaturer, og et liv som for det meste foregår innendørs. Yngre mennesker er tettere knyttet til steder de har vokst opp på i Norge (Østberg 2003; Vestel 2003).

Barnas skolegang og tilknytningen til pakistansk kultur og språk blir ofte gitt som forklaringer for opphold i hjemlandet. Mange ønsker som nevnt at deres barn skal lære foreldrenes språk og kultur, og sosialiseres til å respektere sin pakistanske bakgrunn. Men økonomiske årsaker kan også ligge bak. Lave inntekter, som følge av vanskelig arbeidsmarked i Norge, gir et bedre livsgrunnlag i Pakistan, der kostnadsnivået er langt lavere enn i Norge. Mødre og barn flytter til Pakistan blant annet fordi det er billigere å bo der, og de får muligheter til å sende sine barn på skoler de mener har god kvalitet.

Et eksempel kan illustrere dette: Under et besøk i Kharian blir jeg kjent med en familie der mor og tre barn bor i Kharian, mens ektemannen bor i Norge for å tjene penger. Konen reiste til Pakistan for et par år siden, fordi hennes mor ble alvorlig syk. Hun ønsket å være i nærheten av sin mor, som nå er gammel. En annen årsak til at denne kvinnen vil bo i Pakistan en stund, er at hun mener barna får bedre skolegang der. Dessuten lærer de urdu, og å respektere familiens pakistanske bakgrunn. Hun har et enklere liv i Pakistan, der hun har anledning til å få innleid hjelp i huset. Hverdagslivet er på mange måter mindre stressende i Kharian. Men om noen år kommer hun til å flytte tilbake til Norge med barna. Dette er en tilpasning som en del norsk-pakistanske familier velger. Det ser ut til å være et valg som som gjøres også blant yngre mennesker som har tilbrakt store deler av barndom og ungdomstid i Norge. De ønsker at barna deres skal gå noen år på skole i Pakistan for å bli kjent med familiemedlemmer, og å få en kulturell og sosial tilhørighet til foreldres hjemsted (Østberg 2006).

Gamle og/eller syke foreldre eller andre slektninger i hjemlandet blir også oppgitt som årsak til hjemreiser. I Pakistan, der offentlig eldreomsorg er mangelfull, påligger det familien å ha det økonomiske og sosiale ansvaret for eldre. Dersom det ikke er familiemedlemmer som kan ta ansvar for dem, reiser slektninger i Norge tilbake for å bidra med omsorg. Dette kan innebære krevende forpliktelser noe en eldre kvinne forteller om. Hun bor

sammen med sin mann i utkanten av Oslo i en gammel leilighet som trenger reparasjoner og vedlikehold. De er minstepensjonister og har det trangt økonomisk. Ektemannens søster, som bor alene i Pakistan, er nå blitt syk. Hun ringer og ber dem komme for å hjelpe henne. Nå har den eldre kvinnen vært i Pakistan en gang i senere tid, og hennes mann to ganger. Hun bekymrer seg for økonomien og hvordan de skal klare utgiftene til lån på leiligheten og daglige utgifter. Søsteren ringer og maser på at de må komme, og de føler at de må reise. Det har så langt kostet dem over 20.000 kroner i år.

Livet «her» og livet «der» blir komplementært, som Salih (2001) beskriver det. Hun har gjort studier blant marokkanske kvinner i Italia og skriver at for mange kvinner betyr den transnasjonale tilpasningen en:

... struggling to distribute resources evenly between Morocco, satisfying children's needs in Italy and relatives' expectations in Morocco, operating a balance between the desire to display their success in Morocco and the concrete requirements of everyday life in Italy (2001:669).

Krysspreset og lojalitetskonflikter mellom «her» og «der» kan også norsk-pakistanske kvinner og deres familier oppleve, og er omfattet av forventninger og pålegg som inngår i migrasjonskontrakten.

På ulike måter opprettholder norsk-pakistanske familier fellesskap basert på gjensidige forpliktelser på tvers av landegrenser og mellom generasjoner. Folk som av økonomiske årsaker ikke har anledning til å reise til hjemlandet så ofte de ønsker, forholder seg likevel økonomisk og sosialt til familie- og slektskapsnettverk. Transnasjonale familier er i konstant aktivitet for å opprettholde kontakten med sosiale nettverk og familiemedlemmer som bor rundt om i verden. Jeg har kontakt med et eldre ektepar med pakistansk bakgrunn som har et slektskapsnettverk som strekker seg til Canada. Den eldre kvinnen, som nå er pensjonist, ble for en tid tilbake bedt av sin bror som bor i Canada, om å reise til Los Angeles for å være til stede da hans sønn (hennes nevø) ble operert for en skade i benet. Nevøens nærmeste familie hadde jobber og studier som de ikke kunne ta fri fra. Kvinnen hadde aldri vært i Los Angeles og syntes det virket vanskelig å finne frem der, finne et sted å bo osv. Hun ba en annen nevø om å reise istedenfor seg. Fordi hun nå har tid og penger ble det forventet at hun skulle stille opp for et

familiemedlem. Operasjonen var ikke komplisert eller alvorlig, men likevel ble det ordnet med at en fetter oppholdts seg i Los Angeles i flere uker. Hele familien – med mange medlemmer rundt i verden – ble holdt orientert om utviklingen. Det blir atskillige telefoner til mange land.

Den sosiale kontakten med familie- og slektskapsnettverket er ofte kvinners ansvarsområde. Hverdagslivet dreier seg mye om hva som skjer i familienettverkene i hjemlandet og andre steder i verden. Informasjon og sladder flyter i nettverkene og mellom nettverkene og over landegrensene, og får konsekvenser i folks hverdagsliv. Sosial kontroll i translokale nettverk opprettholdes og vedrører spesielt bomiljøer med mange beboere fra samme hjemsted. En norsk-pakistansk kvinne, Shamim, som bor i en mindre by på Østlandet forteller at hun noen ganger nesten ikke orker å ta telefonen når den ringer. Hun er gift med sin fetter, og familiene i Norge og i Pakistan har tett kontakt. Dersom det er konflikter blant familiemedlemmer i Pakistan, får det konsekvenser for familierelasjoner i Norge og omvendt. Det hender også at Shamim får informasjon fra sine slektninger i Pakistan om ting som har hendt i hennes familie i Norge.

Shamim forteller videre:

Jeg og min mann er veldig forskjellige. Han er vokst opp i Norge og jeg i Pakistan. Av og til går han på diskotek og drikker øl. Han vil ikke ha noe imot at jeg blir med, men jeg vil ikke. Familien min og andre i det pakistanske miljøet vil sladre om det. Det liker jeg ikke. Jeg har sagt til mannen min at jeg ikke liker at han går ut, men han mener han kan gjøre det. Jeg vil ikke gjøre det. Jeg har heller ikke lyst til å gjøre det. Det ville bli sladret om og sladder ville nådd til Pakistan. Det skal ikke mye til. Bare du gjør en liten ting, så vet de andre det og overdriver og gjøre det mer enn det egentlig er. Nå er det e-mail, telefon og det er lett å sende informasjon til Pakistan. Men tidligere når det var vanskeligere, når folk måtte skrive brev, nådde det også fram til Pakistan. Min svigerinne skrev en artikkel i en norsk avis en gang for lenge siden. Den avisen nådde også fram. Jeg fant den hjemme i landsbyen og folk visste hva som hadde stått i avisen.

Arrangerte ekteskap og kjedemigrasjon fra samme område av Pakistan bidrar til tette nettverk i Norge, der mange er i slekt, kjenner hverandre eller vet om

hverandre. Sladder og familiekonflikter får derfor følger både i Pakistan og Norge.

Mye tid og penger går med til organiseringen av familiefelleskapet, både gjennom hjemreiser og andre typer kommunikasjonsmidler. En norsk-pakistansk kvinne forteller at hun snakker med sin søster i USA én time tre ganger i uken. Hun ringer sine foreldre i Pakistan flere ganger i uken. I tillegg har hun mange familiemedlemmer i Norge som hun også holder kontakt med. Under et besøk hos henne ble vi stadig avbrutt av mobiltelefoner som ringte. Fire familiemedlemmer hadde lagt igjen telefonene sine hjemme, og Farah som ikke kjente ringesignalene til de ulike telefoner, måtte løpe rundt i stuen for å sjekke hvor lyden kom fra. Det tok tid å svare på andres telefoner i tillegg til sin egen. Det lød som en kakofoni av ulike mobilsignaler fra familiemedlemmers mobiltelefoner. Telefonsamtaler koster penger og tar tid, men oppleves som nødvendig for å opprettholde kontakten med familiemedlemmer rundt i verden. «Jeg tenker aldri på hva det koster,» sier Farah. «Jeg bare gjør det.»

Transnasjonal tilpasning for familier jeg har kontakt med innebærer blant annet å bo i Pakistan i lengre perioder, reise frem og tilbake i ferier og for kortere perioder, bygge hus, sende penger til slektninger, ekteskap med personer fra Pakistan. Det innebærer tunge økonomiske og sosiale forpliktelser som omsorg for nære slektninger.

Schiller, Basch og Blanc (1995) skriver:

When we study migration rather than abstract cultural flows or representations, we see that transnational processes are located within the life experience of individuals and families, making up the warp and woof of daily activities, concerns, fears, and achievements (1995:50).

Det er denne type transnasjonal tilpasning jeg ser som en vesentlig faktor i norsk-pakistanske familiers hverdagliv i Norge. De har bekymringer, følelser, forpliktelser og deltar i aktiviteter som omfatter kontakt med familie og sosiale nettverk i Pakistan, Norge og andre land. Denne tilpasningen eller tilhørigheten griper inn i familienes liv på mangfoldige måter, og kan beskrives som «transnasjonalisme nedenfra» (Smith og Guarnizo 1998), som jeg har vært inne på tidligere.

Folk i sosial og kulturell bevegelse

Jeg velger å bruke begrepet *ethnoscape* for å beskrive rommet der folk med norsk-pakistansk bakgrunn kan sies å ha sin tilhørighet. Appadurai (1991) omtaler transnasjonale sosiale nettverk som *ethnoscapes* – landskaper for etniske gruppeidentiteter. Dette er et begrep som beskriver etniske landskaper der folk, i denne sammenheng med pakistansk bakgrunn, beveger seg. De beveger seg i ulike landskaper, men beholder en gruppeidentitet - en gruppeidentitet som er kompleks og mangfoldig. Appadurai beskriver det som:

(..) landscape of persons who constitute the shifting worlds in which we live: tourists, immigrants, refugees, exiles, guest workers, and other moving groups and individuals constitute an essential feature of the worlds and appear to affect the politics of (and between) nations to a hitherto unprecedented degree. This is not to say that there are no relatively stable communities and networks of kinship, friendship, work, and leisure, as well as of birth, residence, and other filial forms. But it is to say that the warp of these stabilities is everywhere shot through with the woof of human motion, as more persons and groups deal with the realities of having to move or the fantasies of wanting to move (1991:33).

Folk med pakistansk bakgrunn er i bevegelse, og mange kulturelle og religiøse tradisjoner og vaner er like, men også forskjellige på tvers av landegrensene. Appadurai bruker *ethnoscape* om hvordan migrasjonsgrupper «regroup in new locations, reconstruct their histories, and reconfigure their ethnic 'projects, (..)» (1991:191). Grupper er ikke lenger «tightly territorialized, spatially bounded, historically unselfconscious, or culturally homogenous», skriver Appadurai (1997). Appadurai benytter suffiksen *scape* for å understreke det flytende, uregelmessige omrisset av disse landskapene. Det flytende og skiftende som landskapene representerer gir en passende beskrivelse av det rommet norsk-pakistanske mennesker beveger seg innenfor. Det er ikke et norsk rom, og heller ikke et pakistansk rom, men forestillinger om et norsk-pakistansk rom eller *ethnoscape*. *Ethnoscape* omfatter folk med norsk-pakistansk bakgrunn som beveger seg fysisk og mentalt mellom Norge og Pakistan, og andre land.

Appadurais begrep omfatter det han betegner *imagined worlds*, som kan beskrives som historisk situerte forestillinger om personer og grupper spredt rundt i verden. Hjemsteder i Pakistan har endret seg, og norsk-pakistanske mennesker kommer ikke lenger hjem til det stedet de forlot. Hjemstedene preges av mange utvandreres tilhørighet i andre land, og utviklingen i Pakistan. I Norge har folk «pakistanske» hjem og steder, som ikke alltid befinner seg innenfor samme geografiske område, men som konstituerer et *imagined Pakistan*. Folk beveger seg innenfor et forestilt rom eller en «verden» som omfatter steder i Pakistan og steder i Norge, altså et norsk-pakistansk *ethnoscape*.

Folk med pakistansk bakgrunn har tilhørighet i fellesskap som strekker seg over flere landegrenser, der folks hjemsteder i Pakistan representerer et omdreiningspunkt. Folk reiser ut derfra til ulike deler av verden, og vender tilbake med jevne mellomrom med ulike påvirkninger fra andre steder. I sentrum av Kharian i Pakistan kom jeg over enkelte «norske» innslag. På et skilt utenfor en frisør står det for eksempel «Frisørsalong» på norsk med et norsk flagg under. Jeg møter mange som enten bor i Norge eller har familie-medlemmer som bor i Norge. Jeg snakker norsk med familien jeg bor hos, og mange som kommer på besøk snakker norsk. Vi spiser middag klokken fem, og jeg får en dag servert typisk norsk mat som kokt fisk og kokte poteter, fordi barna i familien liker dette. På kjøkkenet oppdager jeg mange ting fra Norge. Bestikket er fra Ikea. Det står norsk honning, tran og pizzakrydder fra Norge på kjøkkenbenken. Vi spiser vafler til frokost, laget på norsk vaffeljern. I matskapet finner vi norske pålegg som gulost, Nugatti og makrell i tomat. Over døra til et av soverommene henger et skilt med «Velkommen». Altså «typisk norske» ting og vaner brakt med til Kharian. Kulturelle trekk flyter innenfor *ethnoscape*, og dette bidrar til hele tiden å gjenskape norsk-pakistanske rom i endring. Det er i dette romme folk konstruerer forestillinger om tilhørighet som gir dem muligheter for valg av tilpasninger og sosial mobilitet.

Jeg har valgt å bruke *ethnoscape* og ikke diaspora. Diaspora brukes nå om så mange former for fellesskap at det kan stilles spørsmål ved hvor god forståelse det kan gi av grupper i utlendighet. I en artikkel påpeker Vertovec også (1998) at begrepet *diaspora* beskriver idag «practically any population

which is considered 'deterritorialised' eller «transnational – that is, which has originated in a land other than that which it currently resides, and whose social, economic and political networks cross the borders of nation-states or, indeed, span the globe» (Vertovec og Cohen (1999:xvi).

Fuglerud (2004) har valgt en avgrensning av diaspora slik begrepet ofte brukes om migrantgrupper som har måttet flytte og oppfatter seg som ofre for tvang. De kan heller ikke flytte tilbake selv om de ønsker det. «I stedet for den jevnligte kontakten mellom opprinnelseslandet og bosettingslandet er det derfor drømmen og forestillingen om det som er forlatt, og forholdet mellom dem som har måttet flykte til ulike steder, som settes i fokus» skriver Fuglerud (2004:14). Dette beskriver først og fremst flyktninger. Blant folk som har pakistansk bakgrunn vil en finne både kvinner og menn som opplever seg som tvunget til å bo i Norge. Manglende økonomi eller sykdom kan gjøre det vanskelig for en del, særlig eldre, å reise til Pakistan. Men til forskjell fra en del flyktninggrupper har folk som kommer fra Pakistan muligheter for å vende tilbake. Det er ikke stengte grenser som hindrer dem.

Døving (2005) vil heller ikke benytte begrepet diaspora om norsk-pakistaneres tilhørighet. Et argument hun gir for dette, er at ulike generasjoner har forskjellige ideer om hvorvidt de ønsker å vende tilbake til Pakistan eller ikke. Omtrent samtlige av dem hun har intervjuet, bekrefter at deres barn kommer til å fortsette å bo i Norge. Norsk-pakistanske kvinner og menn jeg har kontakt med, ønsker ikke bosette seg i Pakistan permanent, men bor der eventuelt i kortere og lengre perioder. Beskrivelsene av diaspora er derfor ikke dekkende for deres tilpasning, bortsett fra at de fleste som dør «vender tilbake» til en grav i Pakistan.

Oppsummering

Migrasjon fra Pakistan til Norge har endret karakter fra først å bestå av menn som reiste ut for å tjene penger og dernest til gjenforening med kvinner og barn som bodde i Pakistan, til å omfatte dagens migrasjon bestående av både kvinner og menn som kommer som følge av ekteskapsinngåelse. Et kvinneperspektiv på migrasjonsprosessen synliggjør hvordan kvinner har vært viktig for å etablere hjem og steder som bidrar til kulturell og sosial kontinuitet mellom Pakistan og Norge. Pionergenerasjonens kvinner kom til et Norge

som manglet mange av de «pakistanske» innslagene i nærmiljøer som i dag finnes. Folk som kommer fra Pakistan i dag kommer til etablerte norsk-pakistanke familie- og slektskapsnettverk som kan bidra som «mellommenn» mellom det norske samfunn og norsk-pakistanske fellesskap.

Norsk-pakistanere har en transnasjonal og translokal tilpasning som har blitt forsterket heller enn svekket med årene, på grunn av bedre kommunikasjonsmuligheter med Pakistan. Det er flyt og bevegelse som kjennetegner norsk-pakistanske tilpasninger.

Norsk-pakistansk *ethnoscape* representerer forestillinger om sosial mobilitet, bedre levestandard og bedre liv som innbefatter å opprettholde kontakt med familie- og slektskapsnettverk i Pakistan og andre deler av verden gjennom bytterelasjoner. Kontakten fungerer som et økonomisk og sosialt sikkerhetsnett, og gir muligheter for fortsatt tilhørighet på opprinnelsessteder i Pakistan. Denne migrasjonskonteksten rommer muligheter, men også begrensninger for kvinners posisjonering i familier og norsk-pakistanske nettverk. Tilhørighet i norsk-pakistansk rom har omkostninger, men konstruksjon av sted og hjem og hva det innebærer for «pakistansk» fellesskap og kulturell kontinuitet bidrar, som vi skal se i neste kapittel også til et godt hverdagsliv.

6 Tilhørighet i norsk-pakistanske rom

Innledning

Jeg har beskrevet hvordan tilhørighet kommer til uttrykk i transnasjonale familie- og slektskapsnettverk og norsk-pakistansk *ethnoscape*. *Hjem* og *sted* utgjør en ramme for «pakistansk» hverdagsliv i Norge. Det er her generasjoner møtes og relasjoner utspiller seg. Det er også her folks kulturelle og sosiale bakgrunn fra Pakistan får kontinuitet, noe som synes viktig særlig for den eldre generasjonen. Tilknytning til steder i Pakistan inngår i folks norsk-pakistanske rom. Jeg skal først presentere hvordan norsk-pakistanske steder er konstituert i Norge, for deretter å belyse hvordan hjemmet er organisert og hvilken mening det har for familiesamhold og fellesskap.

Et norsk-pakistansk sted

”Vi trives best sammen med folk med pakistansk bakgrunn som bor eller har vokst opp i Norge,» sier Rubina, en ung norsk-pakistansk kvinne. Hun føler seg ikke helt hjemme på foreldrenes hjemsted i Pakistan, der de nå har bygget hus. Men hun er heller ikke helt norsk, selv om hun har vokst opp i Norge. Det er i norsk-pakistanske miljøer hun trives best. Hun har nettopp giftet seg med en mann fra foreldrenes hjemsted i Pakistan, og dette bidrar ytterligere til norsk-pakistansk tilhørighet. Jeg vil tolke dette som at hun føler seg mest hjemme i et norsk-pakistansk *ethnoscape*. Dette rommet omfatter forestillinger om hvordan et norsk-pakistansk liv i Norge bør være, og i tillegg kommer livet på foreldrenes hjemsteder i Pakistan.

Mange norsk-pakistanske familier foretrekker å bo i nærheten av hverandre i Norge. Flere familier jeg har kontakt med har i senere år flyttet til områder av Oslo, der de har norsk-pakistanske venner eller familie. En eldre kvinne forteller at hun og hennes mann har kjøpt hus til seg selv og sin voksne sønn, hans kone og barn. De valgte å bosette seg i nærheten av en norsk-pakistansk venn av sønnen og hans familie. Et annet eldre ektepar flyttet nylig til et område av Oslo der flere av deres norsk-pakistanske venner

bor. Fem familier som de har nær kontakt med har nå flyttet til samme nabolag på østkanten av Oslo. Begge disse familiene flytter til steder der det bor mange med innvandrerbakgrunn, og særlig med pakistansk bakgrunn. At folk med pakistansk bakgrunn samler seg i noen områder, synes å være et fenomen som vi særlig ser i Oslo og noen større byer. Vi finner slike bokonsentrasjoner både i sentrum av Oslo, i drabantbyer øst i Oslo og i mindre byer på Østlandet og Sørlandet. Jeg har besøkt familier i småbyer i Østlandsområdet og på Sørlandet, der folk bor spredt. De bor i etnisk norske nabolag, men har likevel utstrakt kontakt med norsk-pakistanske familier som bor i andre områder av byen.

Javeed (som vi har møtt i forrige kapittel) har etablert *sitt* sted i en by på Østlandet. I denne byen bor norsk-pakistanske familier spredt, men alle kjenner hverandre. Javeed tok imot meg på jernbanestasjonen og kjørte meg først til huset der moskeen og den pakistanske innvandrerorganisasjonen holder til. Der ble jeg vist rundt og ble sittende og drikke te med enkelte menn med pakistansk bakgrunn som oppholdt seg i moskeen. Etter dette tok Javeed meg med på en spasertur rundt i byen. Vi passerte flere torg, statuer og kjente bygninger i byen, og Javeed fortalte byens historie ved å vise meg disse severdighetene. Vi spaserte i gater med butikker av ulike slag, og Javeed presenterte meg for venner med indisk og pakistansk bakgrunn som drev butikkene. Jeg har besøkt denne byen mange ganger, men dette var et annet blikk på byen enn jeg tidligere har hatt. Det som ble tydelig var at Javeed erfarte byen som sin, og han introduserte den til meg som en gjest som ikke kjenner stedet. Javeed har konstruert en tilhørighet til stedet som omfatter lokalhistorie, pakistanske butikker, moskè og innvandrerorganisasjon. Javeeds sted omfatter også et etnisk norsk nærmiljø, der han bor med sin familie i en villa med stor hage.

I en drabantby i en av nabokommunene til Oslo er det nok en bokonsentrasjon av folk med pakistansk bakgrunn. I en av veiene der bor det norsk-pakistanske familier i omtrent alle boligblokkene. Alle her kjenner hverandre og kommer fra noen av de samme stedene i Pakistan, men har ikke nødvendigvis nær kontakt med hverandre. De møter hverandre i veien, på lekeplassen og på kjøpesenteret. To lokale norsk-pakistanske organisasjoner, en kun for kvinner og en for familier, representerer også møtested for dem som

bor i lokalmiljøet. En kvinne i en familie som har flyttet ut fra dette miljøet sier hun aldri kunne tenke seg å bo der på grunn av sladder. Hun og hennes familie har flyttet til et område hvor det bor kun etnisk norske.

Flere familier jeg har besøkt, ønsker heller ikke kontakt med sine norsk-pakistanske naboer. En forklaring jeg får, er at folk har forskjellig bakgrunn fra Pakistan. En annen årsak til at folk holder avstand, er sladder. Enkelte familier har fått erfare å bli marginalisert i nærmiljøet. I en familie som bor i et nærmiljø med mange norsk-pakistanske familier er en av døtrene skilt. Hennes mor får stadig spørsmål i nabolaget om hvorfor datteren er skilt når ektemannen hennes ikke var voldelig. Datterens manglende følelser for sin fetter fra Pakistan blir ikke akseptert. Alle spørsmålene moren må svare på har gjort at hun unngår sine norsk-pakistanske naboer. I et annet nabolag har en eldre mann skilt seg fra sin kone og giftet seg med en ung kvinne fra Pakistan. Dette i tillegg til at han har opptrådt uærlig i noen sammenhenger, gjør at han nå er utstøtt av de andre norsk-pakistanske familiene. I begge disse tilfellene blir konsekvensene alvorlige nettopp fordi de bor på småsteder og ikke kan søke alternative norsk-pakistanske miljøer, som kan være en mulighet i større byer. Men selv i større byer kan utestenging og avvisning brukes som sanksjonsmidler for atferd som ikke aksepteres av folk som bor i samme nabolag. En norsk-pakistansk kvinne, Nazreen (jeg kommer tilbake til henne i kapittel 9), opplevde å bli utenstengt fra norsk-pakistanske fellesskap, fordi hun giftet seg med en etnisk norsk mann. Hun blir ikke invitert til sosial sammenkomster, og folk hun kjenner har sluttet å hilse på henne når hun treffer dem på gaten.

For folk som bor i nærmiljøer med mange «pakistanske» innslag av moskeer, stoffbutikker, kafeer og restauranter, butikker som selger halalkjøtt, frisører, og der det snakkes urdu/punjabi i ulike institusjoner, oppleves stedet gjenkjennelig. Grønland/Tøyen-området i sentrum av Oslo omtales som Lille Pakistan, mens et område av Kharian i Pakistan kalles Little Norway. I Kharian er betegnelsen knyttet til folk som bor eller har familie i Norge, og norske innslag kommer til uttrykk i hjemmene heller enn i offentlige rom. Men begge «stedsnavnene» uttrykker en translokal tilknytning og gjensidig påvirkning, selv om Lille Pakistan har langt flere synlige pakistanske innslag enn Little Norway har norske.

Jeg har i en tidligere artikkel (Danielsen, Moen, Helset 2004) omtalt en eldre kvinne, Hamida, som bor på Grønland i sentrum av Oslo eller Lille Pakistan. «Jeg liker meg her, fordi det bor mange pakistanske her,» sier Hamida. Hun snakker ikke norsk, og behøver heller ikke kunne det. I butikker, i moskeer, på legesentre, eldresentre og andre steder i det offentlige rom som hun har behov for å kontakte, snakker folk urdu eller punjabi. Hamida kan bevege seg rundt i et norsk-pakistansk rom som hun mestrer fullt ut. Hun gir uttrykk for at hun ikke merker noen forskjell på livet på Grønland og livet i Rawalpindi i Pakistan, som hun reiser til med jevne mellomrom. I Pakistan har hun sin pakistanske familie rundt seg, og det har hun også på Grønland. Der bor hun sammen med ektemann, to døtre, en svigersønn og et barnebarn. Alle kommer fra Pakistan. Jeg stilte en gang spørsmål til Hamida om hun kunne tenke seg å bo i villa i på vestkanten av Oslo, der den etniske norske middelklassen bor. Det kunne hun ikke, hun vil bo på Grønland der det bor mange med pakistansk bakgrunn.

I Pakistan opplever folk kulturell og religiøs kontinuitet mellom hjemmet og samfunnet utenfor hjemmet. I Norge er det større avstand for norsk-pakistanske familier mellom livet i hjemmet og livet utenfor. Folk pendler mellom pakistansk privatsfære og norsk offentlig sfære, med enkelte besøk i «mellomsfæren» representert ved ulike typer norsk-pakistanske nettverk som innvandrersorganisasjoner og moskeer. Den geografiske avstanden er kort, men den mentale avstanden kan for en del mennesker være lang. Familien og hjemmet får derved en annen funksjon enn i hjemlandet, der familiens vaner og tradisjoner inngår i en «naturlig» sammenheng med samfunnet rundt familien. Særlig for eldre kvinner som ikke har vært ute i arbeidslivet, og som har hatt liten kontakt med det norske samfunnet, representerer den norsk-pakistanske familien et gjenkjennelig hverdagsliv. Stedet kan oppleves som mer eller mindre fremmed for folk avhengig av hvor de bosetter seg, mens hjemmet og familien representerer det kjente forutsatt at familietradisjoner og vaner er «pakistanske».

Shamim, en eldre kvinne som tilhører pionergenerasjonen, har konstruert sitt lille Pakistan i en boligblokk i Groruddalen. Shamim og hennes ektemann og deres fem sønner og døtre med familier har kjøpt hver sine leiligheter i samme boligblokk. De voksne døtrene har tilbrakt barndom og

ungdom i Pakistan, mens sønnene har tilbrakt ungdomstiden i Norge. Alle er gift med menn og kvinner fra Pakistan. Shamim har et hverdagsliv tilnærmet det hun ville hatt i en landsby i Pakistan, dersom hele hennes familie hadde blitt boende der. Hver dag besøker hun sine voksne barns familier som bor i ulike etasjer i boligblokken. Hun kontrollerer at barnebarna får nok mat og at alle har det bra. Dette tar det meste av dagen. Shamim og hennes mann sover i sin egen leilighet, men kommer og går i sine voksne barns familier som de måtte ønske. I denne «pakistanske landsbyen» kan Shamim også opprettholde purdah-tradisjoner, som gjør det vanskelig for henne å ferdes sammen med fremmede menn. Som eldre pakistansk kvinne har hun her en tilværelse som omfatter trygghet og tilhørighet. Hennes alderdom blir ivaretatt ved at familien har innrettet seg på en måte som gir henne et verdig liv som gammel pakistansk kvinne.

Blokken kan sammenlignes med en liten landsby, selv om likheten opphører utenfor familienes dører. Folk går ut og inn hos hverandre uten å måtte bli invitert på forhånd. Da jeg var på besøk hos en av familiene, kom det flere innom for å hilse på. De stakk hodet inn av døra, eventuelt satte seg ned en kort tid, pratet litt og gikk igjen. Det passer alltid å få besøk, og det følger alltid bevertning med. Et minimum av servering hos norsk-pakistanske familier er te og kaker, ofte hjembakt, samosa eller en liten varmrett. Denne form for sosialt liv tilsvare det jeg har erfart i familier i Pakistan. Folk kommer på besøk, sitter en stund og prater for så å gå videre.

Den kulturelle kontinuiteten for Shamim består i at hun kan opprettholde en konvensjonell rolle som eldre kvinne, og hun binder familien sammen ved å besøke alle på en daglig runde i blokken. Familiesamholdet blir blant annet ivaretatt gjennom hennes kulturelle modell for omsorg og hennes voksne barns aksept av hennes besøk. Dette er forskjellig fra kulturelle modeller for omsorg i urbane norske familier. Eldre norske kvinner som kontrollerer om barnebarn får nok mat og har riktige klær, som Shamim gjør, vil nok av mange i norske familier bli oppfattet som en utidig innblanding i voksne menneskers ansvarsområde. Shamims dagligliv ligner på livet hun sannsynligvis ville hatt i Pakistan, men med et visuelt uttrykk som er svært forskjellig fra steder i Pakistan. Utenfor hjemmene til hennes barn er det ikke landsbylivet hun møter, men korridorer, trappeoppganger

og heiser. Hennes konstruksjon av stedet omfatter både sentrifugale og sentripetale tendenser, der kreativitet og fleksibilitet bidrar til tilpasningsstrategier som gir kulturell mening for Shamim og hennes familie.

Særlig for eldre mennesker synes det å være viktig å bo i områder med norsk-pakistanske familier. Enkelte eldre mennesker jeg har snakket med ønsker verken å bo i etnisk norske boområder eller å «integreres». Et valg som kan skape dilemma for familier er de ulike behov for bosted som familie-medlemmer har. En norsk-pakistansk mann som bor sammen med kone, barn og sine foreldre, gir uttrykk for dette. De bodde tidligere på Grønland i sentrum av Oslo. Hans foreldre likte seg godt på Grønland, de kunne gå ut og treffe likesinnede, snakke punjabi i butikker og føle tilhørighet i nærmiljøet. Men han ønsket at hans barn skulle vokse opp og gå på skole utenfor Oslo sentrum i et miljø som han mente var bedre for dem. Han kjøpte villa på Lørenskog. Han har dårlig samvittighet overfor sine foreldre, som nå bor i et villastrøk uten de sosiale mulighetene de hadde på Grønland. Hans barn trives, og hans foreldre mistrives og føler seg isolert på det nye stedet.

Eldre kvinner kan risikere å bli isolert i områder hvor de føler at de ikke mestrer nærmiljøet. Eldre kvinner i Pakistan har flere privilegier som yngre kvinner ikke har, blant annet større bevegelsesfrihet utenfor hjemmet. I Norge kan dette privilegiet vanskeliggjøres, fordi de er lite kjent med samfunnet utenfor hjemmet og familien. En ung kvinne uttaler at «det eneste de (norsk-pakistanske) kvinnene er opptatt av, er kjøpesentre». Det ble sagt med et nedlatende tonefall og ment som en kritikk av hva kvinner bruker tiden til i dagliglivet. Men kjøpesentrene kan være et møtested og representerer noe folk kan kjenne seg igjen i også når en kommer fra Pakistan. På et av kjøpesentrene jeg kjenner til på østkanten av Oslo, er det butikker med pakistanske klær og grønnsakbutikker med alt som trengs til pakistansk matlaging.

Kjøpesentrene er et sted der særlig eldre kvinner kan oppleve at det er trygt å ta seg rundt. På østkanten av Oslo, der konsentrasjonen av mange ulike etniske grupper er stor, er dette et genuint flerkulturelt møtested. En eldre norsk-pakistansk kvinne forteller at hun tar en tur til kjøpesentret hver dag. Her møter hun andre som snakker hennes språk og går likt kledd som henne. Kvinnene har en selvfølgelig plass der. De som ikke snakker norsk,

kan handle det de trenger. Kvinner som ikke kan lese, benytter sin visuelle hukommelse når de handler. De husker hvordan poser med mel, sukker osv. ser ut. Jeg vil tro at for mange kvinner er dette et «pustehull», forutsatt at kjøpesenteret er lokalisert i områder der det bor mange med norsk-pakistansk bakgrunn. På kjøpesentrene har alle like rettigheter uansett etnisk bakgrunn. Det er en del av det norsk-pakistanske rommet, men også av det norske samfunnet, der kvinner kan delta i majoritetssamfunnet sammen med andre.

Jeg har beskrevet hvordan folk konstruerer «pakistanske» steder i nærmiljøer og boligblokker. Ulike kulturelle modeller for tilhørighet som folk har, kan skape ambivalens i familier med flere samboende generasjoner. For eldre er motivasjonen for valg av bosted kulturelt fellesskap og familie-samhold, heller enn å bli sosialt inkludert i etnisk norske nabolag og majoritetssamfunnet. Shamims sted vil jeg anta er uttrykk for hva mange eldre mennesker med pakistansk bakgrunn vil betrakte som en god alderdom, der kontinuitet i familietradisjoner og eldroller gir mening i hverdagslivet. Neste generasjon prioriterer områder av byen med gode oppvekstvilkår for sine barn, og dette kan komme i konflikt med den eldre generasjonens preferanser.

Norsk-pakistanske hjem

»Pakistanske hjem« i Norge kan være rekkehus, stor villa med hage eller tre til fire roms leiligheter i blokker. De er både lokalisert i områder der det bor mange familier med pakistansk bakgrunn og i etnisk norske villastrøk, i småbyer og storbyer. Men de fleste norsk-pakistanske familier bor i leiligheter i Oslo, på byens østkant der det er rimeligere å kjøpe boliger enn på vestkanten av Oslo. Majoriteten av familier med pakistansk bakgrunn eier sine boliger, det vil si at 67% bor i eid bolig (Statistisk sentralbyrå 2001).

Leiligheter og hus jeg har besøkt er nokså like når det gjelder innredning. Det er små forskjeller på den materielle standarden på møbler, teknisk utstyr, kjøkken og bad som jeg opplever i hjemmene til folk. Tegn som viser klassetilhørighet er derfor ofte vanskelig å spore i husene. Det som kan være tegn på klasse- eller statusdifferensiering er om folk bor i små og gamle leiligheter, store villaer og rekkehus, og om boligen ligger i dyre eller rimeligere bostedsområder.

Javeed, som jeg har introdusert tidligere, bor i en enebolig med to etasjer omgitt av en flott og velstelt hage rundt. Hans kone møter meg foran huset. Hun snakker ikke norsk, så Javeed er den som forteller og forklarer. Javeed og hans kone viser meg rundt i hagen, som begge liker å arbeide i. Deretter blir jeg vist rundt innendørs. Stuen er stor med utgang til terrasse. På den ene veggen står det to skinnssofaer etter hverandre, og på den andre veggen en tredje sofa. Alle tre sofaene vender mot et stort TV. Parabolantenne sørger for at familien får inn alle kanaler. Javeed har imidlertid stengt av en del kanaler for å forhindre at hans barn ikke skal bli sittende å se TV i stedet for å gjøre lekser. Han har stengt en pakistansk kanal som sender bare filmer også, fordi hans datter ble sittende for mye foran TV. Javeed har fire barn i tenårene.

Det er vegg-til-vegg teppe i stuen. På flere småbord plassert rundt omkring er det vaser med kunstige blomster og pyntegjenstander. På TV står det en klokke i porselen som forestiller en moskè. På veggene henger bilder av barna, innrammete broderte bilder av blomster, bilder av kjente moskèer og kalligrafi av ord fra Koranen. I et av barnas rom har en datter og to sønner samlet seg foran PCen for å snakke med den eldste sønnens forlovede som bor i Pakistan. Javeed har investert i PC og internett for å holde barna borte fra sentrum av byen. Jeg blir vist foreldrenes soverom. Over sengen henger et stort bilde av sønnen og hans forlovede som snart skal gifte seg. Det unge paret skal få foreldrenes soverom når den pakistanske svigerdatteren flytter inn til dem. Dette er stort og velholdt hus med en boligstandard som overgår de fleste hjem jeg har besøkt i Oslo. Dette kan ha med boligpriser å gjøre, det er dyrere å kjøpe bolig i Oslo enn i mindre byer.

Innredningen i andre hjem jeg har besøkt minner om den i Javeeds hjem. Stuene er gjerne innredet med en tre-seters sofa, en to-seter, salongbord, TV-video-DVD, spisebord, og veggseksjon med glasskap til kaffekopper, glass og nipsgjenstander. I hyller og på småbord er det pyntet med kunstige blomster. Veggene er dekorert med bilder av moskeer, voksne barns brudebilder og av deres barn. I noen hjem har jeg sett bøker om islam og Koranen og skolebøker i bokhyllen i stuen. Gulvene er alltid teppebelagte med vegg-til-vegg tepper. Som nevnt er det små forskjeller mellom de hjemmene jeg har besøkt. Familiebilder, kalligrafi fra Koranen og bilder av

moskeer er dekorasjoner jeg ser i alle hjem jeg har besøkt. Dette tyder på at det familiene er opptatt av er islam og familierelasjoner. Ulikhetene i materiell standard kan forklares med økonomiske muligheter, men kan også avhenge av økonomiske forpliktelser for familiemedlemmer i Pakistan. Det kan henge sammen med smak eller økonomiske prioriteringer i forhold til andre behov som familiemedlemmer har. De fleste hjem jeg har vært i vil jeg betegne som middelklassehjem, og innredningen skiller seg ikke vesentlig fra en del norske hjem. Det som kan være en forskjell er at flere sofaer og vegg-til-vegg tepper gir plass til mange mennesker, voksne som barn. Pakistanske familier har ofte mange medlemmer, og de besøker hverandre hyppig. Jeg kjenner til familier som besøker hverandre og spiser sammen hver helg. Dette krever en innredning som gir plass til at mange mennesker kan spise sammen.

Verken i Pakistan eller i Norge har jeg i senere år opplevd å sitte på gulvet og spise. På mine første besøk i familier i Norge for rundt 25 år siden, hendte det at jeg spiste middag med familien på gulvet og tilsvarende i Pakistan. I dag blir jeg servert mat ved småbord, ved salongbord foran TV eller ved spisebord. Maten jeg blir servert, er fortsatt pakistansk, selv om den med årene har blitt mindre krydret i Norge. Kjøkkenet er et arbeidssted, det er i stuen vi spiser. Kvinner oppholder seg på kjøkkenet, bare for å lage mat.

Jeg har vært til stede i familier der familiemedlemmer har spist til forskjellige tider, noen før jeg kommer, noen sammen med meg og noen etterpå. Dette er mer av praktiske årsaker enn det har å gjøre med å opprettholde tradisjonell kjønnssegregering, selv om dette kan være tilfelle i noen familier. Familiemedlemmer kommer og går til forskjellige tider, fordi de har avtaler og gjøremål utenfor huset. Dersom familier forholder seg strengt til pakistanske spisetradisjoner, blir mennene i familien servert mat før kvinner og barn. Denne form for kjønnssegregering har jeg opplevd i Pakistan, men ikke i norsk-pakistanske familier i Norge i senere år. Sist jeg besøkte Pakistan, oppleve jeg å spise middag sammen med kvinner og barn i en familie i Kharian. Mannen i huset, en eldre mann, spiste først på sitt soverom. I familier i Lahore har jeg ikke opplevd kjønnssegregering på denne måten.

I norsk-pakistanske familiers leiligheter står dørene til alle rom åpne. De synes ikke å være private rom, selv om familien har fordelt rommene mellom seg. Når jeg kommer på besøk til norsk-pakistanske familier, blir jeg ofte vist foreldrenes soverom for at jeg skal se hvor fint de har det. Flere sover på samme rom i norsk-pakistanske familier, og der det er liten plass og mange barn sover barn på madrasser eller sovesofaer i stuen. I Pakistan sover ofte kvinner og barn sammen på et rom, mens menn og gutter sover på et annet. Når gutter blir 10–12 år, flytter de til mennenes rom. Jeg er usikker på hvor vanlig dette er i Norge. Jeg besøkte en familie der bestemoren sov sammen med sitt barnebarn, en jente, inntil barnebarnet og hennes foreldre flyttet for seg selv. Da var barnebarnet rundt 11 år. Bestefar sov i et annet rom. Dette er en tradisjon brakt med fra Pakistan som impliserer kjønnssegregering, men også en oppfatning om at små barn ikke skal sove alene. Mange med norsk-pakistansk bakgrunn mener det er en form for barnemishandling å la små barn sove alene på atskilte soverom.

I Pakistan har jeg heller ikke erfart at soverommene er private i den forstand at de er lukkede områder med tilgang kun for bestemte familie-medlemmer. De fungerer ofte som rom der kvinner oppholder seg. Kvinnene sitter med tekoppen i sengen med bena trukket oppunder seg. Både hos landsbyfamilier og byfamilier har jeg tilbrakt mye tid i dobbeltsenger som brukes som «sofaer». Her sitter kvinner og barn og snakker sammen, drikker te og ser på TV. Stuen blir benyttet når det kommer gjester. Når det kommer fremmede menn på besøk, trekker kvinner seg tilbake til soverommet.

I Norge har jeg ikke opplevd dette. I Norge har jeg heller ikke opplevd å drikke te i dobbeltsengen på soverommet sammen med kvinner. Her blir jeg invitert inn i stuen. Jeg sitter alltid i stuen også når det er menn til stede. Det hender at menn forlater stuen etter å ha hilst på meg, med den begrunnelse at de har avtaler eller skal arbeide. Dette kan også forklares med at jeg har meldt fra om at jeg gjerne vil snakke om kvinners liv. Men i mange familier er alle medlemmer til stede når jeg kommer på besøk, både barn og voksne, kvinner og menn. For ca. 15 år siden ble jeg vist inn i «kvinnerommet» da jeg skulle foreta noen intervjuer. Denne storfamilien bodde i sentrum av

Oslo i en stor og gammel leilighet med mange rom. Mennene var samlet i ett rom og røykte vannpipe, mens kvinnene satt sammen i et annet.

Ideer om hva kjøkkenet kan brukes til blant etnisk norske kvinner er noe forskjellig fra norsk-pakistanske kvinners ideer om bruk av kjøkkenet. For norsk-pakistanske kvinner er kjøkkenet overveiende et arbeidssted, eller det kan være et sted for å unngå «fremmede» blikk. Men denne form for kvinnefellesskap gir også plass for fortrolighet og identitetsbekreftelse. Kjøkkenet i leiligheter og rekkehus i Norge får da tilsvarende betydning som soverommet i hjem i Pakistan, der kvinner trekker seg tilbake.

Kjøkkenet i etnisk norske hjem er ofte møtested for kvinner. Gullestad (2001) har presentert hverdagslivet til kvinner i en drabantby i Bergen, der hun gjorde to års feltarbeid, i avhandlingen *Kitchen Table Society*. Kjøkkenet representerer rammen for kvinnefellesskap, der kvinner møtes for å drikke kaffe rundt kjøkkenbordet. Kvinnene som står sentralt i Gullestads arbeid, er til dels hjemme med barn, til dels arbeider de som dagmammaer, til dels har de en «ekstrajobb» i form av rengjøring, og mennene er utarbeidende. Sosialt fellesskap har de med kvinner i sosiale nettverk som mer eller mindre er i samme situasjon som dem selv. For kvinner som Gullestad beskriver, representerer fellesskapet på kjøkkenet om formiddagen det uformelle og nære møtet i hverdagslivet. Etnisk norske kvinner kan få bekreftet tilhørighet og kvinneidentitet gjennom intimitet og fortrolighet både ved kjøkkenbordet og ved stuebordet. Stuen og kjøkkenet er to ulike scener for samvær med mennesker utenfor husholdet som skifter karakter i løpet av døgnet. Kjøkkenet er mer uformelt, stuen mer formell. Å sitte på kjøkkenet med venninner og barn gjorde det mulig å holde stuen pen, det vil si minske husarbeidet (2001).

Saima (som vi skal møte igjen i kapittel 8) inviterte meg sammen med sin venninne, Abida, til te og kaker på kjøkkenet. Andre familiemedlemmer oppholdt seg i stuen. Jeg vil tro at dette er en praksis som Saima har begynt med etter å ha bodd mange år i Norge. Kjøkkenet erstatter soverommet som oppholdssted for kvinner. Kjønnsegregering kan være en forklaring på hvorfor vi sitter på kjøkkenet. Abida er dypt religiøs og følger regler for kjønnsegregering. Kjøkkenet i dette tilfelle kan ha en dobbelt betydning. Det representerer et rom for kvinner der menn ikke har tilgang, men også

det Gullestad (2001) beskriver som et sted for «kvinnefellesskap» som ikke har sammenheng med purdah-regler. Kjøkkenet i familier med pakistansk bakgrunn er altså ikke lenger kun et arbeidssted. Det er også et samlingssted for kvinner, tilsvarende hva vi kjenner til fra etnisk norske familier.

Mange eldre kvinner i Norge følger purdah-regler, og også yngre kvinner begrenser sin kontakt med majoritetssamfunnet. På offentlige arenaer dekker kvinner fortsatt håret med dupatta, dersom det kommer fremmede menn inn i rommet. Dupatta fortsetter å være tegn på ærbarhet og respekt i sammenheng med purdah-regler. I tidligere undersøkelser har jeg samarbeidet med tolk, en eldre kvinne med pakistansk bakgrunn. Da har både menn og kvinner vært til stede og deltatt i samtalene. At vi begge er godt voksne personer kan forklare menns tilstedeværelse. Eldre pakistanske kvinner har tradisjonelt friere bevegelsesmuligheter og har større frihet til å omgås «fremmede» menn. Unge kvinner er seksuelt attraktive og må beskyttes mot fremmede menn.

Dersom det kommer fremmede menn på besøk, vil nok en del kvinner fortsatt trekke seg tilbake til et annet rom også i hjemmene i Norge. Det kan for eksempel være vanskeligere for en mannlige forsker å få innpass i familier med kvinner tilstede. Mannlige forskere kan bli definert som «fremmede menn». Thomas Walle (antropolog) forteller at kvinner aldri er til stede under hans besøk i norsk-pakistanske hjem. Kvinnene er enten ikke hjemme, eller de går inn i et annet rom. Han opplever heller ikke at de åpner utgangsdøren når han ringer på. Walle forteller at selv kvinner som har vokst opp i Norge trekker seg tilbake når han kommer på besøk. Et forbehold som må tas er at Walle studerer mannsroller, og dette kan være en grunn til at noen kvinner trekker seg tilbake. Hvor rigid kjønnssegregeringen blir praktisert i ulike hjem har derfor usikkert (Thomas Walle, personlig samtale).

Husene i Pakistan er ofte bygget slik at et spesielt rom med egen inngang er forbeholdt gjester som omfatter fremmede menn, det vil si menn som ikke tilhører kvinnenens nærmeste familie. Dette rommet blir kalt *baithak* (Shaw 2000). I England, der Shaw (2000) skriver fra, er husene bygd annerledes. Dette gjør det vanskeligere å praktisere denne type purdah-tradisjoner. Men Shaws forskning viser at tenkning om kjønnssegregering fortsatt gjør seg gjeldende i en del pakistanske familier i Oxford. Hun skriver:

Internal household layout makes no allowances for purdah: there is no «womens' area corresponding to the *baithak*. Instead, domestic space is divided into separate rooms, two or three on each floor, and there are usually at least two floors.

Hun skriver at purdah fortsetter å prege kommunikasjonen i hjemmet ved at kvinner trekker seg tilbake til andre rom eller til kjøkkenet, og stuen er forbeholdt besøkende dersom de omfatter fremmede menn. Når noen ringer på døren, sørger kvinnene for å dekke hodet med dupatta før de lukker opp (Shaw 2000). Det kan være vanskelig å praktisere kjønnssegregering i hjemmet av praktiske grunner også i Norge. Leilighetene har ofte få rom og små rom. Men som kvinnelig gjest kan det være vanskeligere å få øye på kjønnssegregeringen i hjemmet. Jeg har alltid sittet i stuen, og menn kommer og går, eventuelt setter seg ned. Shaw's beskrivelse fra England synes å gi inntrykk av en fortsatt streng praksis for kjønnssegregering, noe også Walle forteller om i sitt møte med familier i Norge. Men her kan vi sannsynligvis finne variasjoner alt etter hvordan medlemmer i familien forholder seg til purdah-regler både i England og Norge.

Kulturelle modeller for kjønnssegregering endrer innhold. Rom forbeholdt kun for kvinner kan jeg ikke se forekommer i familier jeg har besøkt, men kjøkkenet kan benyttes for å trekke seg bort fra «fremmede» menn. Et tydelig merke på kjønnssegregering er dupatta som fortsetter å ha en symbolsk funksjon, og markerer respektabilitet både innenfor og utenfor norsk-pakistanske hjem. Menn kan fortsatt bli definert som «fremmede», dersom de ikke tilhører nærmeste familie.

Hjemmets kulturelle mening

Hjemmet er ramme for et mest mulig pakistansk hverdagsliv med pakistansk atferd, lukter, mat, lyder, språk, klær, pakistanske TV-kanaler og muslimske og pakistanske ritualer. Det representerer en kulturell og religiøs ramme. Det er her familiers vaner og tradisjoner kan opprettholdes og videreføres til neste generasjon. En eldre kvinne gir uttrykk for dette når hun sier at materielle ting ikke betyr noe lenger, det er å være sammen med familien som er det viktigste for henne. For eldre mennesker er familien og islam vesentlig.

Mange bruker mye tid på å lese Koranen, og dagen struktureres ved at de ber fem ganger. Et eldre ektepar forteller at de står opp til bønn ved soloppgang, deretter legger de seg igjen og står litt senere opp for å lage frokost. De spiser frokost, leser i aviser, leser i Koranen og så er det tid for bønn igjen. Fem ganger om dagen forbereder de seg til bønn ved rituell vask og å brette ut bønneteppe som de vender mot Mekka.

Det er det sanselige i hjemmet, familiens små og store ritualer, som utgjør et «pakistansk» hjem der norsk-pakistanske familier har sin tilhørighet. Hjemmets små og store ritualer (Rudie 1994) kan sammenlignes med hva Douglas (1991) beskriver som *the idea of the home* (1991:297), som omfatter regelmessighetene som foregår i et hjem. Douglas beskriver hjemmet som en *embryonic community*, og skriver videre at:

... home and community are supposed to be able to draw upon the same mysterious supply of loyal support, and further, their inner sources of strength are unanalyzable: thanks to a kind of mystic solidarity home and small local community are supposed to be able to overcome the forces of fission that tear larger groups apart (1991:288).

Det synes for meg som om behovet for kulturell kontinuitet gjør at hjemmet får en særstilling i migrasjonssammenheng, og som brobygger mellom det folk har reist fra og det de kommer til. Materielle gjenstander bidrar til en gjenkjennelig kontekst, men disse er ikke så ulike dem en finner i mange norske hjem. Det som skiller norsk-pakistanske hjem fra etnisk norske hjem, er lukter, smaker, lyder, religiøse symboler, relasjoner og dagliglivets ritualer som representerer det Douglas beskriver som en *mysterious supply of loyal support*, og som bare finnes i hjemmet. Samfunnet utenfor representerer «de andre» og annerledes konstruerte hjem.

Hjemmet og familien i tillegg til pakistanske nærmiljøer og sosiale nettverk representerer for mange kontinuitet i religiøs og kulturell livsstil både for folk som er vokst opp i Pakistan og for dem som vokser opp i Norge. Det er i hjemmet og familien at pakistanske tradisjoner og vaner praktiseres, men etter hvert med noen innslag av norske vaner og tradisjoner. Blant annet blir norske helligdager feiret i mange norsk-pakistanske hjem. I en familie jeg besøkte i Bærum, feirer de jul med pyntet juletre, god middag julaften og med julepresanger til barna. De begrunner feiringen med at Jesus

blir omtalt som profet i Koranen, men også med at barna i familien har glede av det. I Aftenposten (20.desember 2005) kan vi lese at julefeiring i muslimske familier har blitt vanlig. Det bakes pepperkaker, juletrær pyntes, det blir sendt julekort og barna får julekalendere og julegaver. Det skjer for at barna ikke skal føle seg utenfor når barn flest i Norge deltar i juleforberedelser og gleder seg til jul. Det kan synes som om julaften og 17.mai, som også feires av mange, har blitt fellesskapsmarkører for minoritet og majoritet. Disse ritualene er tydelige; de har uttrykk og mønstre som er offentlige. Familiens vilje og ønske om å delta i «det norske fellesskapet» kommer til uttrykk gjennom at familier tar i bruk disse ritualene. Familieliv får et noe endret innhold gjennom å inkludere norske etniske markører.

Hjemmet tjener som et tilfluktssted for familier i Norge uansett bakgrunn. Særlig i større byer er dørene godt lukket, og kan det være vanskelig for «fremmede» å få innpass der – både i etnisk norske og norsk-pakistanske hjem. Løfgren (1984) beskriver svenske arbeiderklassefamiliers hjem som et privat ly mot utenverdenens kulturelle dominans, som kan gi assosiasjoner til norsk-pakistanske hjem:

What even radical observers often failed to see was that working class resistance to change could be part of a fight for identity and self-respect. If one grows up in a society where one is constantly being bombarded by messages from the official, dominant culture, messages which tell you that there is something wrong with the way you live your life, then you will most probably develop cultural defences. One of them is turning a deaf ear to the flood of good advice and admonitions, another is turning home into a private shelter. You may be ordered around at work, at school or at the welfare agency, but here, at home, nobody has the right to meddle, to tell you what to do. (1984.:62).

Hvordan hjemmet er organisert og hva som gir kulturell mening varierer avhengig av klasse, kjønn, alder og etnisitet. Det som synes felles for familier i det norsk samfunn, og særlig i urbane miljøer, er skjerming av hverdagslivet, der folk lukker dørene og lever sitt liv innenfor hjemmets vegger. Både for etnisk norske og for pakistansk-norske familier er hjemmet et sted for tilbaketrekking fra storsamfunnet. Men kulturelle forventninger og behov kan være forskjellig. For norsk-pakistanske familier representerer

hjemmet et fristed for «pakistansk» kulturell og sosial utfoldelse, der forventninger og motivasjon for hjemmeliv er knyttet til andre kulturelle modeller enn for etnisk norsk hjemmeliv.

Hjem og generasjonsrelasjoner

I Norge finner vi etter hvert et mangfold av bofellesskap for familiemedlemmer med pakistansk bakgrunn. Skilsmisser fører til at kvinner bor alene med barn, yngre mennesker bor uten familiemedlemmer, og eldre ektepar bor for seg selv. Men det mest vanlige i norsk-pakistanske miljøer som jeg har kontakt med, er ektepar med barn og familier der tre generasjoner bor sammen. Jeg har vært på besøk i familier der fire generasjoner bor sammen, fordi en gammel mor, som mangler omsorgspersoner i Pakistan, gjenforenes med sin sønn eller datter i Norge. Blant norsk-pakistanske jeg har intervjuet i Norge er det flere som uttrykker et ønske om at flere generasjoner skal bo sammen. «Hjemme er der hvor familien min er,» sier en eldre mann med pakistansk bakgrunn. Eldre mennesker gir uttrykk for at de ønsker å bo sammen med sine barn og barnebarn særlig hvis de blir hjelpeløse. Yngre mennesker gir også uttrykk for dette. Men eldre mennesker legger ofte til at de ikke vet hva som kommer til å skje i fremtiden. Mange tror at deres voksne barn vil bo for seg selv.

En familie som bor på Søndre Nordstrand på østkanten i Oslo, kan illustrere denne form for bofellesskap, som mange norsk-pakistanske familier etter hvert praktiserer. Familien bor i en enebolig. Jeg kommer inn i en liten gang med ytterklær opphengt på kroker. Stuen er møblert på samme måte som andre norsk-pakistanske hjem jeg har besøkt. I et hjørne står en tre seter og en to seter sofa, salongbord, vitrineskap med glass og porselenskopper, TV og video og på veggene familiebilder og bilder av moske. I vaser på hyller og spisebord er det plassert kunstige blomster. I stuen sitter den eldre kvinnen, hennes to voksne døtre, svigersønn og to små barnebarn. Hennes ektemann arbeider i hagen, men kommer innom for å hilse på meg. Den eldre kvinnen og ektemannen er i femtiårene og bor sammen med to sønner i tenårene, to voksne døtre og to døtre i tenårene. Den eldste datteren har giftet seg med en pakistansk fetter og har to små barn, hvorav den ene er nyfødt, som også bor sammen med dem.

En stund bodde morens mor der. Hun døde for to år siden, og er begravd i nærheten. Morens mor var også bestemor til svigersønnen som bor sammen med dem. Svigersønnen har nylig kommet fra Pakistan, mens resten av familien har bodd i Norge siden barna var små. Mors mor bodde i Pakistan inntil hun ble skrøpelig og fikk behov for daglig omsorg. Hun bodde en periode hos en datter i England, de siste årene bodde hun i dette huset. En stund var det altså fire generasjoner under samme tak. Det er en liten enebolig familien bor i. Men den eldre faren er ferd med å grave ute kjelleren, slik at det blir to ekstra rom der. Alle ønsker å bo sammen selv om det er liten plass. Jeg spør en av døtrene hva som vil skje når alle barna etter hvert gifter seg og selv får barn. Da blir huset for lite. Hun svarer at de da enten kjøper et større hus eller de bosetter seg i nærheten.

Storfamilien forbindes ofte med tradisjonelle samfunn, mens kjernefamilien oppfattes som en moderne familieform. Moore (2000) imøtegår denne forenklede todelingen når hun skriver:

Empirical studies from Africa, South America and South Asia support the argument that there is no necessary link between urbanization, modernization and the rise of a «nuclear» family. The very large increase in female-headed households in Africa and South America, the impact of migration and economic recession, and the reported rise in the number of women choosing not to marry at all, are all factors which undermine any straightforward theory about the increasing «nuclearization» of family forms (2000:123).

Hun skriver at storfamilien ikke er på vei ut, men heller har fått et ny funksjon:

An increase in the employment of middle-class women has led to problems concerning household management and childcare. These problems are solved by living in joint household, where parents or in-laws can help with domestic tasks, but where the traditional authority of the mother-in-law has been broken down (2000:124).

Hjelp til å takle en travel hverdag for unge familier er også en av årsakene til at flergenerasjonshusholdet nå etableres i norsk-pakistanske familier. En del familier selger sine leiligheter i drabantbyer eller sentrum av Oslo og kjøper villaer i utkanten av Oslo. Flere familier jeg har besøkt, bor i rekkehus der

unge par og svigerforeldre/foreldre har hver sin etasje. Sakina er mor til tre voksne sønner. Hun og hennes mann bodde tidligere i en treroms leilighet i Oslo sammen med sine ugifte sønner. Da den eldste sønnen giftet seg med en kvinne fra Pakistan, fikk de behov for større plass. Det unge paret ønsket ikke å bo i egen leilighet. De foretrekker å bo sammen med Sakina og hennes mann. Etter hvert har den mellomste sønnen giftet seg med en kvinne fra Pakistan. Heller ikke dette ekteparet ønsket å bo for seg selv. Sakina forteller at hun og hennes mann ikke ville ha noe imot å bo uten sine sønner og svigerdøtre, men de unge ønsker å bo sammen i en flergenerasjonsfamilie. Dette gjør at de kan bruke penger på reiser, gå på restaurant, kjøpe bil osv. i stedet for å måtte ta opp store lån til leiligheter. Dessuten får de hjelp til omsorg for de barna som etter hvert kommer. Jeg spør Sakina hva hun tenker om at det kan bli mye uro i huset når det kommer barnebarn. Men dette bekymrer henne ikke. Hun refererer til besøk hos sin bror og sier:

Nei, det er så hyggelig å komme på besøk til min bror. Han og hans kone bor sammen med sønner og svigerdøtre med flere små barnebarn. Jeg synes det ser så koselig ut.

Når pionergenerasjonens barn nå blir voksne og selv får barn, flytter altså flere generasjoner sammen, og svigermor bidrar med praktisk hjelp i familien. Det er for tidlig å si om dette utvikler seg til å bli et utbredt mønster. Det kan tenkes at unge mennesker med barn som er i etableringsfasen blir boende hos sine foreldre/svigerforeldre en periode, for så senere å flytte for seg selv når økonomien blir bedre. Mange av pionergenerasjonens barn har heller ikke giftet seg, fordi de fortsatt er for unge.

Men spørsmålet om foreldre og gifte barn skal bo under samme tak, er et sensitivt tema. For mange eldre kan det oppleves svært sårende at voksne barn flytter ut. En eldre kvinne, Azra, sier at alle har forventninger til at foreldre og barn skal bo sammen når barna blir voksne. «Men vi vet ikke om det blir sånn,» sier hun. Azra forteller:

En venninne av meg og hennes ektemann ser seg om etter et større hus fordi de tar det som en selvfølge at sønnen og svigerdatteren skal bo sammen med dem. Men jeg vet gjennom min niese som er venninne med svigerdatteren, at svigerdatteren ikke vil bo sammen med svigerforeldrene. Svigerdatteren og sønnen kommer ikke til å flytte

sammen med dem, men de har ikke sagt fra om dette. Nå risikerer svigerforeldrene å kjøpe større hus, men uten at sønn og svigerdatter flytter med dem.

Andre eldre kan foretrekke å bo uten barn og barnebarn, men misforståtte forventninger og respekt kan føre til uønsket bofellesskap. En eldre kvinne, Thalath, forteller at hun og hennes mann ønsker å bo alene. Det eldre ekteparet frykter at de unge blir såret dersom de forteller dem at de foretrekker å bo for seg selv. Hun sier:

Jeg vil ikke bo sammen med mine voksne barn og eventuelle svigerdøtre. Jeg vil bo sammen med min mann. Jeg er sliten og har mye å gjøre (hun er utarbeidende). Jeg vil gjerne at mine barn skal flytte ut, men jeg vil ikke såre dem ved å si at jeg helst vil bo alene med min mann. Barna vil ikke flytte ut, fordi det er enklest for dem at faren tar alt ansvaret for dem. Jeg kan ikke si rett ut at de skal flytte, men jeg har ymtet frempå at jeg ikke vil sette meg imot det dersom de ønsker å flytte ut.

Enkelte eldre flytter rundt til sine voksne barn og deres familier. De har ikke et eget hjem, men «hjemme er der hvor familien er».

Både eldre og yngre mennesker uttrykker at de ønsker å bo sammen. I løpet av den tiden jeg har kjent til norsk-pakistanske miljøer har jeg ikke opplevd at et eldre menneske bor helt alene. Særlig eldre kvinner vil oppleve det som et sosialt nederlag å måtte bo uten familiemedlemmer, slik mange eldre norske kvinner gjør (Danielsen, Moen, Helset 2004). Dette kan tolkes som at hjemmet er et relasjonelt rom, det bør ikke omfatte kun én person. Dette kommer til uttrykk blant annet gjennom innredning (Miller 2001).

Familien og hjemmet representerer «pakistansk» tilhørighet, i tillegg til nærmiljøer med pakistanske butikker, organisasjoner, moskeer osv. Men hjemmet og stedet har utviklet seg fra å være et rom der pionergenerasjonen har sin tilhørighet, til å bli et norsk-pakistansk rom der barn og unge som vokser opp i Norge også preger dette rommet.

Usynlige murer

Donnan (1997) beskriver pakistanske hjem i Pakistan på denne måten:

From the outside, households thus appear as private, with everyone conscious of the fact that knowledge of other people's domestic affairs is continually being filtered by what is perceived to be culturally acceptable and expected. This privacy is manifest in physical space by the high walls which surround some Pakistani compounds and by ensuring that, where such walls exist, doorways, courtyards and verandahs are oriented in such a way as to be concealed from public pathways. Domestic space within the house and compound is itself differentiated in terms of access and availability to public view, with certain parts of even the most rudimentary structure physically or symbolically marked as off-limits to all but the most closely related, in a labyrinthine arrangement of "walls within walls" (1997:7).

I Norge finner vi selvfølgelig ikke fysiske murer som beskytter kvinner mot fremmede blikk, men familiesamholdet og kjønnssegregering kan bidra til at norsk-pakistanske fellesskap får preg av usynlige murer. Familier tilbringer mye tid i egne og andres leiligheter og kan ha liten kontakt med majoritetssamfunnets befolkning i privatsfæren. Det norsk-pakistanske rommet gir muligheter for tilhørighet og verdighet gjennom den kulturelle og religiøse kontinuiteten det representerer, særlig for eldre og mellomgenerasjonens medlemmer. Det kan gi beskyttelse mot det som oppleves som ubehagelig i møte med majoritetssamfunnet, men det kan også skape avstand til majoritetssamfunnet.

Det kan være ulike årsaker til at symbolske murer opprettholdes. Murer beskytter mot innsyn, men også mot utsyn. Det kan dreie seg om å bli stengt ute eller å stenge seg inne, eller en kombinasjon av dette. Folk kan ha behov for å beskytte tradisjoner og vaner mot raske og truende endringer, og å bevare opplevelsen av tilhørighet som et gjenkjennelig hverdagsliv gir. Det kan være en beskyttelse mot å bli konfrontert med manglende aksept i majoritetssamfunnet, men også behovet for kontroll og beskyttelse av familiemedlemmer og spesielt kvinner. Det kan stenge for deltakelse i det norske samfunn, men det kan også representere en trygg plattform som gir

kvinner og menn i familien tillit og motivasjon til å delta utenfor det norsk-pakistanske rommet.

Gullestad skriver om betydningen av symbolske gjerder (*symbolic fences*) for etnisk norske familier:

An important part of being independent and being in control is to be able to establish symbolic fences between oneself and other people, to control one's accessibility (1992:180).

Hun skriver videre:

The home-centeredness of Norwegian culture is also part of the explanation of the symbolic boundaries marked out around the home and the relationships there. Accessibility and inaccessibility are very much about crossing or not crossing the doorstep of the home (1992:180).

Å opprettholde usynlige murer handler ikke nødvendigvis om utilgjengelighet i norsk-pakistanske familier. Folk kommer og går og behøver ikke bli invitert, dersom de tilhører familien, naboer eller venner. De usynlige murene synes å omfatte et større rom enn det rommet som er omkranset av Gullestad's symbolske gjerder, som «gjerder inne» den etnisk norske familien i deres hjem. Det er utstrakt sosial aktivitet bak de usynlige murene i norsk-pakistanske familier som jeg kjenner til. Men både etnisk norske og norsk-pakistanske familier synes å ha konstruert symbolske «gjerder» og «murer» rundt sine kulturelle og sosiale rom.

Konstruksjon av tilhørighet

Det kan stilles spørsmål ved om avstanden mellom privatsfæren og offentlig sfære har blitt større for folk med norsk-pakistansk bakgrunn. Folk har blitt mer synlige i mange sammenhenger i det offentlige rom, men mer tilbaketrukket i det private rom. En mulig forklaring kan være at pionergenerasjonen hadde behov for kontakt med norske venner, fordi det var få med pakistansk bakgrunn som bodde i Norge. Nordmenn hadde kanskje lettere for å åpne sine dører for innvandrere, fordi de var nysgjerrige eller imøtekommende overfor «gjester». Flere menn og kvinner jeg har snakket med og

som tilhører pionergenerasjonen, forteller at de hadde etnisk norske venner på 70-tallet. Særlig eldre menn forteller at de ble invitert hjem til arbeidskollegaer den første tiden de var i Norge. Nå er de ikke lenger gjester, men har etablert seg med familier. Når voksne mennesker med norsk-pakistansk bakgrunn i liten grad omgås etnisk norske jevnaldrende, kan dette tolkes som at nordmenn har lukket dørene. Men jeg vil også tro at det handler om at norsk-pakistanske familier nå er mer selvforsynt med sosialt liv. Det er flere mennesker med norsk-pakistansk bakgrunn som bor i Norge, og familiene blir større fordi neste generasjon nå gifter seg og får barn. Unge mennesker har venner med ulik etnisk bakgrunn som de møter på skolen, ungdomsklubber osv. Men det kan se ut til at også norsk-pakistanske unge mennesker søker tilbake til norsk-pakistanske nettverk når de blir eldre og gifter seg med personer fra Pakistan eller med norsk-pakistansk bakgrunn.

”Hvorfor er dere så interessert i hva vi spiser og hva vi har på oss. Vi er integrert.”¹¹ sier Zena. Hun har universitetsutdannelse fra Pakistan, hun har hatt lønnsarbeid før hun fikk barn, hennes ektemann er drosjesjåfør. Alle i familien snakker godt norsk. Hjemme har de et «pakistansk liv», Zena går pakistansk kledd og tar på hijab når hun går ut, de spiser pakistansk mat med noen «norske innslag» og omgås sine pakistanske brødre og søstre og deres familier som bor i Norge. Hun og hennes mann tilhører samme kaste. De holder tett kontakt med familien i Pakistan. Vi kan kalle dem en vanlig norsk-pakistansk familie.

Dette er en familie som er deltakere i det offentlig rom gjennom barns skolegang, ektemannens deltakelse i arbeidsmarkedet, og gjennom Zenas tidligere arbeidsliv. Zena er også aktiv i forhold til sine barns skolegang gjennom skolens foreldresamarbeid. Hun og hennes familie opprettholder den usynlige muren mellom et privat «pakistansk» liv og et offentlig liv i majoritetssamfunnet. Zena ønsker å være i fred med sitt «pakistanske» liv.

¹¹ Integrering er her brukt som et emisk begrep. Integrering er et begrep det er problematisk å bruke analytisk. I det offentlige rom har det ofte en tendens til å få en praktisk betydning tilsvarende assimilasjon. Jeg har valgt å benytte begrepet deltakelse og å unngå integrering, men folk jeg snakker med i norsk-pakistanske miljøer, bruker selv begrepet integrering om relasjoner mellom majoritet og etniske minoriteter.

Hun lager et skille mellom privatsfæren og den offentlige sfære, og hun oppfatter seg og sin familie som *integrert*.

Et annet eksempel kan illustrere hvordan en eldre kvinne, Kalsoom, med pakistansk bakgrunn ønsker å velge hvilke fellesskap hun vil delta i og høre til, både norsk-pakistanske og etnisk norske. Hun forsøker å balansere mellom et segregert norsk-pakistansk liv og deltakelse i etnisk norske sammenhenger. Kalsoom forteller at hun er medlem av en kunstforening i nærmiljøet. Der møter hun folk som er interessert i kunst, både etnisk norske og folk med minoritetsetnisk bakgrunn. «Vi prater sammen om kunst,» forteller Kalsoom. «Det mener jeg er integrering.» Kalsoom har bodd i en villa i et område av Oslo der de fleste har etnisk norsk bakgrunn. Hun har i alle år invitert både kollegaer og naboer hjem til seg og sin familie. I rundt 18 år har hun bodd i dette nabolaget, men har aldri blitt invitert hjem til noen av dem. Dette til tross for at Kalsoom opplever at naboene setter pris på å bli invitert til middag og bli kjent med hennes familie. Kalsoom ønsker å være «integrert» på sine premisser. I kunstforeningen er hun det, i nabolaget er hun det ikke. I noen sammenhenger ønsker Kalsoom å delta i etnisk norske fellesskap, men blir utestengt, i andre sammenhenger ønsker hun å delta i norsk-pakistanske fellesskap. Kalsoom ønsker både «integrering» og «segregering», alt avhengig av situasjonen, men hun kan altså ikke alltid velge. Både Kalsoom og Zena ønsker å «integreres», men de vil selv velge hvilken tilknytning de skal ha til samfunnet utenfor det norsk-pakistanske fellesskapet. Jeg vil beskrive hennes ønske om tilhørighet som «situert integrering».

Baumann (2000) er klar i sin oppfatning, når han skriver: «Etniske minoriteter» er først og fremst produkter av «innesperring utenfra», og bare i neste omgang et utslag av selv-innesperring, hvis de er det i det hele tatt» (2000:131). Min erfaring fra norsk-pakistanske fellesskap er at det Bauman kaller selv-innesperring, eller hva vi kan betegne segregering ikke nødvendigvis oppleves som påtvunget utenfra. Kvinnene ønsker tilhørighet i sine norsk-pakistanske fellesskap, men vil selv avgjøre hvilken tilknytning de skal ha til majoritetssamfunnet.

Folk tar utdanning og deltar på arbeidsmarkedet, de har barn i skoler og barnehager, men privatlivet leves likevel for det meste i norsk-pakistanske miljøer. Familiemedlemmer vil kunne vektlegge ønsket om tilbaketrekking

og deltakelse i det norske samfunn ulikt, avhengig av blant annet kjønn og alder. Regler for kjønnssegregering (purdah-tradisjoner) kan hindre kvinner å delta i noen sammenhenger. Manglende norsk-kunnskaper kan likeledes være et hinder. Kjønnssegregerte og norsk-pakistanske fellesskap er derfor alternativer som gjør det mulig for en del kvinner å delta utenfor familien og hjemmet. Dette kan representere en port til deltakelse og opplevelse av tilhørighet også i majoritetssamfunnet. Men som kvinnene gir uttrykk for ønsker de både å delta i majoritetssamfunnet samtidig som de vil ha sitt «pakistanske» privatliv i familien og hjemmet.

Oppsummering

Jeg har beskrevet hvordan folk med norsk-pakistansk bakgrunn konstruerer hjem og sted. Det er her kvinner og deres familier, og særlig eldre kvinner, tilbringer mye tid og har sin tilhørighet. Steder kan være nabolag der det bor mange familier med norsk-pakistansk bakgrunn, eller de bor spredt. De «pakistanske» stedene kan være en boligblokk og et Lille Pakistan i lokalmiljøer i byer. Den transnasjonale tilknytningen blir synliggjort gjennom «norske» markører i folks hjem og landsbyer i Pakistan. Her finner vi Little Norway – et forestilt norsk-pakistansk rom.

Hjemmenes innredning og dekorasjon bærer preg av at *familien* og *islam* har en særlig plass i folks liv. Det er mange sitteplasser i stuene, og vegg-til-vegg tepper som barn og unge kan sitte på. Møbelleringen bærer preg av at den skal gi plass for mange mennesker. Bilder av moskeer og kalligrafi fra Koranen markerer at familien er muslimsk. Ingen rom er private i den forstand at dørene er lukket. Kjøkkenet er et arbeidsrom for kvinner, men brukes også nå som et møtested for kvinner. Om dette er kjønnssegregering eller «norsk» måte å møtes på er situasjonsbetinget. Kjønnssegregering praktiseres mer eller mindre rigid i familier.

Omrisset av fellesskapene har jeg beskrevet som symbolske murer. Det er her familier og kvinner lever sitt hverdagsliv gjennom relasjoner i familie- og slektskapsnettverk.

I de neste kapitlene skal vi se nærmere på hvilke handlingsvalg familier og kvinner har innenfor norsk-pakistanske rom bestående av familie- og slektskapsnettverk, transnasjonal tilknytninger og lokalmiljøer.

7 Praksisfellesskap i transnasjonale familier

Innledning

Jeg har beskrevet forventninger til familiesamhold blant folk med norsk-pakistansk bakgrunn som et dominant skjema som omfatter generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten, der ulike modeller for bytte innenfor et transnasjonalt sosialt nettverk inngår. Å opprettholde sosiale relasjoner fordrer at folk bruker tid og penger, følelser og tanker på å imøtekomme forpliktelse og forventninger i fellesskapene. Dette kan beskrives som relasjonsarbeid (*relational work* eller *do family*) (Orellana, Thorne, Chee, Lam 2001), og er dekkende for bestrebelser folk gjør for å videreføre relasjoner innen familie- og slektskapsnettverk.

Fra mitt materiale har jeg valgt ut tre familier der familierelasjoner og forpliktelser utspiller seg på noe ulike måter. Trekk fra familienes liv vil kunne belyse hvordan kulturelle modeller i fellesskapene opprettholdes og endres, og hvilke konsekvenser dette får for kvinner og deres familiers tilhørighet og tilpasninger i Norge og Pakistan. Hva motiverer kvinnene og deres familier til å opprettholde transnasjonale nettverk, og hvordan praktiseres relasjonsarbeidet?

Møte med transnasjonale familier

Jeg skal først presentere to pakistanske familier, *Jhellum-familien* og *Islamabad-familien*, der familiemedlemmer har valgt å bosette seg i Norge og andre steder i verden. Hovedpersonene vi skal følge er to kvinner. En kvinne, Fakhra, og hennes familie kommer fra landsby i Punjab, den andre kvinnen, Zubeda, og hennes familie kommer fra hovedstaden Islamabad.

Jeg har tidligere beskrevet familienes doble klassesethørighet i Pakistan og Norge (Jf. kapittel 3). I tillegg til at familiene består av mange medlemmer som de opprettholder kontakt med, har kvinnene også eiendommer som knytter dem til hjemstedene i Pakistan. Jhellum-familien kan beskrives som

en mer konvensjonell familie enn Islamabad-familien, som er en «moderne» storbyfamilie. Det er ulike årsaker til å at familiene emigrerte; landsbyfamilien på grunn av økonomi og byfamilien av politiske og økonomiske årsaker. For mellom 20 og 30 år siden besto familiene av flere generasjoner som bodde sammen i et felles hushold eller familiemedlemmer bodde i nærheten av hverandre i Pakistan. I dag bor omtrent alle medlemmer fra disse familiene utenlands. Den tredje familien jeg skal presentere, Lørenskog-familien, har få familiemedlemmer i Norge, de fleste bor fortsatt i Pakistan. Jeg skal gi noen glimt fra kvinnene og deres familiers liv og søke å forstå hva som motiverer kvinnene til relasjonsarbeid.

Jhellum-familien i Pakistan

Jeg kommer på besøk til en familie i en liten landsby i nærheten av Jhellum. Her bor Fakhra sammen med sine to barn i et eget romslig hus med hage, som er omgitt av en høy mur. Fakhras ektemann bor i Norge. Fakhras ektemann har vært uheldig med forretningsdrift. Familien har derfor i senere år hatt det økonomisk vanskelig. Han ble arbeidsledig for noen år tilbake og har etter det forsøkt på alle mulige måter å skaffe seg jobb. Han er en eldre mann (55 år) og har ingen fagutdannelse. Økonomiske vansker er en av grunnene til at Fakhra mente det var best for henne og barna å flytte til landsbyen ved Jhellum. Der kan hun ha et bedre materielt liv enn i Norge.

Fakhras foreldre bor sammen med en svigerdatter og hennes fire små barn. Svigerdatterens ektemann bor i Norge. De bor i nærheten av Fakhra i en stor villa med hage også omgitt av en høy mur. Alle husene i landsbyen har murer eller bakgårder skjernet for innsyn der familien, og først og fremst kvinner og barn, holder til. I Norge har Fakhra en søster og to brødre, som alle er gift og har barn med menn og kvinner fra Pakistan. En søster bor i Washington. Hun er utdannet kjemiker og driver et apotek. Hun er gift og har barn med en mann som også kommer fra Pakistan. Fakhras yngste søster giftet seg for en stund siden. På besøk hos Fakhras foreldre blir jeg vist video fra bryllupet. Søsteren har nå fått barn og bor i en av de større byene i Punjab. Søsteren arbeider som advokat. En bror av Fakhra er gift og bor i Lahore med sin kone og to barn. Han har høy stilling i større bedrift, og er utdannet økonom. Ingen av disse søsknene har tenkt å flytte fra Pakistan.

Alle Fakhras søstre og brødre har utdannelse fra høyskoler og universiteter, og oppnådd god levestandard i Pakistan, Norge og USA.

Fakhras far er svært opptatt av at familien skal holde sammen. Han mener den oppløsningen som skjer i vestlige familier er tragisk. Denne tendensen må man unngå, og han henviser til Koranen for å understreke sitt syn på at samholdet i familien er svært viktig. I sitt hus har han soverom stående klare til alle sine barn, ett til hver, når de kommer på besøk. Når han ligger for døden, vil han at alle hans døtre og sønner med familier kommer til Pakistan og bor på disse rommene. Det har gått bra med hans barn. Fakhra sier:

Min far ber fem ganger om dagen. Hver morgen ber far og mor for alle mine søsken og meg om at det skal gå bra for oss. Derfor har det gått bra for alle. Vi har alle høyere utdannelse, og vi er alle gift og har barn. Gud sørger for oss.

Fakhras far snakker mye om islam og Koranen til meg når jeg kommer på besøk. Han sender meg enkelte trykk på engelsk som omhandler fortolkninger av skriftsteder i Koranen. Han har tidligere vært imam i landsbyen. Et tegn på at han overholder purdah-regler er at han spiser på et eget rom atskilt fra oss kvinner og barn. Han blir også servert middagen før oss andre. Dette kan tyde på at familien er dypt religiøs, men denne tradisjonen er også knyttet til kulturell bakgrunn der konvensjonelle vaner opprettholdes.

For kort tid tilbake flyttet svigerdatteren i Jhellum-familien og hennes barn, som bodde sammen med det eldre ekteparet, til ektemannen i Norge. I dag bor det eldre ekteparet alene i huset sitt. Men Fakhra bor store deler av året i et av nabohusene. Familiemedlemmer kommer på besøk fra utlandet for kortere eller lengre tid. Et viktig møtested er brylluper. Alle brylluper i familien blir holdt i Jhellum. Fortsatt er det eldre ekteparet sentrum i den transnasjonale familie- og slektskapsnettverkets tilknytning til dette hjemstedet. I andre familier har jeg blitt fortalt at når de gamle foreldrene dør, blir noe av motivasjonen for å reise til hjemstedet borte. Flere i Jhellum-familien har imidlertid hus og jord i landsbyen. Tilknytningen til landsbyen kan da videreføres gjennom eiendom i landsbyen og til andre gjenlevende slektinger. Som nevnt kan denne tilknytningen forsterkes og fornyes gjennom ekteskap innen kaster og biraderier.

Jhellum-familien i Norge

Fakhra kom til Norge for 20 år siden for å gifte seg med en mann med pakistansk bakgrunn som hadde bodd i Norge noen år. De kommer fra samme sted og tilhører samme kaste, men er ikke i slekt med hverandre. Fakhra har universitetsutdannelse fra Islamabad, hennes mann har ingen utdannelse utover obligatorisk skolegang. Da Fakhra giftet seg hadde hun etter endt utdannelse jobbet et år i Islamabad. Da hun kom til Norge, lærte hun seg raskt norsk og hadde en akademisk stilling før hun fikk sitt første barn. Familien bosatte seg i Drammen og fikk to sønner.

Da Fakhra flyttet tilbake til Pakistan, bodde hun en tid sammen med sine svigerforeldre. Det oppsto konflikter mellom henne og svigerforeldrene, og Fakhra valgte å bo alene med sine barn. Hun reiser nå frem og tilbake mellom Pakistan og Norge, fordi hun ønsker å bo i Pakistan. Hun vil også at barna skal gå på skole i Jhellum. Hun vil at de skal lære å lese og skrive urdu, og de skal oppdras til å respektere foreldrenes kulturelle bakgrunn. Barnas norskkunnskaper forsøker hun å holde ved like. Hun har tatt med lærebøker fra Norge som hun bruker i undervisning som hun selv gir til sine barn. Det er kun de siste to årene hun har bodd i Pakistan. Økonomiske vansker, barnas skolegang og at hennes far ble syk, er årsaker til at hun valgte å reise tilbake. Hun ville være i nærheten av sine foreldre for å hjelpe dem og gi dem omsorg. Etter hvert har hun bestemt seg for å bo der til barna har fullført skolen. Fakhras ektemann har nå tatt bussertifikat og fått jobb som bussjåfør i Norge. Han fortsetter å bo her, og sender penger til Fakhra. Hun og hennes barn reiser på besøk til Norge i sommerferier og juleferier. Dette er en løsning som gir familien bedre livskvalitet når økonomien ikke strekker til i Norge. Fakhra har både sjåfør (en eldre mann som kjører henne når hun trenger det) og tjener, og en vaskehjelp som kommer hver morgen. Dette koster lite målt med norske penger. I Norge måtte hun ha bodd i en leilighet med lav standard, og kjøpt både vinterklær og sommerklær til barn, ektemann og seg selv. I Pakistan holder det med sommerklær og noen varme plagg. I Norge må de betale høy husleie for å bo i en altfor liten leilighet til fire personer. I Pakistan er boutgifter lave selv for et stort hus.

Fakhra opprettholder kontakten med sine foreldre og søster i Washington, i tillegg til søstre og brødre og deres familier i Pakistan og

Norge. Relasjonsarbeidet er tidsmessig krevende og består i å holde ukentlig kontakt med foreldre og søsken når hun er borte fra dem. Hun sier at dette er bare noe hun gjør uten å tenke verken penger eller tid. I tillegg kommer det til stadighet folk på besøk i hjemmet hennes i landsbyen, og i Norge har hun tre søsken som nå er i ferd med å etablere tregenerasjonsfamilier. I fjor sommer da hun var i Norge, arrangerte hun bursdagsfest for en av sønnene og inviterte familienettverket i Norge; det kom 25 barn og voksne. Nå har enkelte sønner og døtre begynt å komme i gifteferdig alder. Sønnen til Fakhras søster i Washington giftet seg i fjor med en datter av Fakhras søster i Norge. Når Fakhras eldste sønn skal begynne å studere, tenker hun på å flytte med sine barn til sin søster i Washington for at barna skal få amerikansk utdanning. Men Fakhra har også vært opptatt av at hennes barn skal opprettholde norskkunnskapene i tilfelle de skal fortsette utdannelsen i Norge. Fakhra sier at det viktigste for henne er hennes barns fremtid, og hun forsøker å holde flere veier åpne både til USA, Norge og Pakistan. Hennes barn går i dag på en av de beste skolene i området, og er av de beste i sine klasser. Hun er engstelig for hva som vil skje, dersom de begynner på norske skoler. Helst vil hun at de skal fullføre videregående skole i Pakistan. Hun sier hun vil følge dem dit de får best muligheter, hvor det nå måtte bli.

Islamabad-familien i Pakistan

En familie i Islamabad har slektskapsnettverk som strekker seg til Norge og Canada. Islamabad-familien tilhører høyere middelklasse. Zubeda og hennes søsken har alle universitetsutdanning. Jeg har tidligere nevnt at Zubedas far hadde en viktig politisk posisjon før han døde og at forretningsdrift har gitt et godt økonomisk utbytte. De har vokst opp i et stort hus med hage i et bedre strøk av Islamabad, og har hatt sjåfør og tjenere. Både døtre og svigerdøtre i Islamabad-familien har arbeidet utenfor hjemmet. Første gang jeg kom på besøk til familien for vel 20 år siden, levde Zubedas gamle mor. Moren bodde sammen med sin yngste sønn, svigerdatter og deres fem barn fra 0 til 10 år. En datter som ikke var gift, bodde også sammen med dem. Etter hvert har alle disse fem barna flyttet til Canada for å gå på skole og universiteter der, og deres foreldre pendler mellom Canada og Pakistan. Den

eldre kvinnen døde for mange år siden, og den ugifte datteren giftet seg og flyttet ut av hjemmet. Hun er i dag enke og har ansvaret for en niece på 16 år.

Da jeg var på besøk hos Zubedas søster i Islamabad, opplevde jeg at hennes dag gikk med til ha kontakt med sine egne familiemedlemmer i tillegg til svigerfamiliens. Hun måtte stadig stå klar med lunsjer og middager for folk som kom på besøk. Hun måtte delta i brylluper og gå på kondolansebesøk. Hun måtte sørge for gaver til brylluper og delta i forberedelser av bryllupsseremonier. Hun ga uttrykk for at hun enkelte ganger var sliten av å imøtekomme alle forventningene til sosialt liv. På spørsmål om hun ikke kunne si fra til besøkende at det ikke passet å komme «akkurat nå», fikk jeg til svar at dersom hun satte grenser, kunne hun selv risikere å bli uten hjelp eller sosial kontakt.

Zubedas mor bodde altså sammen med sin yngste sønn og hans kone og barn, slik tradisjonen tilsier. Da moren ble syk, fikk svigerdatteren, Afshaq, ansvaret for å pleie henne. Hun husker denne tiden som svært krevende. Hun matet og stelte henne hver dag helt til hun døde. «Men Gud har gitt meg belønning for strevet», sier Afshaq. «Han har sørget for at det har gått bra for alle mine barn.» Zubeda modererer omsorgsytelsene noe ved å si at de tross alt hadde tjenere som også bidro. I dag er dette hjemmet hva vi kan kalle et «transitthjem». Eldre foreldre bor delvis i Canada hos sine barn og delvis i Islamabad. Deres sønner og døtre kommer på besøk, Zubeda og hennes familie kommer på besøk, en bror som bor i Toronto kommer på besøk med sin familie, og alle besøkene går motsatt vei til Canada og til Zubeda i Norge. To av Zubedas brødre har gifteklare barn, og i fjor giftet to nevøer seg med to nieser. En ukes bryllupsfeiring ble arrangert i Islamabad, og en dags feiring i Canada. Alle i dette slektskapsnettverket deltok i feiringer både i Pakistan og Canada. Dette var ekteskap som var ønskelige i familien, men voksne barn velger selv hvem de vil gifte seg med. Familiene i dette nettverket er ikke særlig opptatt av tilhørighet verken i kaste eller biraderi i sammenheng med ekteskapsinngåelse. Zubedas brødre er ikke gift med kvinner fra samme kaste eller biraderi. Barn av Zubedas søsken velger selv og finner ekteskapspartnere utenfor kaster og biraderier, eller også innenfor som ovennevnte viser.

Zubeda og hennes søsken holder tett kontakt, og det er kontinuerlig reisevirksomhet mellom ulike land enten det er feriebesøk eller for å delta i brylluper. Det gjenstår å se hva som skjer nå når den unge generasjonen er i ferd med å bosette seg. I dag er det forgreninger til Australia, Belgia, England, Canada og Norge enten fordi familiemedlemmer jobber, studerer eller har bosatt seg i disse landene, og utgangspunktet er et ektepar (Zubedas foreldre) som måtte flytte fra India til Pakistan da de to landene ble delt i 1947.

Islamabad-familien i Norge

Zubeda flyttet til Norge for rundt 30 år siden og giftet seg med sin fetter, som allerede bodde i Norge sammen med Zubedas bror, Ijaz, hans kone og deres tre barn. De flyttet etter noen år til en stor villa utenfor Oslo. De voksne i familien lærte seg raskt norsk og arbeidet som morsmåslærere etter at de hadde tatt utdanning og videreutdanning i Norge. Da barna til Ijaz kom i tenårene, flyttet familien til Ijaz' pakistanske svigermor som hadde bosatt seg i Canada. Der har barna etter hvert studert ved ulike universiteter, etablert seg i arbeidslivet og har nå ektefeller fra Pakistan som har flyttet til Canada. Zubeda og hennes mann har blitt boende i Norge. De har i alle de 30 årene de har bodd i Norge arbeidet i undervisningssektoren.

Etter at de sluttet å jobbe har de hver vinter reist til Pakistan, blant annet av helsemessige årsaker. De vil bort fra kalde vintre i Norge. De tenkte en stund på å flytte tilbake til Pakistan, når de ble pensjonister. Dette har de slått fra seg. Etter et besøk i fjor vinter syntes Zubeda det ble for slitsomt med den lange reisen til Pakistan og alle reisene til slektninger rundt om i Pakistan. De drar likevel til Pakistan til vinteren.

Zubeda bidrar økonomisk der det er behov blant familiemedlemmer. Hennes søsken ringer og ber om penger, og det forventes at hun sender penger der det trengs. En nevø trengte penger til å studere ved et universitet i England, og Zubeda bidro økonomisk til dette. En annen nevø som oppholdt seg i California, var utsatt for en ulykke og ble lagt inn på sykehus. Zubeda ble bedt om å være til stede der, fordi ingen andre hadde muligheter til å reise akkurat da. Når Zubeda kommer til Pakistan, må hun besøke alle familiemedlemmene, ellers kan det bli misstemning i familien. Ett år bodde hennes mor hos Zubeda i Norge. Zubeda tok da fri fra jobben et helt år for å

være sammen med sin mor. Zubeda sier hun ville sagt opp jobben, dersom hun ikke hadde fått permisjon for å være sammen med sin mor det året.

Relasjonsarbeid

Familien i Jhellum har en sterkere religiøs tilknytning og forholder seg tettere til Koranen, mens islam i Islamabad-familien ikke i samme grad er del av dagliglivet. Alle er muslimer, men er mindre opptatt av religion. Bortsett fra at Zubeda og hennes ektemann har blitt mer religiøse med årene, og særlig etter at de var på pilgrimsreise til Mekka. Fakhra har også blitt mer religiøs de siste årene, etter at hun reiste på pilgrimsferd til Mekka sammen med sin gamle far. Dette har også medført at hun er mer tildekket enn tidligere. Når hun går utenfor hjemmet i Norge, dekker hun til håret. I Jhellum er hun spesielt opptatt av å følge regler for anstendig påkledning for ikke å bli oppfattet som «vestliggjort». Zubeda følger ikke strenge regler for påkledning, men dekker til håret i noen sammenhenger der det er helt påkrevd.

I Fakhras familie er kastetilhørighet fortsatt viktig for valg av ektefeller, men ikke avgjørende. I Zubedas familie er dette heller ikke avgjørende. I begge familier har noen giftet seg arrangert, mens andre har valgt ektefelle selv. I neste generasjon finner vi samme variasjon: noen ekteskap er arrangert, andre er det ikke. Noen gifter seg innen biraderi og kaste, andre gjør det ikke. Selv om ekteskap innen biraderi og kaster er ønskelig og et bidrag til å holde familier sammen, viser praksis at dette ikke lenger kan forventes selv om eldre i familiene foretrekker dette.

Unge mennesker som vokser opp i Norge kan oppleve transnasjonale familieforpliktelser som en byrde både økonomisk og sosialt. Jeg blir fortalt at mange unge mennesker med høy utdanning fra Norge, som har familiebakgrunn fra landsbyer, har vansker med å finne ektefeller med utdanning og middelklassebakgrunn fra byer i Pakistan. Unge mennesker fra byene ønsker ikke å gifte seg med personer med landsbybakgrunn i Norge for så å få en hel landsbyfamilie med på kjøpet, som de må underholde økonomisk. Lavere materiell standard og konservative familietradisjoner i landsbyer kan gjøre familier der mer avhengige av ytelse og støtte fra sine slektninger i utlandet. Dette indikerer at unge mennesker fra middelklassen i byer i Pakistan ønsker å gifte seg med norsk-pakistanske personer i Norge som har

samme familiebakgrunn som dem selv. De kan videre komme til å velge andre økonomiske prioriteringer fremover enn å støtte familie og slekt i Pakistan.

I begge familiene bidrar familiemedlemmer økonomisk i forhold til hverandre når det trengs. I Jhellum-familien sender voksne barn, som har emigrert til andre land, penger til sin gamle far som bor i landsbyen. Han fordeler så pengene der det trengs, i tillegg til at det bidrar til hans hushold i Pakistan. Dersom Zubeda har behov for tjenester og penger, vil hun få det. Tilsvarende gjelder for Fakhra. Hun får penger av sin far når hun trenger det. Økonomiske forpliktelser og krevende organiseringen av praksisfellesskapene kjennetegner familiene. Dette fordrer fleksibilitet og dyktighet i tilpasninger, og gevinsten av å imøtekomme forpliktelser er økonomisk og sosial trygghet og tilhørighet i familiefellesskapet.

Til grunn for praksisfellesskapet ligger ideen om familiesamhold eller et dominant skjema for samhold som krever relasjonsarbeid. Mandelbaum (1993) beskriver familiens styrke og sårbarhet på denne måten:

The ideal of a large, harmonious, cooperative joint family is much cherished, but such families are known to be difficult to maintain and destined eventually to disintegrate. People prize the ideal for solid practical reasons. The most prosperous, socially successful, secure, admired families apt to be joint. (1993:15).

Tilsvarende forventninger til familien synes å ligge bak ovennevnte familiers motivasjon for å bruke krefter på familiearbeid, og de lykkes langt på vei med å «holde familien sammen». Jeg har nevnt familiearbeid som et nyttig begrep for å beskrive det arbeidet som gjøres for å opprettholde relasjonene i de sosiale nettverkene. Reiser, besøk, bruk av telefoner og internett, deltakelse i brylluper og begravelser, omsorgsforpliktelser og husbygging er noen av de handlingene som vedlikeholder fellesskapene.

I begge ovennevnte familier handler det om å manøvrere først i ukjent landskap, for deretter å finne gode løsninger på hvordan livet kan tilrettelegges på best mulig måte i et norsk-pakistansk *ethnoscape*. For Fakhra har det skjedd uforutsette endringer underveis i Norge som gjør at tilknytningen til hjemstedet i Jhellum har vært en redningsplanke for henne og barna. For Zubeda betyr også tilknytningen til Islamabad mye. I Norge har hun sin

ektemann og sine venner som hun betegner som familie. Men det er i Islamabad blant sine søsken og deres familier at hun har en selvfølgelig plass og deltar i avgjørelser som angår familiefellesskapene. Både Fakhra og Zubeda er tydelig til stede i sine familie- og slektskapsnettverk gjennom tjenester og omsorg.

Folk jeg har hatt kontakt med tilhører den eldste generasjonen som kom fra Pakistan og den neste generasjonen som har etablert seg med barn, eller er i ferd med å gjøre det. Familiene jeg har beskrevet har opprettholdt et fellesskap i transnasjonale familienettverk som gir dem muligheter for flere valg av tilpasninger. Zubeda og hennes mann kan flytte tilbake og bo sammen med sine slektninger i Islamabad. De kan tilbringe noen vintermånedder der, og bo i behageligere klima i Norge resten av året. Dette er fordeler de har nå når de er pensjonister og har både tid og penger til å reise. Fakhra kan velge et enklere og bedre materielt liv i landsbyen, mens ektemannen forsøker å komme seg på fote igjen økonomisk i Norge. Hun får samtidig anledning til å bidra med omsorg til sine gamle foreldre. Hennes barn får god skolegang i Pakistan og de kan eventuelt studere ved universiteter i USA.

Det er mange likhetstrekk mellom de to familiene. De har oppnådd gode livsvilkår. Men ingen av familiene var økonomisk dårlig stilt i utgangspunktet. I begge familier har både kvinner og menn høyere utdanning, og kvinner arbeider utenfor hjemmet i Pakistan og Norge. Både Fakhra og Zubeda kom til Norge med god ballast; mastergrader fra universiteter i Pakistan. I Norge har Zubeda tatt yrkesutdanning, fordi hennes master fra Pakistan ikke har gitt uttelling. Hun har hele tiden i Norge arbeidet utenfor familien. Fakhra har arbeidet en kort periode. Hun ble hjemmearbeidende med tre barn. Fakhra har landsbybakgrunn og Zubeda storbybakgrunn, men det kan synes som om utdanning veier opp for denne forskjellen. Fakhra ville klart seg like bra i arbeidslivet og ellers i samfunnet i Norge, dersom hun hadde hatt en ektemann og familieforhold som tillot at hun fortsatte i arbeidslivet.

Det er forskjell i alder mellom de to kvinnene, Zubeda er pensjonist og rundt 20 år eldre enn Fakhra. Zubeda har bestemt seg så langt for å tilbringe alderdommen i Norge, etter at hun en del år har hatt ambivalente følelser i

valget mellom å flytte tilbake til Pakistan eller bli boende i Norge. Hun blir boende i Norge, men har åpen mulighet for å flytte inn til familiemedlemmer i Pakistan. Hvor Fakhra og hennes familie ender er for tidlig å si. Hun har muligheter for å bruke sitt transnasjonale nettverk til å skape en god fremtid for sine barn. Jeg har presentert to familie- og slektskapsnettverk der fellesskapet vedlikeholdes gjennom ulike former for familiearbeid. Fakhras barn er mellom 10 og 15 år, og hvordan de velger å tilrettelegge sitt liv som voksne gjenstår å se. Fakhra ble veldig glad en gang hennes sønn på 15 år «lovet» henne å alltid bo sammen med henne. Forholdet mellom mor og sønner er det som stilles på prøve i den neste familien vi skal møte.

Familienes transnasjonale tilknytninger gir løsningsalternativer og valgmuligheter som bidrar til økonomisk og sosial sikkerhet for familiemedlemmer, de representerer sosial kapital for familiene. Familiesamholdet kan betraktes som en forutsetning for trygghet og omsorg, dette gjelder særlig for den eldre generasjonen. Nauck og Settles påpeker dette når de skriver:

Strong intergenerational ties and stable relationships within an existing kinship system are probably the most effective mechanisms of social security in the relatively insecure situation of migration. (Nauck og Settles 2001:462).

Men tilhørighet i fellesskapene har også en kostnad. Det er arbeidskrevende og tidkrevende å følge opp forventninger. Det koster penger å ha omsorg for gamle foreldre som bor i et annet land, reise på besøk til familiemedlemmer, delta i brylluper og begravelser og sende penger til familiemedlemmer.

Lørenskog-familien

Forestillinger om et godt liv synes å henge sammen med den trygghet det gir å ha tilhørighet i familie- og slektskapsnettverk. I Lørenskog-familien fører sønners valg til usikkerhet omkring generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten, og kontakten til Pakistan trues. En eldre kvinne, Benazir, forteller at de siste fem årene har det skjedd forandringer. Unge mennesker som er vokst opp i Norge vil ikke gifte seg med personer fra Pakistan, som de beskriver som veldig forskjellig fra dem selv. De velger hverandre, det vil si at norsk-pakistanske kvinner og menn ønsker å gifte seg med hverandre. Eller

de velger kvinner og menn med pakistansk bakgrunn som har vokst opp i andre europeiske land. Dette kan få konsekvenser for fellesskapet i transnasjonale slektskapsnettverk og særlig for translokal tilhørighet. Kvinnen som forteller denne historien har fire voksne barn; en datter og tre sønner fortsatt bor sammen med henne. En niese fra Pakistan bor også i familien. Benazir kommer fra en større by i Punjab. Hun begynte å studere jus, men måtte slutte for å reise til Norge og gifte seg med en mann fra Pakistan. Sønnene studerer ved Universitetet i Oslo, hennes datter går siste året på videregående og skal studere medisin når hun er ferdig. Benazirs ektemann døde for en tid tilbake.

Benazir forteller fra sitt familieliv i Norge:

Jeg kom til Norge fordi jeg giftet meg med en mann som bodde her. I 1979 fødte jeg mitt første barn i Norge, en sønn. Etter et år dro jeg tilbake til Pakistan. Jeg og fire barn bodde 9 måneder i Pakistan og tre måneder i Norge hvert år. Jeg likte ikke å flytte til Norge, alt var fremmed både menneskene og ektemannen. Det var vanskelig. Spesielt forholdet til min ektemann, som tenkte annerledes enn meg. Jeg tenkte på mine foreldre, søstre og brødre i Rawalpindi. Jeg begynte å studere jus i Karachi, men fullførte ikke. Min mann ville ikke at jeg skulle fortsette. Han avgjorde alt", sier hun med ettertrykk. «Det var veldig vanskelig for meg uten familie i Norge. Min mann gikk på jobb, og jeg satt og ventet på at han skulle komme hjem fra jobb. Vi bodde på Tøyen og hadde bare ett rom. Jeg kjente bare en pakistansk familie. Alle rundt meg var norske, og jeg hadde språkproblemer. Vi flyttet i leilighet, og der bodde vi i 20 år. Her på Lørenskog har vi bodd i tre år. Jeg liker meg bedre her. I dag er det veldig bra å bo i Norge for meg, men jeg lengter til Pakistan.

Hun studerte i to år, før hun måtte slutte. Hun ville gjerne ha fortsatt å studere jus.

Jeg har kastet bort tiden min. Jeg kunne ha klart både å studere og ha barn. Min mann var min sjef. Jeg ville gjerne arbeide og ikke vært hjemme hele tiden. Men min datter skal studere. Jeg vil at min datter skal arbeide og ikke være hjemme. Jeg kastet bort tiden, men jeg vil at min datter skal studere. Min niese skal også studere. Hun studerte også i Pakistan, sier Benazir.

Benazir giftet seg ikke med en mann fra samme biraderi og kaste som hun selv tilhører. Hun sier at det ikke er så ofte at ektefeller har forskjellig kastebakgrunn.

Men det er viktig at barn gifter seg med noen fra Pakistan for å holde familien sammen. Min sønn har valgt en (norsk-pakistansk) kone fra Norge. Men det er viktig å få en svigerdatter fra Pakistan. For eksempel min søsters datter, hun kjenner meg. Hun er mitt familiemedlem. Hun vil ta vare på meg, og jeg vil ta vare på henne. Det er vårt familiesystem. Men her i Norge liker ikke pakistanske barn å gifte seg med noen fra Pakistan. Men jeg vil gjerne at min svigerdatter kommer fra Pakistan. Min pakistanske svigerdatter som har vokst opp i Norge må selv velge om hun vil bo sammen med meg eller ikke. Men jeg vil gjerne at hun gjør det. Yngre må ta omsorg for eldre. Men, mine barn tenker ikke sånn. De har ikke plikt til å ta vare på meg, de vil velge selv. Jeg vet ikke om de vil ta vare på meg. Jeg håper at jeg får en svigerdatter som vil bo sammen med meg og ta omsorgen for meg. Jeg vil også at min datter skal ta vare på meg. Når jeg blir syk vil mine barn se etter meg. Jeg vil ikke spise alene. Jeg tenker mye på familien – på omsorg og trygghet. Uten familien vil jeg dø. Familie dreier seg om omsorg og trygghet. Hvis jeg må bo alene, blir det veldig vanskelig for meg, sier Benazir.

Jeg kan reise til Pakistan. Det spiller ingen rolle hvor jeg bor, om det blir Norge eller Pakistan, forteller Benazir. Jeg er veldig fornøyd når jeg er i Pakistan, men jeg tenker på mine barn i Norge som er alene. Barna savner meg, og de ringer etter meg. I Pakistan har jeg tre brødre og tre søstre som alle har familier, og min mor lever fortsatt. Mens mine svigerforeldre levde måtte jeg alltid bo hos dem når jeg var i Pakistan, men nå reiser jeg til min familie. I Norge har jeg ingen familie, bortsett fra mine barn. Hele min familie holder sammen i Pakistan. Jeg reiser til min søster hvert år eller annet hvert år og er der i to måneder om sommeren.

Benazir forteller at hennes sønn ikke vil gifte seg med sin kusine fra Pakistan.

Han har valgt en kvinne som har vokst opp i Norge. Min sønn er sint på meg, fordi jeg ville han skulle gifte seg med en fra Pakistan. Min yngre søster i Pakistan har en datter som ventet på å bli gift med min sønn. Men min sønn vil ikke det. Nå er min søster veldig sint på meg. Hun har rett til det. Hun ventet på min sønn.

Jeg sier at hun jo har en sønn til. Hun ler og svarer at hun har ingenting å si. En niese fra Pakistan som nå bor hos henne, og som var tiltenkt hennes sønn, ønsker å gifte seg med en som bor i Norge. Benazir skal finne en norsk-pakistansk ektemann til henne.

Jeg tenker mye og er bekymret for mine barn. Min ektemann var ingen bra mann. Jeg fikk ikke penger fra han. Jeg får lav pensjon lenger, fordi jeg har oppholdt meg for lenge i Pakistan. Jeg har bodd sju år i Norge nå og er norsk statsborger. Men mine barn hjelper meg. Mine barn er min fremtid. Og det er ikke så mye problemer her i Norge. Norge er et veldig godt land. Det er ikke problemer med å få medisinsk behandling her. Av helsemessige grunner er det godt å bo i Norge. Jeg tenker mye på at jeg har kastet bort tiden min. Min mann døde for en tid tilbake og jeg har et bedre liv nå, forteller Benazir.

Moralske kontrakter i endring

Østbergs (2003) undersøkelse av norsk-pakistansk ungdoms hverdagsliv og forhold til religion understøtter betydning av familiesamhold når hun skriver: «Noe av det aller viktigste for de fleste pakistanere og andre sørasiater er samholdet i familien» (2003:189). Dette samholdet ser ut til å fortsette også for «tredje generasjon» i familier, noe Bredals undersøkelse også bekrefter. Hun skriver at flere av fortellingene hun fikk presentert gjennom sitt studie av unge mennesker med asiatisk bakgrunn, «viser at selve utformingen av de unges interesser allerede er relatert til eller rettet mot familiens samhold og kontinuitet. Familiefellesskapet er ikke noe utenfor dem selv, men et felles prosjekt» (2004:194). I ovennevnte eksempel ser vi at Benazirs sønner ikke velger ektefeller fra Pakistan, Benazirs ektemann er død, og hun får sannsynligvis ikke en svigerdatter som imøtekommer pakistanske familietradisjoner. Dette kan bety at Benazir må bo alene, og at familiefellesskapet endrer innhold. Familiefellesskapet som prosjekt behøver ikke opphøre, men de kulturelle modellene som underbygger fundamentet for samhold endres. Benazir er avhengig av at noen har det økonomiske og sosiale omsorgsansvaret for henne i og med at hun ikke har opparbeidet seg tilstrekkelige pensjonsrettigheter i Norge. Hun antyder selv enkelte løsninger som å flytte tilbake til Pakistan. Men så lenge hun ikke har imøtekommet forventninger fra sine søsken der, oppstår det konflikter. Hun er avhengig av å bo hos sin

familie når hun reiser til Pakistan. I Norge vil hun ikke ha økonomiske muligheter for å bo alene, og hun ønsker heller ikke å gjøre det. Det som gir henne muligheter for en trygg alderdom er et flergenerasjonshushold. Dette er hun usikker på om hennes kommende svigerdøtre vil ønske. Hadde Benazir imøtekommet forventninger fra familienettverket i Pakistan, og fått en sønn og svigerdatter i huset, ville hun hatt mulighet for en bedre fremtid.

Kulturelle forskjeller innad i familiene vil i mange tilfeller være større enn de en kan finne i de fleste etnisk norske familier. Eldste generasjon har vokst opp i Pakistan, i landsbyer eller større byer. Neste generasjon har vokst opp i Pakistan eller i Norge, og yngste generasjon vokser opp i Norge. De tilhører det jeg tidligere har omtalt som ulike kulturelle generasjoner med forskjellige sosialiseringshistorier (Rudie 2001). Benazir har bodd lange perioder av sitt liv i Pakistan med sine barn, og hennes mann har arbeidet i Norge. Nå har hun bosatt seg i Norge sammen med sine barn. Hun har ikke arbeidet i Norge, og vil få lav alderspensjon. Nå får hun uførepensjon. Benazir vil få et vanskelig økonomisk liv, og som hun selv sier, hun kan ikke bo uten familiemedlemmer. Et annet alternativ er å flytte tilbake til sine søsken i Pakistan, men da må hun unngå at det blir konflikter mellom dem. Når sønnene hennes nå ikke aksepterer de utvalgte fra Pakistan, skaper dette usikkerhet i relasjoner. Hun strever med å opprettholde migrasjonskontraktens forpliktelser og egne forventninger til omsorg og frykter å «spise alene».

Benazirs ambivalente forventninger kommer til uttrykk gjennom hennes ønske om at datteren skal studere og delta i arbeidslivet, men selv ønsker hun en svigerdatter fra Pakistan som skal ta omsorg for henne i alderdommen. Datteren kommer sannsynligvis ikke til å bli en svigerdatter i tradisjonell forstand, som overtar svigermors arbeidsoppgaver i hjemmet og familien. Det er motsetninger i ønsker og forventninger mellom Benazirs egne behov og hennes ønsker for neste generasjon. I tillegg kommer forventninger fra hennes slekt i Pakistan. Det er dette familiefellesskapet som nå endres i Benazirs familie.

Benazir får ikke svigerdøtre fra Pakistan som hun håpet kunne holde flergenerasjonshusholdet sammen. Det er mindre sannsynlig at en svigerdatter som er vokst opp i Norge flytter inn til henne. Dette tydeliggjør hvor

usikker fremtiden blir for Benazir når migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten ikke blir overholdt. Det gjenstår å se om de kulturelle modellene for ekteskap og omsorg kan endres slik at transnasjonale familierelasjoner opprettholdes. Benazir har en pakistansk niese boende hos seg som hun skal finne en ektemann til. Dette kan kompensere noe for at hun ikke har imøtekommet forpliktelser til sine søsken i Pakistan. Dette kan også være et mulig tilskudd til omsorg for henne i alderdommen.

Forpliktelser og anerkjennelse

Familiesamholdet kan betraktes som symbolsk kapital, en kapital av anerkjennelse knyttet til kollektive forventninger (Bourdieu 1994). Bourdieu skriver om betydningen av anerkjennelse:

The acknowledgement of debt becomes recognition, a durable *feeling* toward the author of the generous act, which can extend to affection or love, as can be seen particularly well in relations between generations (1994:102).

Forpliktelser og hva som gir anerkjennelse innenfor fellesskap kan oppleves både som begrensninger og muligheter for subjektive valg. Det koster å være medlem av fellesskap i form av ansvar og forpliktelser, som er forutsetninger for tilhørighet. Anerkjennelse oppnås ved å imøtekomme gjensidige forpliktelser i familierelasjoner og konstituerer grenser for tilhørighet. Grensene kan i noen tilfeller oppleves som pålegg om en bestemt atferd eller press fra fellesskapet om konformitet. Men fellesskap gir også trygghet, omsorg og støtte når dette er påkrevd eller ønsket. Bauman (2000:37) beskriver dette som en konflikt mellom trygghet og frihet, mellom fellesskap og individualisme, en konflikt han mener trolig aldri vil bli løst. Denne konflikten tydeliggjøres i noen sammenhenger i norsk-pakistanske familier, der dilemmaer mellom pakistanske familietradisjoner og unge menneskers individuelle valg kan oppleves som konkurrerende verdier.

Vi har alle behov for anerkjennelse for hva vi gjør og hvem vi er. Ved å imøtekomme sosiale, økonomiske og kulturelle forventninger og forpliktelser oppnår vi anerkjennelse fra signifikante andre. Ewing (1997) har gjort

feltarbeid i Lahore i Pakistan blant pirer¹² i sufiordenen. Hun argumenterer for at «the constituting experience at the heart of human subjectivity is recognition by another» (1997:6). Hun mener at anerkjennelse ikke nødvendigvis oppnås gjennom konkurranse, slik vestlig tenking innebærer, men er lokalisert i relasjon til gjensidighet og tilpasning i organiseringen av subjektiv erfaring (Ewing 1997).

Kunnskaper og erfaringer for hva som gir anerkjennelse, er vesentlige forutsetninger for tilhørighet. Behovet for anerkjennelse og tilhørighet ser jeg som motiverende for tilegnelse av og forvaltning av kunnskaper. I en migrasjonskontekst kan risikoen for tap av tilhørighet i en familiesammenheng oppleves som særlig truende. Resultatet kan bety avvisning og utestenging fra familiesamhold og sosialt fellesskap i norsk-pakistanske sammenhenger, som igjen skaper en usikker livssituasjon, særlig for den eldre generasjonen.

Den motiverende kraften som ligger i anerkjennelse, bidrar til at folk forsøker å imøtekomme forpliktelser. Ære eller respekt er en konsekvens av anerkjennelse fra *de andre*, det vil si folk i norsk-pakistanske miljøer. Blant folk jeg har hatt kontakt med, er anerkjennelse i majoritetssamfunnet mindre viktig enn anerkjennelse fra norsk-pakistanske fellesskap. Hva som gir anerkjennelse i familier på hjemsteder i Pakistan, kan ha endret karakter over tid. Men for å kunne opprettholde kontakten med hjemsteder, må noen forpliktelser fortsatt også være på familiens premisser i Pakistan. Anerkjennelse som en forutsetning for å være medlem av fellesskapet kan derfor betraktes som en form for symbolsk kapital.

Utestenging og avvisning kan benyttes som sanksjonsmidler dersom folk ikke tilpasser seg fellesskapets regler og normer. Dette kan få alvorlige konsekvenser for eldre som tap av omsorg og trygghet. Et liv utenfor disse fellesskapene kan videre føre til at folk blir stående utenfor både i etnisk norske majoritetsmiljøer og norsk-pakistanske miljøer. Voksne mennesker med norsk-pakistansk bakgrunn har også liten kontakt med andre minoritetsetniske grupper. Alternativene til norsk-pakistanske fellesskap synes derfor

¹² Pir er en sufimester: åndelig veileder og muslimsk helbreder (Ewing 1997).

usikre. Å være del av et transnasjonalt norsk-pakistansk fellesskap gir flere valgmuligheter for tilpasninger.

Oppsummering

Kvinnene og deres familier som jeg har beskrevet, befinner seg i ulike faser av livsløpet og har ulike behov og krav til hverdagslivet. Men det som synes klart er at kvinnene og familienes transnasjonale tilknytninger handler om gjensidig nytte og forpliktelser. Det de har felles er den doble tilhørigheten som bidrar til forestillingen om et godt liv i norsk-pakistansk *ethnoscape*. Det bidrar til forestillinger om et godt liv som omfatter en mental og til tider fysisk tilstedeværelse på hjemsteder i Pakistan og kontakt med familie- og slektskapsnettverket. Jeg har beskrevet hvordan generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten forplikter familiemedlemmer på ulike måter gjennom blant annet bytte av gaver og tjenester. Familiesamhold er både forutsetning og konsekvens av å imøtekomme de to kontraktene. «And plans to return entail a continuing commitment to the norms, values, and aspirations of the home society,» skriver Foner (2005:66). Å imøtekomme forventninger fra de som er tilbake, gir mulighet for å vende hjem til steder i Pakistan. Kontakten til hjemlandet kan representere en forsikring i sammenheng med livsproblemer og uforutsette hendelser. For eldre mennesker kan det representere muligheter for valg mellom å tilbringe alderdommen i Pakistan eller Norge. Det gir trygghet og tilhørighet å opprettholde transnasjonale relasjoner, men det fordrer relasjonsarbeid.

Familiene jeg har beskrevet har ulike migrasjonshistorier, og generasjonstilhørighet og sosiale og økonomiske livsvilkår bidrar til at kvinnene og deres familier har ulike behov og muligheter for tilpasninger i familie- og slektskapsnettverket. For unge mennesker kan dette bety økonomiske og sosiale forpliktelser overfor familiemedlemmer og begrensninger for valg av ektefeller. Eller de unge gjør andre valg og endrer praksis for hvordan sønner, døtre og svigerdøtre bør oppføre seg i familie- og slektskapsrelasjoner. Hvordan folk har mulighet for å organisere sine hverdagsliv er avhengige av kjønn, alder, klassetilhørighet, levekår, livsfase og familietilknytning i Pakistan og Norge.

I familiene jeg har beskrevet omhandler et godt liv translokal tilhørighet, og dette fordrer balanse mellom tilhørighet i familie- og slektskapsnettverk og tilhørighet i det norske samfunn. Dette bidrar til gjensidig sosial og økonomisk trygghet i familie- og slektskapsnettverkene. Men som Lørenskog-familien viser kan unge mennesker komme til å skape uorden i foreldregenerasjonens forventninger til familiefelleskapet for fremtiden. Dette skaper en usikker fremtid for den eldre kvinnen i denne familien, som kan risikere et materielt vanskelig liv, og hun får ikke den omsorgen hun har forventet skal gi henne en god alderdom. Når migrasjonskontrakten ikke oppfylles, skaper dette færre valgmuligheter for tilknytninger og et trygt liv for den eldre generasjonen i familien. Generasjonskontrakten risikerer å bli svekket.

8 Generasjoner og relasjoner

Innledning

Jeg har beskrevet hvordan transnasjonale nettverk opprettholdes i praksis, samt betydningen av ekteskap med menn og kvinner fra Pakistan for translokal tilhørighet. I dette kapitlet går jeg nærmere inn på enkelte slektskapsrelasjoner som er viktig for samholdet i familier. Særlig er forholdet mellom *svigerdøtre* og *svigermødre* og deres posisjonering i norsk-pakistanske familie- og slektskapsnettverk viktig. Svigerdøtre fra Pakistan representerer kulturell kontinuitet både transnasjonalt og mellom generasjoner. Men svigerdøtre kan være oppvokst i Norge, og svigerdøtre fra Pakistan følger ikke nødvendigvis familietradisjoner. En utfordring for norsk-pakistanske familier er *svigersønner* fra Pakistan som flytter inn i sin svigerfamilie i Norge. Dette er uvanlig i Pakistan, og utfordrer derfor unge ektemenns posisjon i norsk-pakistanske familier.

Forestillinger om en god alderdom i norsk-pakistanske familier er blant annet knyttet til sønner og svigerdøtres omsorgsoppgaver i familien. I det følgende skal vi se nærmere på hvilken betydning relasjoner mellom generasjoner og tradisjonelle makthierarkier har i flergenerasjonsfamilier i Norge. Hva som aksepteres av endringer og variasjon kan synliggjøre betingelser for tilhørighet i familie- og slektskapsnettverk. Hvilke handlingsrom har menn og kvinner for subjektive valg dersom de ønsker at familie- og slektskapsnettverkene skal opprettholdes?

Relasjonen svigermor-svigerdatter

Forholdet mellom svigermødre og svigerdøtre er et følsomt tema. Dette fikk jeg erfare da jeg forsøkte å få kontakt med familier for å snakke om denne relasjonen. I en mindre by på Østlandet tok jeg kontakt med tre innvanderorganisasjoner for gjennom dem å få avtaler med kvinner. Jeg fikk avslag da de hørte hva jeg ønsket å snakke om. En kvinne, Feroza, som bor i byen, mente jeg hadde valgt et komplisert tema, fordi det er så mye følelser

involvert i svigerdatter/svigermor relasjonen. En svigerdatters tragiske død i en av byene kan forklare hvorfor det var særlig vanskelig å få innpass her. Feroza ga meg imidlertid det råd å være forsiktig med hvordan jeg presenterte dette temaet i møtet med familier. Jeg burde ikke nevne svigermor/svigerdatter relasjonen som et problem, men heller stille spørsmål om tradisjoner i denne relasjonen. Deretter kunne jeg prøve meg frem med mer personlige spørsmål. Feroza uttrykte at dette er et meget betent tema med mange konflikter. Det viste seg imidlertid at temaet var mindre betent enn jeg hadde ventet. Yngre kvinner snakker om sitt forhold til svigerforeldre, mens det for eldre kan være et sårt tema dersom forholdet til svigerdøtre og sønner ikke er som forventet.

Svigermor-svigerdatter relasjonen har en særlig plass i pakistanske familier, og i norsk-pakistanske familier er dette en relasjon som fortsetter å ha betydning. Tradisjonelt er relasjonen hierarkisk, og fordi svigerdatteren flytter inn i ektemannens familie er hennes hverdagsliv vevd sammen med sviger mors liv. Foreldre forsøker å finne «gode» familier til sine døtre, men ofte er det et tilfeldighetenes spill hvordan svigermor behandler svigerdatteren. Det er vanskelige følelser involvert, som sjalusi, misunnelse og behov for kontroll og makt, men også samarbeid og fellesskap. Det kan være vanskelig for forskeren å få innpass i familier med alvorlige konflikter i relasjonen svigerdatter-svigermor. Men vi kan anta at hele spekteret av følelser også finnes i norsk-pakistanske familier.

Vi skal i det følgende møte eldre og yngre kvinner og høre om deres syn på denne relasjonen. I en moske i Oslo sitter jeg sammen med en gruppe med eldre norsk-pakistanske kvinner og diskuterer svigerdatter-svigermor relasjonen. De fleste kvinnene i denne gruppen har høyere utdanning og kommer fra byer i Pakistan. Flere er i arbeid, også eldre kvinner, eller de er engasjert i frivillig arbeid i organisasjoner. En av kvinnene sier: «Jeg sier til min svigerdatter at hun må være (psykisk) sterk.» Flere av kvinnene understreker at de oppfordrer sine svigerdøtre til å være sterke, og at også de selv må være sterke kvinner. De forteller at noen familier vil ha svake svigerdøtre fra landsbyer som gjør som svigermor vil, og sviger mødre kan være veldig strenge mot svigerdøtrene. «Dette liker vi ikke,» sier en av kvinnene. De forteller også at nå vil sønner og døtre ha norsk-pakistanske ektefeller fra

Norge, de vil ikke gifte seg med kvinner og menn fra Pakistan. Kvinner med pakistansk bakgrunn som har vokst opp i Norge, kan ha tilegnet seg andre oppfatninger om hvilke forpliktelser de har i forhold til familiens omsorgsbehov. De mener at disse kvinnene har blitt for «norske», og mange ønsker dem ikke som svigerdøtre. Kvinner i denne forsamlingen uttrykker at de foretrekker svigerdøtre fra Pakistan, men de ønsker ikke «svake svigerdøtre fra landsbyer».

Flere kvinner i ovennevnte gruppe uttaler at det er barns plikt å ta vare på sine foreldre, men denne plikten er de usikre på om «norske» svigerdøtre vil imøtekomme. Dette er sannsynligvis et ytterligere argument for å velge svigerdøtre fra Pakistan. Men det er usikkerhet også omkring pliktfølelsen til svigerdøtre fra Pakistan. En kvinne uttaler at sannsynligvis vil ikke voksne barn ta omsorg for sine foreldre her i Norge, dersom de vil trenge mye hjelp, slik pakistansk tradisjon tilsier. «Derfor må stat og kommune ha samme ansvaret for min generasjon som de har for norske eldre,» sier kvinnen.

Kvinnene er ambivalente til svigerdøtre som har vokst opp i Norge. Men de har selv ikke svigermødre i Norge som har stilt krav til dem om arbeidsoppgaver i familien eller å avstå fra arbeidslivet. Pionergenerasjonens kvinner har hatt sin svigermor i Pakistan. Flertallet av kvinnene i ovennevnte gruppe er yrkesaktive. De har utdannelse fra Pakistan, og de fleste kommer fra middelklassen i byer. Flere av kvinnene bor sammen med svigerdøtre eller ønsker seg svigerdøtre som vil bo sammen med dem. Dette indikerer tilsvarende ambivalens som den Benazir (i forrige kapittel) ga uttrykk for. De forteller at de ønsker svigerdøtre som tar utdannelse og deltar i arbeidslivet, men samtidig ønsker de svigerdøtre som bor sammen med dem og tar omsorgsansvar for dem når de har behov for det.

Omsorgsforpliktelser i den pakistanske familien blir oppfattet som utsatt bytte av omsorg. Jeg blir fortalt av sønner at: «Mine foreldre tok vare på meg og ga meg omsorg da jeg var liten og hjelpeløs. Derfor må jeg ta vare på mine foreldre når de blir gamle og hjelpeløse.» Det er en generasjonskontrakt som legges til grunn allerede ved barns fødsel, og opprettholdes til foreldrenes død. Barn sosialiseres til å respektere denne forpliktelsen for omsorg.

Akiuama, Antonucci og Campbell (1997) skriver, som jeg tidligere har nevnt, om bytte av omsorg mellom to generasjoner kvinner. De sammenligner relasjoner mellom mødre og middelaldrende døtre i USA med svigermødre og svigerdøtre i Japan. Døtre og svigerdøtre er en omsorgsressurs for eldre kvinner i henholdsvis USA og Japan. Disse relasjonene har derfor stor betydning for tilpasning i alderdommen i begge samfunn. Forfatterne sammenligner bytterelasjoner mellom kvinnene, og finner påfallende forskjeller mellom dem. En av forskjellene de fant, var at bytte av ulike ressurser ble akseptert i japanske dyader, mens i USA må det som byttes, være ressurser som har likelydende verdi. Forfatterne skriver:

Thus, the Japanese might report that one responded to the receipt of goods with love, but Americans were likely to feel that the appropriate response would be a return of the same resource, that is, goods (1990:130).

En annen forskjell mellom de to kvinnerelasjonene er at *balansert bytte* understøtter uavhengighet som anses som svært viktig for eldre i USA, der autonomi og selvstendighet har verdi. For japanske eldre er *utsatt bytte* en forutsetning for å opprettholde relasjonen. Dersom bytterelasjonen ikke opprettholdes, forstyrrer dette stabiliteten i relasjoner. Men familiestrukturer endres i Japan, og bytterelasjoner og regler for bytte mellom svigerdøtre og svigermødre forandres fordi eldre mennesker etter hvert bor alene.

Eldre mennesker i USA har frykt for at de ikke skal være i stand til å gi like mye tilbake som de får og derved oppleve avhengighet. Mens i japanske familier betales gaver fra de yngre tilbake med følelsesmessige uttrykk, noe som gjør dem bedre i stand til å mestre lavere materiell standard som følger med alderdommen (Akiuama, Antonucci og Campbell 1990). Dette gir assosiasjoner til norsk-pakistanske eldre og deres forventninger til bytte av omsorg mellom generasjoner. I norsk-pakistanske familier er det som nevnt akseptert å gi penger og materielle goder tilbake til eldre for den omsorg barn har fått tidligere i livet. Når eldre får sosial og økonomisk omsorg, viser dette at deres voksne barn har lyktes i livet. I etnisk norske familier, der eldres selvstendige posisjon både sosialt og økonomisk er en verdi, vil det å bli underholdt økonomisk av sine barn i dag bli sett på som ydmykende av mange eldre. Verdighet er knyttet til økonomisk uavhengighet, og forutsetter

at bytterelasjonen mellom generasjoner er balansert. Men slektskapsrelasjoner i norsk-pakistanske familier endrer innhold. Det forhandles om posisjoner og forpliktelser, og individuelle forventninger skaper variasjoner i familiestrukturer.

Svigerdøtre fra Pakistan

Zarina sier at hun kjenner ingen kvinner som ønsker seg svigermødre. Hun selv er glad for at hun har sluppet å ha en svigermor. Hun og hennes mann kommer fra India, men hennes venninner har både pakistansk og indisk bakgrunn. Hun forteller om en pakistansk kvinne som ikke ønsket å bo sammen med sin svigermor:

Ekteparet bodde først med svigerforeldrene. Den yngre kvinnen arbeidet og sparte nok penger til at hun kunne ta opp lån for å kjøpe egen leilighet. Paret flyttet og svigermoren gråt i flere dager døgnet rundt. Nå sier svigermoren at hun har klart å akseptere at de flyttet fra henne, men hun har begynt å sette spørsmålstegn ved om ikke svigerdatteren undertrykker sønnen hennes. Den yngre kvinnen forteller at hver gang svigermoren kommer på besøk, ber hun mannen sin om å ta oppvasken.

Zarina uttaler at mange kvinner får vansker fordi de ikke har tatt utdanning, men har brukt all sin tid i hjemmet.

De har ingenting å falle tilbake på, men må fortsette å jobbe for svigermor og svigerfar. Svigerdøtrene må gjøre alt det praktiske arbeidet, men det er likevel døtrene som er de som står foreldrene følelsesmessig nærmest. Svigerdøtrene kommer utenfra, sier Zarina.

Flere av Zarinas venninner ønsker at de hadde gjort som henne, tatt utdanning og jobbet utenfor hjemmet. Hun er et forbilde for sine venninner.

Thorsens (1993) beskrivelse av kvinners liv på bondegårder i Norge har enkelte likhetstrekk med livet til kvinner fra Pakistan. Hun skriver om det moralske ansvaret som kvinner på gårder har hatt for eldre mennesker, og som mange også har i dag, fordi eldre fortsetter å bo på gårdene. På samme vis som svigerdøtre i pakistanske familier ble svigerdøtre på gårdene i Norge overlatt ansvaret for de gamle, i tillegg til egne barn. Thorsen skriver:

«Kvinnene som kom inn i familien, bandt sitt arbeid og omsorg ikke bare til ektemannen, men også til svigerforeldrene. Barna som flyttet ut, beholdt nok de følelsesmessige båndene til foreldrene, men det praktiske arbeidet ble overlatt til svigerinnen» (1993:204). Thorsen kaller dette en moralsk arbeidskontrakt, og moralske forpliktelser bunner i gammel sedvane.

Sammenligningen mellom svigerdøtrene Thorsen skriver om og svigerdøtre fra Pakistan skal ikke trekkes for langt. Det dreier seg om ulike tidsepoker og kvinner i norsk-pakistanske familier har innvandret til Norge, noe som medfører andre krav til tilpasning. Mange norsk-pakistanske kvinner har en religiøs forankring som påvirker dem til å velge en tradisjonell familietilpasning. Dessuten dreier det seg om sosial og kulturell videreføring av familie og ikke videreføring av en familiegård. Dette gir ulike utgangspunkt for kvinners valgmuligheter, men bondekvinner og norsk-pakistanske kvinners moralske forpliktelser som bunner i tradisjoner kan sammenlignes. Moralske arbeidskontrakter og tradisjoner kan ligge til grunn når svigerdøtre fra Pakistan forventes å påta seg omsorgsforpliktelser i norsk-pakistanske familier. Pionergenerasjonens forventninger og konvensjoner i familie-sammenheng synes fortsatt å ha innflytelse på mange unges kvinners muligheter for å gjøre egne valg. Svigerdøtres omsorgsansvar har vært helt nødvendig i Pakistan, der offentlig helse- og sosialtjenester er omtrent fraværende eller er kostbare. Men også i Norge er det viktig for familier å få «gode svigerdøtre» fra Pakistan som viderefører tradisjoner og vaner for familieomsorg. Dette fremkaller både velvilje, motstand og ulike meninger omkring relasjonen svigermor-svigerdatter, og hvilke posisjoner de har eller ønsker å ha i familiefellesskapet.

Flere yngre kvinner gir uttrykk for at de ikke ønsker å innordne seg svigermors kontroll. De vil oppdra sine barn uten at svigerforeldrene blander seg. Dette forteller en norsk-pakistansk kvinne som har arbeidet på en helsestasjon. Hun sier at yngre kvinner ønsker «moderne» barneoppdragelse. De vil bruke kunnskaper de har fått om barneoppdragelse på blant annet kurs på helsestasjoner. Når svigermor kommer med søtsaker for å glede barnebarna eller har sine mer tradisjonelle oppfatninger om barneoppdragelse, kan det føre til konflikter. Det kan også oppstå konflikter dersom svigerdatteren må påta seg omsorgsoppgaver for svigerforeldrenes egne

hjemmeboende barn. Det er svigermor som har ansvaret for sine barn, mens svigerdatteren har ansvaret for sine barn. Sønner kan være mer innstilt på å bo sammen med sine foreldre, enn sønners koner. Dette kan tolkes som at det kan oppleves som svik fra sønners side, dersom de ikke følger opp omsorgsansvaret for foreldre.

En annen årsak kan være manglende kommunikasjon mellom ektefeller. Når ektemannen er vokst opp i Norge og hans kone kommer fra hans foreldres hjemsted i Pakistan, kan hun ha mer til felles med svigerforeldrene enn med ektemannen. Men vi finner også eksempler på sønner som vil flytte ut og svigerdøtre som helst vil bo sammen med svigerforeldrene. Konflikter mellom far og sønner var årsak til at denne familiens bofellesskap gikk i oppløsning, noe svigerdøtrene beklager. Shabas og Qudsia kom til Drammen i 1971. De fikk to sønner og en datter. Sønnene giftet seg med to søstre fra Gujrat i Pakistan og flyttet sammen med Shabas og Qudsia. De unge ekteparene fikk henholdsvis et og to barn. Shabas og Qudsias datter giftet seg med en etnisk svensk mann som ikke er muslim. Dette førte til brudd med familien. De andre ble boende sammen inntil konfliktene ble så alvorlige at de to yngre ekteparene flyttet i hver sin leilighet, og det eldre paret ble boende alene i sin enebolig. En av svigerdøtrene, som jeg har snakket med, beklager dette. Hun ville gjerne fortsette å bo sammen med sine svigerforeldre, men hennes mann ønsker ikke å bo sammen med Shabas og Qudsia. Sønnen og svigerdatterens to døtre, som nå er 11 og 12 år, har sovnet sammen med sin bestemor fra de var babyer, og de savner henne. Svigerdatteren besøker sine svigerforeldre så ofte hun kan. Når hun er på vei fra ett sted til et annet, stikker hun innom og stryker noen klær eller vasker gulvene hos sin svigermor. Svigermoren kan fint klare å gjøre dette selv, men svigerdatteren gjør dette for å vise henne respekt. Da de bodde sammen, var det tre kvinner til å dele på husarbeidet. Fortsatt lager svigerdøtrene mat når de kommer på besøk til sine svigerforeldre. I et norsk-pakistansk miljø hvor alle kjenner hverandre, får svigerdatteren nå stadig høre fra andre norsk-pakistanere at de må flytte sammen med sine svigerforeldre igjen. De eldre kan ikke bo alene.

Når kvinner i Pakistan når menopausen, og ikke lenger er seksuelt attraktive, får de større frihet til å bevege seg omkring. De kan forholde seg

friere i forhold til menn som ikke tilhører nærmeste familie. De får en rolle som omfatter større autoritet. Når de får svigerdøtre og blir bestemødre, endres rollen fra å være underlagt egen svigermor til selv å utøve kontroll og myndighet over den yngre generasjonen og særlig svigerdøtre. Dette er et privilegium, en gjenytelse som de er tilskrevet etter selv å måtte innordne seg en svigermor og en svigerfamilie. Dette er konvensjonelle forventninger til rollen som eldre kvinne. Det er denne forventningen til rollen mange eldre kvinner har hatt med seg til Norge, og som nå kommer til uttrykk gjennom ønske om svigerdøtre fra Pakistan. Det er et privilegium som omfatter mer frihet og valg av arbeidsoppgaver i familien for eldre kvinner.

En svigerdatter gir uttrykk for svigermors myndighet, når hun sier: «Jeg har en snill svigermor. Hun lar meg gå på norskkurs, og hun vil at jeg skal lære om det norske samfunnet.» Svigerdatteren gir her uttrykk for at hun må innhente tillatelse for å delta utenfor familien. Det avhenger av om svigermoren er velvillig innstilt til at svigerdatteren lærer norsk, som er en forutsetning for å delta i majoritetssamfunnet. En svigermors myndighet fikk jeg også oppleve da jeg var i Pakistan. En av kvinnene jeg har hatt samtaler med i Norge, var på besøk hos sin svigermor i Pakistan. Der fikk hun konstatert at hun var gravid. Hadde hun vært i Norge, ville hun tatt abort. Hun har allerede tre barn. Men dette valget var helt utelukket for svigermoren, som er en dypt religiøs muslim og mener det er Allahs bestemmelse når kvinner skal få barn. Svigermorens avgjørelse er et uttrykk for at hun ser barnefødsler ikke som subjektive valg, men som et felles anliggende, der både religion og familieforpliktelser kommer inn i bildet.

Eldre foretrekker særlig nieser fra Pakistan som svigerdøtre og som de kjenner fra de var små. På mitt spørsmål om hvorfor de foretrekker nieser, fikk jeg til svar: «Ville ikke du også foretrekke å bo sammen med din niese som du kjenner fra hun var liten, i stedet for en fremmed person som du aldri har sett før?» Som regel er niesen fra Pakistan mindre fremmed enn en person som ikke hører til slektskapsnettverket eller biraderiet. Besøk i hjemlandet og hyppig kontakt med familien gjør at familien i Norge vanligvis kjenner sine nieser og nevøer. Dette er også en av årsakene til at foreldre i Pakistan foretrekker at deres døtre gifter seg med nære slektninger i Norge. De føler seg da tryggere på at datteren vil bli tatt godt vare på i et fremmed

land. Hun har foreldrenes søsken (tanter og onkler) som tar imot henne og kan støtte henne i det nye landet. Det gir gjensidig trygghet å kjenne hverandre, og at de har noen felles erfaringer og kunnskaper om familieverdier. Når menn og kvinner inngår ekteskap innenfor tradisjonelle grenser, altså biraderi og familie i Pakistan, bidrar dette til at familiens verdier gjenopprettes. Døtre og sønner som har vokst opp i Norge, kan ha endret atferd, som avviker fra familiens forventninger. Når de gifter seg med personer fra Pakistan, er det større muligheter for å videreføre og opprettholde pakistanske familieverdier.

Shenaz er en eldre kvinne som ikke bekymrer seg om fremtiden. Hun bor sammen med to sønner, og hennes svigerdøtre kommer fra Pakistan. Når jeg spør henne om fremtidens økonomi og pensjoner, svarer hun: «Det tenker jeg aldri på. Mine barn sier jeg behøver ikke bekymre meg. Jeg behøver ikke spare penger. Mine barn sier at Allah vil sørge for oss og for morgendagen.» Shenaz har sine barn og svigerbarn, og hun har Allah som vil sørge for henne. Familien og Koranen er det som er vesentlig i alderdommen. Men fortsatt er Shenaz i fullt arbeid utenfor hjemmet, og i hjemmet er det tre kvinner til å dele på husarbeidet i tillegg til tre menn som ordner alt utenfor hjemmet. Dette er en tilværelse som mange eldre vil oppfatte som en god alderdom. Det innfrir forventninger til en bekymringsfri alderdom, der yngre familiemedlemmer overtar ansvaret for den eldre generasjonen og deler på oppgavene.

En bekymringsfull alderdom erfarte jeg i møte med en eldre kvinne som opplevde sorg over at sønnen og svigerdatteren hadde flyttet fra henne. Hun selv orket ikke å snakke om det, men noen venninner som var til stede fortalte om at hun nå bodde uten sin sønn og svigerdatter med mye medfølelse. Dette kan være særlig vanskelig for eldre kvinner. De har hatt familie og hjem som sin hovedarena i livet, og andre sider ved livet har vært utelukket. De har tatt med seg Pakistan inn i familien og hjemmet. Når familierelasjoner blir problematiske eller fører til brudd, kan vi tenke oss hvor truende og angstfylt dette vil kunne oppleves av mange eldre som har liten erfaring med det norske majoritetssamfunnet utenfor familien, hjemmet og norsk-pakistanske miljøer. Dette er en av årsakene til at eldre søker seg tilbake til Pakistan i alderdommen. De slipper da å bli konfrontert med at de

ikke får den omsorgen og respekten i alderdommen som de forventer. Men jeg møter også motsatte holdninger, der familiemedlemmer konkurrerer om å ha eldre foreldre boende hos seg. En yngre svigerdatter forteller at hennes svigermor kan velge hvor hun vil bo, og velger da å bo sammen med den svigerdatteren hun liker best. Den foretrukne svigerdatteren får en privilegert posisjon i familien, og hun oppfatter det som en anerkjennelse å være svigermors utvalgte.

Som nevnt tidligere, kan yngre og eldre ha noen motstridende interesser når det gjelder valg av ektefeller. Norsk-pakistanske sønner og døtre med høyere utdanning og som har vokst opp i Norge kan komme til å gifte seg med kvinner og menn som ikke er villige til å innordne seg konvensjonelle familiestrukturer, enten de kommer fra Norge eller Pakistan. Svigerdøtre fra Pakistan med høyere utdanning og middelklasse-bakgrunn kan ha andre forventninger til et liv i Norge enn å gjøre husarbeid for svigerforeldre. De kan vise seg å være mer egenrådige enn svigermor forventer. Dette kan være en av årsakene til at enkelte eldre kvinner jeg har snakket med også kan foretrekke å bo uten sin svigerdatter.

Naseem vil ha avstand til sin svigerdatter. Hun vil ha et ryddig og pent hjem, uten ting som slenger omkring.

Min mann har bøker og aviser rundt seg som han legger på bestemte steder, sier Naseem. Jeg vil ikke at ting flyter rundt og at folk kaster ting på gulvet. Derfor vil jeg ikke ha svigerdøtre i huset som kanskje ikke er flinke til å holde rent og rydde slik jeg vil ha det. Min sønn og svigerdatter kommer på besøk i helgene. De må komme til meg, for jeg har ikke så lett for å reise til dem nå når jeg er eldre.

En venninne av Naseem er enig. Hun vil at avisene skal ligge der de nå ligger, at pyntegjenstander beholder den plassen de nå har, og hun legger tid: «Jeg vil ha fred. Jeg vil ikke ha småbarn rundt meg. Jeg vil ha det stille og rolig i hjemmet mitt, jeg vil ikke ha TV, radio og musikk på hele tiden.»

Men jeg møter også eldre kvinner kan oppleve seg som helt avhengige av familiemedlemmer. De snakker ikke norsk og har hatt liten kontakt med det norske samfunn, kanskje kun med helsetjenester. Nadia er enke og bor sammen med svigerdatter, sønn, to små barnebarn og to voksne døtre. To andre døtre er gift og bor i Pakistan. Nadia kom til Norge med sine døtre for

åtte år siden. Hun er en eldre kvinne, som kan tilbringe alderdommen uten for mange arbeidsoppgaver. Hun lager aldri mat, og hun gjør heller ikke rent. Hun slapper av, mens svigerdatteren og voksne døtre gjør husarbeid og lager mat. En av døtrene forteller at moren er mest opptatt av å få barna gift, å finne ektefeller for sine barn. Men Nadia tar seg av økonomien, og hun sørger for innkjøp på nærmeste kjøpesenter. «Vi sender henne dit,» sier datteren. «Det kan hun klare uten å kunne norsk.» Nadia har hus i Gujrat, men er avhengig å reise sammen med sine barn. Hun kan ikke bo i huset sitt alene. Hun kan heller ikke bo alene i Norge. Hun har aldri jobbet utenfor hjemmet. Hun ønsker ikke å bo i Pakistan, hun må bo der hvor hennes barn er. Nadia kan ikke klare seg uten sine barns omsorg.

Jeg stilte spørsmål til en gruppe kvinner hva de tenker om at de en gang reiste fra omsorgsforpliktelser i Pakistan. Jeg får til svar at de reiser hjem med én gang det skjer noe i familien. En av kvinnene sier: «Jeg sender penger hjem slik at andre kan hjelpe min mor.» Det er sannsynligvis urettferdig å påpeke at de reiste fra sine eldre i Pakistan. Mange kvinner har ikke valgt å flytte til Norge, men har måttet gjøre det fordi de giftet seg med en migrant. Dessuten er det for det meste sønner som reiste fra sine forpliktelser overfor eldre foreldre. Men menn sender penger til dem som ble tilbake, og ofte er det flere til å ta ansvaret for eldre familiemedlemmer på hjemstedet. Mange med norsk-pakistansk bakgrunn har bedre muligheter for å holde kontakt med hjemstedet enn de første utvandrerne hadde, og folk i den neste generasjonen sender også penger og gaver til dem som er igjen. De reiser til Pakistan når noen i familien blir syke eller trenger hjelp.

Jeg har tidligere nevnt Thorsens (1993) studie av tre generasjoner kvinner på bondegårder på Vestlandet. Noen likhetspunkter finner en mellom kvinner hun har møtt og norsk-pakistanske generasjonsrelasjoner. Hun beskriver familiene som hierarkiske, der enhver kjente sin plass. «Kollektivet har hatt forrang foran individet, mann foran kvinne, «sjølfolket» foran tjenerne, svigermor foran svigerdatter, ektemannens slekt foran hustruens» (1993:284). Dette har endret seg i senere år; svigermor har mindre makt og unge kvinner markerer «egne rom» og skjærmer sitt familieliv. Hierarkisk familieorganisering tilsvarende den Thorsen beskriver er fortsatt levende i den norsk-pakistanske familien, selv om endringer og

variasjoner gjør bildet mer komplekst. En forskjell mellom bondekvinnene og de norsk-pakistanske kvinnene er hvilke muligheter de har for endring av tilvante familietradisjoner. Bondekvinnene hadde en generasjonskontrakt å forholde seg til, mens norsk-pakistanske kvinner må forholde seg til en migrasjonskontrakt i tillegg. Dette kan bety at familieorganiseringen er vanskeligere å endre i norsk-pakistanske familier. Presset fra slekten både i Pakistan og Norge skaper vanskeligere endringsmuligheter for kvinnene. Unge kvinner må skape «egne rom» på andre vilkår, noe jeg kommer tilbake til i neste kapittel.

Forpliktelser og forventninger er mer sammensatt, og sanksjonene for avvik kan være strenge. Men som ovennevnte tilsier, forhandles det om hierarkier og posisjoner i familier. Svigermødre kan også være en avlastning for travle ektepar som er under utdanning eller i arbeid. Jeg har snakket med kvinner som sier de savner svigerforeldre som er der når barna kommer fra skolen. De ønsker seg noen som er hjemme og kan ta imot barna, slik at stresset med å rekke alt ikke er så påtrengende. I en familie jeg besøkte, har det eldre ekteparet ansvaret for barnebarnet, og svigermor står klar med middagen når de yngre i familien kommer hjem fra arbeidet. Dersom den eldre kvinnen er opptatt, lager døtre og svigerdøtre middag når de kommer hjem. Det er en arbeidsdeling som enkelte av de yngre kvinnene jeg har møtt savner i sitt hverdagsliv. Problemene oppstår når eldre får behov for hjelp, og ikke lenger kan bidra til husarbeid og barnepass.

Svigersønner fra Pakistan

I norsk offentlig diskurs er «fetteren fra Pakistan» beskrevet som litt suspekt i ekteskapsinngåelser (Storhaug, Aftenposten 2003). Endogami innen pakistanske kaster og biraderier og ekteskap mellom fettere og kusiner er vanlig i Pakistan, men i Norge blir «fetteren fra Pakistan» assosiert med inngangsbillett til det norske samfunn. Regler for familiejenforening har bidratt til at ekteskap med fettere og kusiner og andre fra Pakistan har fått endret betydning fra tidligere. For noen kan nok oppholdstillatelse i Norge være årsak til at de ønsker å gifte seg med en norsk-pakistansk kvinne som bor i Norge. Men ekteskap med personer fra Pakistan blir ofte omtalt på en

respektløs måte som «hente-ekteskap» (Aftenposten 19.09.2003), uansett unge menneskers motivasjon for å gifte seg.

Bortsett fra en kvinne er alle pionergenerasjonens døtre, som jeg har hatt kontakt med, er gift med menn fra Pakistan. Selv om menn fra Pakistan har høyere utdanning, og kanskje bra stillinger i hjemlandet, må de begynne på bunnivå i Norge, eller de blir arbeidsløse i lengre perioder. Det tar tid å lære norsk og eventuelt videreutdanne seg eller finne jobb, og i mellomtiden har svigerfamilien eller ektefellen økonomisk ansvar for dem. Migrasjonen har bidratt til et endret bomønster fra virilokalt til uxorilokalt hushold. Det vil si at svigersønnen flytter permanent eller midlertidig inn til sin svigerfamilie i Norge. Uxorilokalitet kan være et problem for svigersønner som kommer fra Pakistan. De risikerer å bli økonomisk og sosialt avhengige av sin svigerfamilie, og de får en underordnet posisjon i familien i hvert fall de første årene i Norge.

Svigersønner som flytter til konens familie, er et nytt fenomen i migrasjonssammenheng. Pionergenerasjonen hadde verken foreldre eller svigerforeldre i Norge. Kjernefamilier var vanlig, eller at flere søsken og andre slektninger bodde sammen, enten de var ugifte eller hadde kone og barn. Familien har utviklet seg fra å bestå av horisontale relasjoner til vertikale relasjoner. Menn som kommer fra Pakistan får nye utfordringer i sammenheng med mansrollen. Menn kan oppleve seg som underordnet sin svigerfamilie og også sin kone. De kommer til et ukjent land og blir avhengige av svigerfamilien for å mestre i hvert fall de første årene som ektemann. De risikerer å komme i tilsvarende posisjon som en svigerdatter, bortsett fra at denne posisjonen vanligvis er mer akseptert av kvinner enn av menn. En svigersønn forteller at han ikke holdt ut rollen som svigersønn da han flyttet inn med sin kone til hennes foreldre i Norge. Etter kort tid satte han som betingelse at dersom ekteskapet skulle fortsette, måtte hans kone sørge for et sted der de kunne bo for seg selv. Han reiste tilbake til Pakistan, i påvente av hva hans kone tenkte å gjøre. Da hans kone hadde bestemt seg for å flytte fra foreldrene, og også skaffet en leilighet, kom han tilbake til Norge.

Men igjen er det variasjon i hvordan familier forholder seg til denne type utfordringer, og hvordan de mestrer nye utfordringer og endrer praksis og ideer for samhold i familien. Vi har tidligere møtt en familie der det bor

fire generasjoner i et hushold. En av døtrene er gift med en fetter som kommer fra Pakistan, og begge bor i dette husholdet. Svigersønnen gir uttrykk for at han setter pris på å bo sammen med sin kones familie, som alle er i slekt med hverandre. Deres felles bestemor bodde sammen med dem før hun døde. Det som kan synes avgjørende er at han bidrar til familiens økonomi. Han har universitetsutdannelse fra Pakistan, men har arbeidet som vaskehjelp i Norge. Nå skal han forsøke å ta drosjesertifikat. Han har lært norsk av sin kone. Om kveldene har de trukket seg tilbake til soverommet, og hans kone har undervist og trenet han i å snakke norsk. Denne svigersønnen har altså oppnådd en selvstendig posisjon i familien og også i det norske samfunn ved å lære norsk og ha inntektsgivende arbeid.

Svigersønner fra Pakistan er et interessant tema som har fått liten oppmerksomhet i Norge. Mitt materiale er for knapt til å kunne si noe utfyllende om dette. Walle (2008) har skrevet om temaet i sin avhandling. Han refererer til Skarsaune (2006) og Charsley (2005), som begge fremhever at «importerte ektemenn» opplever tap av maskulinitet. Walle viser til et eksempel fra sitt studium der en ektemann fra Pakistan må jobbe ekstra hardt for å kunne kjøpe egen leilighet til sin familie, noe som gjorde ham i stand til å posisjonere seg som «patriarchal authority and breadwinner of the family» (2008:22). I England har Charsley (2005) studert ektemenns migrasjon til England, og hun skriver:

A husband's migration disrupts the conventional configuration of kinship after marriage, resulting not only in the unusual absence of some relations, but also the unusual presence, or at least proximity, of others. While the groom is in the abnormal position of being the incomer without family support, and facing a new family's habits and way of life, his wife starts her married life with her parents and siblings close at hand (2005:94).

Dette gjør svigersønner sårbare. De mangler inntekt og myndighet og blir avhengige av svigerfamiliens aksept.

I Pakistan hører det med til sjeldenhetene at svigersønner flytter inn til sine svigerforeldre. For mange som kommer til Norge, kan dette derfor oppleves som en ydmykelse. Deres egenverd som mann blir satt på prøve. De kan risikere å bli oppfattet som svake og underdanige, i forhold til sin kone

som behersker det norske samfunnet. I norsk-pakistanske familier hvor familietradisjoner og kjønnshierarkier er rigide, utfordres denne strukturen. Svigersønner fra Pakistan kan bli omtalt som å være «redd for kona», som en eldre kvinne uttrykker det.

Ballard (2001) beskriver lignende erfaringer fra England, der han har gjort studier blant folk fra Mirpur i Punjab. Han skriver at mange ektemenn fra Pakistan takler dårlig en kone som er dem overlegne når det gjelder engelsk språk og samfunn. Noen løser problemet ved å være fleksible og tilpasse seg raskt, mens andre er mer trege. Mangel på mestring kan, ifølge Ballard (2001:33), føre til at ektemennene blir:

... intensely jealous of their wives' superior linguistic and cultural competence, especially if the position of autonomy which they expected to occupy was further undermined as a result of finding themselves trapped in a position of humiliating dependency as *ghar jouain* (resident sons-in-law) in their in-laws households. The resultant contradictions precipitated a huge range of unhappy outcomes, such that clinical depression and/or severe domestic violence was often a precursor to comprehensive marital breakdown.

Det gjenstår å undersøke videre hvordan pakistanske svigersønner opplever sin rolle i norsk-pakistanske familier. Vi finner høyst sannsynlig tilsvarende følelser og reaksjoner som dem Ballard og Charsley refererer til i sine undersøkelser fra England.

Døtre fra Norge

«Jenter som kommer fra Pakistan er veldig forskjellig fra oss,» sier Farath, en norsk-pakistansk kvinne som har vokst opp i Norge. Hun peker på hodet sitt for å vise at de tenker forskjellig fra henne. Etter at hun giftet seg, bodde hun en stund i Pakistan hos sine svigerforeldre. Hun fikk møbler og mange ting i bryllupsgave, som hun mente alle kunne benytte. Det eneste hun holdt for seg selv var klærne sine. Pakistanske jenter, derimot, låser inn tingene sine og lar ikke andre bruke dem. Dette behøver ikke bety at de ikke ønsker å dele sine ting med andre i husholdet. Min erfaring fra hjem i Pakistan er at alt låses inn i skap og i store kister, fordi folk er engstelige for tyveri.

Faraths reaksjon kan tolkes som at hun opplever de pakistanske jentene som mer egoistiske og individualistiske enn hennes forventninger til hva et familiefellesskap skal være. Hun oppfatter pakistanske jenter som kommer til Norge som svært nedlatende. De ler av andre mennesker og har en veldig forskjellig humor fra den Farath har. Hun understreker at de er veldig forskjellige fra henne. Men hun sier samtidig at hun er veldig pakistansk, og at hun føler seg veldig pakistansk. En tolking av hennes reaksjoner kan være at pakistanske kvinner med utdannelse og storbybakgrunn som flytter til Norge kan være mindre konservative enn mange norsk-pakistanske kvinner som har vokst opp her. Farath er, som vi skal se i neste kapittel, selvstendig og liberal, og hennes kritikk av pakistanske kvinner kan bunne i et ønske om å bli mer som dem. Hun følger med på hvordan kvinner kler seg og utvikler seg i Pakistan, og er svært interessert i å høre om mine inntrykk fra sosiale sammenkomster i Islamabad. Det er ikke norske kvinner som først og fremst er hennes modeller for «moderne» kvinner. Det er heller kvinner fra storbyer i Pakistan. I neste kapittel kommer jeg tilbake til Faraths liv og hvordan hun balanserer mellom institusjonaliserte modeller for familieliv og sine personlige modeller.

Kvinner som gifter seg med menn fra Pakistan, kan få en mer likestilt rolle i forhold til sin ektemann. De kjenner det norske samfunnet og språket, og får derved større innflytelse på hvordan hverdagslivet skal organiseres. Men som jeg allerede har beskrevet kan den makten som «døtre fra Norge» får, også oppleves truende for menn som kommer fra Pakistan, og som forventer en tradisjonell posisjon i forhold til ektefelle og svigerfamilie. En situasjon som enkelte kvinner uttrykker engstelse omkring, er at pakistanske menn velger dem som ektefeller fordi de ønsker å emigrere til Norge. En kvinne forteller at da hun skulle velge ektemann i Pakistan, hadde hun mange å velge mellom. Da mennene stilte flere spørsmål om Norge enn om henne, takket hun nei. Hun valgte en som hun mente var mer interessert i henne enn i å emigrere til Norge.

Døtre som har vokst opp i norsk-pakistanske familier i Norge får som regel ikke ansvar for eldre mennesker, det er det svigerdøtrene fra Pakistan som får. De fleste norsk-pakistanske kvinner gifter seg med menn fra Pakistan, og får derved sin svigerfamilie i Pakistan. Når de reiser til Pakistan,

forventes det imidlertid at de bor i svigerfamilien under hele oppholdet. Døtre kan få ansvaret for omsorg for eldre foreldre som bor i Norge, særlig dersom det ikke er sønner i familien. I enkelte familier har jeg opplevd at det eldre ekteparet eller den eldre kvinnen/mannen flytter rundt til sine sønner og døtre og deres familier, til voksne barnebarn og deres familier både i Norge og andre land . Dette mønsteret er også kjent fra Pakistan. Eldre har eget hjem der de bor sammen med sønn, svigerdatter og barnebarn, men bor hos sine andre barn og deres familier i perioder. På denne måten deler voksne sønner og døtre på omsorgen for eldre.

Sønner fra Norge

Jeg har en avtale om å møte Hasan på hans kontor på Tøyen. Hasan er rundt 40 år og bor sammen med kone, tre barn, sine foreldre og en yngre bror. Hans foreldre kom til Norge i 1970, og Hasan har vokst opp i Norge. Han forteller om sin familie:

Min kone kommer fra en landsby i nærheten av Kharian. Mine foreldre valgte henne for meg. Hun er en tradisjonell og plikt-opplyllende kvinne uten utdanning. Hun er alltid hjemme med barna og går sjelden ut. Hun er bare opptatt av familien.

Hasan sier at det er ikke han som stanser konen fra å ta utdanning og arbeid, men hun vil ikke. Hun mener det er hennes plikt å ta seg av familien. Hasan mener dette kan bli et problem for de konene som kommer til Norge for å gifte seg med menn som har vokst opp i Norge.

De jobber i hjem og familie i 20–25 år, og når barna flytter ut, er de igjen med ektemannen. Mann og kone har ikke noe å snakke om. Mannen er ute i samfunnet og har mennesker rundt seg og opplever mange ting. Konen går hjemme i det samme og opplever ingenting som hun kan snakke om. Mannen begynner å gå ut om kvelden. Det kommer til å ende med skilsmisser, mener Hasan. Han sier videre: Det samme gjelder for de gamle. De sitter der hele dagen og opplever ingenting. Når sønnen kommer hjem, forventer de at han skal sitte og snakke med dem. Men de har ingenting å snakke om. Sønnen har ikke lyst til å snakke med dem. Han setter seg foran TV.

Foreldrene til Hasan reiser frem og tilbake mellom Norge og Pakistan: «De er noen måneder i Pakistan og noen måneder i Norge. Både min far og min mor har hjerteproblemer og diabetes, og min far har alvorlige problemer med diabetes og er avhengig av insulin. Likevel reiser de frem og tilbake. De reiser til Pakistan for å ta seg av *sine* gamle foreldre.» Hasan mener hans foreldre har sveket sine foreldre ved å reise fra Pakistan. Dette vil ikke han gjøre, han vil ta omsorg for sine foreldre. Hasan uttaler at emigrasjonen fra Pakistan er tragisk.

Hva var det førstegenerasjonen forventet, og hva har de oppnådd? spør han. De har skaffet barn og slektninger i Pakistan materielle goder, men de hadde ikke tid til å være sammen med familien. Nå kan de sitte som gamle og si at materielle ting ikke betyr noe, det er familien som betyr mest. Men det har de ikke sagt før. Det bor 125 millioner mennesker i Pakistan som ikke har emigrert, og de har klart seg likevel. Det var ikke helt nødvendig å reise til Norge. De hadde dessuten tenkt å reise tilbake, men det gjorde de ikke. Førstegenerasjonen fikk oppleve frihet i Norge, og de levde livet før de fikk kone og barn til Norge. Men de sviktet sine foreldre, sier Hasan.

Hasan har tenkt å reise til Pakistan med sine barn når hans foreldre blir skrøpelige. Han vil ta seg av dem i Pakistan. Han kan drive familiens gårdsbruk og åpne en forretning. Hasan føler også at han har sviktet foreldrene ved å flytte fra Grønland til Lørenskog. Før kunne foreldrene hans gå ut og treffe andre på gata, i butikken eller moskeen. Nå har de ingen å snakke med. Han mener det er bedre for barna å ikke gå på skoler i Grønland-Tøyen området. Men han har dårlig samvittighet i forhold til sine foreldre for dette.

Denne familien følger et konvensjonelt mønster for familiesamhold. Hasan bor sammen med sine foreldre, og hans kone tilbringer hverdagslivet sammen med dem. Hasan beskriver her ulike liv mellom generasjoner i en familie, og hvordan tilknytninger til samfunnet påvirker kommunikasjonen i familien. Hans foreldre og kone lever bak symbolske murer i et norsk-pakistansk rom, mens han og andre menn beveger seg både utenfor og innenfor. Det kan synes som om hans kone og hans foreldre er gjensidig avhengige av hverandre i dette rommet. Hans kone kan ha mer til felles med

hans foreldre som følge av oppvekst i Pakistan, enn han har som har vokst opp og deltar i det norske samfunnet.

Hasan beskriver en ambivalens i forholdet til ulike behov og verdier som mellomgenerasjonen må forholde seg til. De føler seg dratt mellom to generasjoner, sine barn og sine foreldre. I etnisk norske familier handler dilemmaer ofte om å bli dratt mellom arbeidsliv og familieliv. Uformell omsorg for eldre foreldre må også etnisk norske familiemedlemmer ta sin del av, men som regel bor de ikke sammen, og offentlige helsetjenester er bedre tilrettelagt for etnisk norske eldre. I norsk-pakistanske familier har kvinner omsorgsansvar for eldre, og dette kan gå på bekostning av barn og unges behov i familien. Det kan falle mye arbeid på svigerdatteren, dersom det ikke er voksne døtre i familien som kan bidra.

Relasjoner, generasjoner og fleksibilitet

Bredal (2004) ser familiesamholdet ut fra unge ugifte menneskers ståsted, noe jeg ikke har gjort i denne avhandlingen. Jeg har konsentrert meg om den eldre generasjonen og mellomgenerasjonen. Foreldregenerasjonens og de unges ønsker og behov kan komme i konflikt. Bredal fremhever individualiseringen som pågår blant unge mennesker, og hvordan de forsøker å forvalte dette innenfor foreldrenes familietradisjoner og samtidig bidra til fortsatt familiesamhold (2004). Dette bekrefter mine erfaringer om den sterke vektleggingen av samhold i norsk-pakistanske familier blant yngre mennesker, deres foreldre og besteforeldre. Bredal uttaler at hun har begrenset innsikt i foreldrenes situasjon, men har mistanke om at flere i den generasjonen misforstår de unges prosjekt.

Jeg tror de undervurderer barnas tilslutning til familieverdier og overvurderer «fornorskingen». Det er jo *fordi* de unge setter familiesamholdet høyt at presset virker og at de ikke «bare» går sin vei. Men jo mer de definerer foreldrenes krav om lojalitet som egoisme, jo mer blir de i stand til å gå (2004:200).

Dette presiseres også av en eldre kvinne med pakistansk bakgrunn. Hun mener kontrollen fra svigermødre (og svigerfedre) kan oppleves som belastende for unge svigerdøtre, som så velger å flytte ut med sin familie.

Den eldre kvinnen mener eldre mennesker ikke forstår at kontroll ikke fungerer i forhold til unge mennesker som vet hva de vil og har andre forventninger til livet. Svigerforeldre/foreldre oppfatter det som at den yngre generasjonen har blitt for «moderne». «De forstår ikke at de selv fremtvinger konfliktfylte relasjoner,» uttaler kvinnen.

Javeed uttrykker skepsis til flergenerasjonshushold, han mener det skaper konflikter. Vi har truffet han i et tidligere kapittel. Familien bor i en mindre by på Østlandet. Jeg blir invitert til middag og møter hans kone, en datter på 12 og to sønner i på 16 og 19 år. Datteren kommer i shorts og t-skjorte, hun har vært ute og spilt fotball. I helgen har hun vært på fotballturnering og overnattet borte. Faren forteller at brødrene hennes har lært henne å spille fotball. Datteren sitter sammen med oss et øyeblikk, og de to sønnene kommer innom stuen for å hilse på meg. Deretter forsvinner alle tre ned i kjellerstuen til PC'en. Den eldste sønnen er forlovet med en jente som bor i Pakistan. De snakker stadig med henne på internett, og de sender bilder av hverandre. Enkelte ganger snakker forloveden fra Pakistan med alle tre barna. Javeed har funnet sønnens tilkommende kone i Gujrat. De har samme kastebakgrunn. Javeed sier han først forsøkte å finne en jente med samme kastebakgrunn i Norge, men fant ingen som passet. Hans sønn kjenner sin fremtidige kone fra de var små gjennom besøk i Pakistan, og han ønsker å gifte seg med henne. De er i slekt, men ikke i nær slekt. Jeg har i et tidligere kapittel beskrevet hvordan denne familien tar imot svigerdatteren. Hun skal først bo sammen med ektemannens familie. Deretter flytter de i egen leilighet som Javeed har kjøpt til dem. Hans kommende svigerdatter skal også gå på kurs for nykommere som en pakistansk innvandrersorganisasjon arrangerer. Før hun kommer til Norge, lærer hun norsk på sitt hjemsted i Pakistan. Javeed og hans familie bidrar altså til å forberede henne til å bo i Norge, og til å etablere eget hushold sammen med sin ektemann. Javeed og hans kones holdninger til svigerdatteren avspeiles også i deres forhold til datteren. Hun spiller fotball og reiser på overnatting med fotballaget sitt. Javeed har sluttet å sende penger til Pakistan, han bruker dem på familien i Norge. Dette tyder på et ønske om at hans barn og svigerbarn skal tilpasse et norsk hverdagsliv, men likevel beholde innslag fra pakistansk bakgrunn.

Hans sønn gifter seg med en kvinne fra Pakistan, men hun sosialiseres til å mestre et liv i Norge.

Det Shore (ibid.) beskriver som *culture-in-mind* og *culture-in-the world* utgjør en dialektikk som bidrar til å endre kulturelle modeller. Javeeds kulturelle modeller for posisjoner og relasjoner i familien endres gjennom erfaringer og refleksjon, og han foretar endringer som er tilpasset det miljøet som hans barn vokser opp i. Motivasjonen for å endre modellene er et ønske om å opprettholde familiesamholdet. Unge ektepar skal unnsnippe foreldre eller svigerforeldres kontroll som følger med at alle bor i samme hus. Dette mener Javeed er uheldig for unge ektepar og kan føre til skilsmisse.

Fleksibilitet overfor konvensjoner kan altså bidra til å opprettholde samholdet i familien. En eldre far som for noen år tilbake var streng og rigid, har endret atferd og lytter nå til sine døtre, og gir dem medhold når de argumenterer for sine valg. Familiens kulturelle modeller for ekteskap og familietradisjoner endres i takt med en av døtrenes kontroversielle valg. Dette forteller en av døtrene i denne familien, Farah, om sin søster: Ruxana samtykket i å gifte seg med sin fetter, men skilte seg likevel kort tid etter bryllupet. Hennes argument for å skille seg var manglende følelser for sin fetter fra Pakistan. Hun oppfattet ham som *fetter*, ikke som ektemann. I dag er de gode venner og møtes stadig vekk. Men hun vil ikke være gift med ham. Hun fikk hele familien mot seg, både i Norge og Pakistan. Familien mente Ruxana måtte fortsette ekteskapet med sin fetter. Foreldre og andre i deres norsk-pakistanske nettverk mente manglende følelser var et uakseptabelt argument for skilsmisse. Vold i ekteskapet som årsak til skilsmisse er en god grunn, men ikke manglende følelser. Men Ruxana var bestemt i sin avgjørelse. Farah sier at det ikke snakkes om følelser i ekteskapet, og kvinner fra Pakistan diskuterer ikke følelser. Farah derimot er opptatt av følelser og sier hun er veldig glad i mannen sin. Søsterens skilsmisse har etter hvert blitt akseptert av hennes søsken og far. Ruxana bor fortsatt hjemme hos foreldrene, hun har ikke blitt utstøtt. Hennes far ga uttrykk for at dersom dette var Ruxanas ugjenkallelige avgjørelse, ville han støtte henne. Men moren gråter hver gang skilsmissen blir nevnt. Hun kommer ikke over det, selv om det nå er flere år siden. Ruxanas argument for å skille seg inneholder

altså en endring i hennes syn på «fetter» som hun omdefinerer til å være kun en slektning og ikke en ektemann.

Også denne eldre mannen viser at fleksibilitet og forståelse for at endringer må aksepteres, er en forutsetning for kontinuitet i familiesamholdet. Steile holdninger og avvisning ville sannsynligvis ført til konflikter og brudd med familiemedlemmer, og ikke til den samarbeidende familien jeg kom på besøk til. Familien har måttet tåle negative reaksjoner i det norsk-pakistanske nærmiljøet. Dersom faren ikke hadde vist fleksibilitet i forhold til datterens skilsmisse, ville familiesamholdet ha fått en knekk. Slik det er nå, fortsetter familiemedlemmene å ha nær kontakt med hverandre. I ovennevnte eksempler er det eldre menn som viser seg fleksible i forhold til at virkeligheten de lever i endrer seg. Dette står i motsetning til rigide eldre menn, som vi også møter i denne avhandling, og som opprettholder autoritære og tradisjonelle familiemønstre som oppløser og splitter familierelasjoner.

Men variasjoner i økonomi og sosial tilpasning kan være utslagsgivende for kvinner og menns behov for yngre mennesker bidrag. Mange kvinner har aldri deltatt i arbeidslivet og har hatt familien og slekten som sitt livs prosjekt. Menn kan ha utsikter til lave pensjoner, eller de er uførepensjonerte. Velferdstjenester dekker ikke alle omkostninger for eldre som har innvandret til Norge. Flergenerasjonshushold kan derfor noen tilfeller være en konsekvens av nødvendighet heller enn å opprettholde et verdig familiefellesskap.

Generasjonskontrakten under press

Barn inkorporerer tradisjoner og vaner gjennom sosialisering i familien, en kroppsliggjort og ureflektert atferd eller habitus (Bourdieu 1977). Når barn får kunnskaper og reflekterer over verdier i det norske samfunnet, vil dette kunne være truende for noen norsk-pakistanske familier, mens andre familier vil oppleve det som god tilpasning å inkorporere nye verdier. Folks kunnskaper som inngår som en selvfølgelig del av hverdagslivet kan møte motbør i Norge. Kulturelle modeller for omsorgsforpliktelser, som tidligere har blitt innsosialisert gjennom praksis og erfaringer i familien og det pakistanske samfunnet, må kanskje læres på annen måte i en norsk kontekst.

En kvinne forteller at hennes datter på åtte år en dag kom hjem og fortalte at hun hadde lært om aldershjem på skolen. Datteren sier: «I dag har vi lært om gamlehjem. Når du blir gammel, kommer du på gamlehjem.» Moren ble forskrekket, og da familien skulle spise middag den dagen, hadde hun ikke laget middag til datteren og det var ikke dekket på til henne. Moren sa til henne at hun fikk lage maten sin selv. Senere da moren skulle vaske klær, ga hun datterens klær til henne, slik at hun kunne vaske sine egne klær. Datteren ble fortvilet og forsto ikke hvorfor. Da forklarte moren henne at heretter fikk hun lage mat og vaske selv, men hun skulle få de pengene hun trengte. Når datteren ikke ville ta omsorg for sin mor når hun blir gammel og trenger det, ville ikke moren ta omsorg for sin datter nå når hun trenger det. Moren sier hun syntes det var tungt å gjøre dette mot datteren. Moren mener datteren ikke kommer til å sende henne på gamlehjem etter denne erfaringen.

Eksemplet uttrykker hvordan moren restituerer en kulturell modell for omsorgsforpliktelser gjennom iscenesetting av en hendelse som forårsaker sterke reaksjoner hos datteren. For den lille jenta knyttes det sterke følelser til å bli utelukket fra fellesskapet og å klare seg selv. Datteren lærer kulturelle kunnskaper gjennom deltakelse og erfaring som blir kroppsliggjort. Hun lærer at avhengighet og tilhørighet er viktige verdier, og da følger det med noen forpliktelser. Følelser inngår som en viktig dimensjon i konteksten for denne sosialiseringstrategien. Dette kan beskrives som det Shore (1996) betegner som «epistemogenesis», og kan forstås som en kulturelt motivert prosess for kunnskapstransformasjon (1996:315). Moren viser seg kreativ i kunnskapstransformasjon når hun transformerer en institusjonalisert modell til personlig erfaring. Hun sørger for at datteren får en sanselig og kroppsliggjort forståelse av erfaringen. Moren forsøker her å inkorporere en kulturell modell for eldreomsorg som hun håper skal motivere og legge føringer for datterens fremtidige handlinger i forhold til eldre i familien.

Kunnskaper om betydningen av gjensidighet mellom generasjoner, det jeg betegner som utsatt bytte eller kulturelle modeller for bytte av omsorg, lærer pakistanske barn og unge i familien. I Norge foregår innlæringen av omsorgsforpliktelser i norsk-pakistanske familier og nettverk, og blir bekreftet gjennom besøk til Pakistan. Kunnskapen blir kroppsliggjort

gjennom deltakelse i ulike sammenhenger der flere generasjoner er sammen. Kroppsliggjøringen av kunnskap må i noen tilfeller bli iscenesatt, som ovennevnte eksempel viser. Morens sosialiseringstrategi for omsorgsansvar er i samsvar med Blochs (1998) oppfatning av hvordan mentale modeller læres gjennom etterligning og forsøksvis deltakelse, det vil si gjennom praksis og sanselige erfaringer. Tiden vil vise om datteren aksepterer en konvensjonell rolle som svigerdatter/datter med omsorgsansvar utover det som er vanlig i det norske samfunn. Jeg har tidligere i avhandlingen gitt uttrykk for min undring over svigerdatterens posisjon i flergenerasjonsfamilien, og hvilket handlingsrom hun har for individuelle valg. Jeg ble ofte servert av svigerdøtre, mens svigerforeldre og andre familiemedlemmer slappet av i sofaen. Bildet av den underdanige svigerdatteren som jeg opprinnelig hadde har blitt atskillig mer nyansert gjennom denne studien.

Konfliktløsninger i familien

Konflikter og forhandlinger i familier som fører til endringer i relasjoner mellom generasjoner tyder på at generasjonskontrakten er under press. Tradisjonelt i Pakistan har eldre hatt en posisjon i familien med selvskrevne rettigheter, men i Norge er de tradisjonelle rettighetene ikke lenger like selvfølgelige for eldre med pakistansk bakgrunn. Mange eldre norsk-pakistanske mennesker jeg har snakket med, forsøker å holde fast ved sin tradisjonelle posisjon i familien. En posisjon som gir eldre kvinner autoritet i familien. Men yngre mennesker kan ha andre forventninger og planer for sine liv, og det settes spørsmålstegn ved Eldres rettigheter. Eldre kvinner må i større grad bidra i hjemmet med husarbeid og matlaging, dersom de ikke selv arbeider utenfor hjemmet.

Relasjonene mellom generasjonene er i endring. Dette skaper andre forutsetninger for hvordan Eldres liv skal organiseres, og usikkerhet omkring forpliktelser kommer til uttrykk i ulike sammenhenger. En eldre mann jeg intervjuet i en tidligere undersøkelse (Moen 2002), mener svigerdøtrene må få hjelp, slik at de ikke blir lei av å ha omsorgsansvar for svigerforeldre. Han sier:

De (svigerdøtrene) må ikke bli bundet til hjemmet. Det er personlige forpliktelser som gjelder. De yngre velger om de vil vise respekt og lojalitet og ta imot råd fra eldre, alt etter om de liker personen. Det er ikke plikt (2002:85).

Den eldre mannen gir uttrykk for at omsorgsarbeid er knyttet til frivillighet og ikke plikt. Han gir også uttrykk for at konvensjonelle familieverdier må vike plass for pakistanske svigerdøtres subjektive valg av hvordan de vil imøtekomme familieforpliktelser. Det er personlige relasjoner i familien som avgjør hvilket ansvar kvinner bør påta seg for den eldre generasjonen. Dette kan tyde på at forpliktelser knyttet til generasjonshierarkier er i ferd med å bli et forhandlingstema.

Men jeg møter også familier der Eldres tradisjonelle rettigheter fortsetter å bli imøtekommet. Døtre og sønner tar utdanning og har ofte krevende jobber, men generasjonskontrakten holdes i hevd. En familie jeg har møtt består av tre generasjoner som bor sammen. Et par år, da morens mor levde, bodde fire generasjoner under samme tak. Jeg sitter i deres stue sammen med en eldre mor, en yngre sønn, to voksne døtre, svigersønn og to barnebarn. En av døtrene, Yasmeen, forteller om sine erfaringer med eldregenerasjonen:

Barna skal ikke betale tilbake (omsorg), men må på en måte vise den samme kjærligheten. Hvis foreldrene mine blir syke og trenger hjelp, vil jeg ta fri eller gå ut i permisjon for å hjelpe dem. Jeg vil ikke at de skal være alene. Det er jeg veldig bestemt på. Jeg vil ikke at de skal oppleve noe sånt. Når de blir sånn rundt 60–70 år, så vet vi ikke hvor lenge de skal leve. Da må de oppleve det gode de har med barn og familie. Det blir ensomt å være alene. Mor kan godt hjelpe til litt, det kan hun gjøre. Men jeg vil gjerne hjelpe henne så hun slipper å støvsuge og stresse med alt det der. Når hun er så gammel (rundt 50 år), da er man kanskje litt syk og gammel. Men mor lager mat, hun rydder og passer barnebarna. Men vi hjelper henne hele tiden. Hun har vondt i ryggen og skal trene og slappe av, gå turer og sånt.

Når den eldre moren snakker om *sin* mor, gråter hun over at moren er død. Hun beklager at hennes mor har måttet klare seg alene i Pakistan i mange år, før hun ble for syk og måtte flytte til Norge. Den eldre moren sier hun er takknemlig for at hun fikk gi noe tilbake gjennom å ha sin gamle mor

boende hos seg inntil hun døde. Moren gir uttrykk for at dette er en gjengjeldelse som innebar praktisk hjelp døgnet rundt.

Yasmeen sier at det som holder familien sammen, er respekt:

Vi viser respekt: for eksempel hvis mamma og pappa sier nei, så går ikke vi bak ryggen på dem og gjør det likevel. Når vi har fått vite at det er noe vi ikke skal gjøre, da gjør vi det ikke. Vi hører på dem når de sier noe, og svarer ok. Vi protesterer ikke og sier heller ikke imot. Det hender at vi av og til gjør det. Men når vi ser at de blir lei seg, så gjør vi det ikke. Vi gjør det ikke for deres skyld.

Svigersønnen sier seg enig i at det er viktig aldri å si imot svigerforeldrene. Både datteren og svigersønnen bekrefter at det oppstår konflikter i familien, men det utvikler seg sjelden til krangling.

Vi løser det ved å la være å svare. Vi går ut av døra. Vi blir stille og ser på TV. Så blir de andre stille av seg selv. Det som skaper konflikter, dreier seg om økonomi og hvem som skal gjøre hva. Hvordan vi skal dele på arbeidet og alt det der. Noen føler at de gjør mer enn andre. At jeg gjør mer enn deg, og nå må du gjøre litt. Da blir det en del konflikter. Det er ikke bare mellom kvinnene, det er mellom alle. Nå har pappa begynt å vaske opp, og broren min hjelper også. Det blir egentlig altfor mye på kvinnene, sier Yasmeen.

Generasjonshierarkier synes å opprettholdes, men kjønns hierarkier er i endring. Både menn og kvinner deltar i arbeidsoppgaver i hjemmet. Jeg blir servert te av husets eldre mann, noe som vanligvis kvinner gjør. I denne familien har voksne døtre og svigersønn utdannelse og tjener penger, men understreker likevel at de vil bo sammen. Økonomi kan være en pådriver i å holde husholdet sammen, der både den eldre kvinnen og ektemannen er uføretrygdet. Når alle legger sammen lønninger og trygder, strekker pengene lenger. Men datteren gir også uttrykk for at det handler om følelser. Familie-samholdet har altså både en pragmatisk og en følelsesmessig komponent. Familien legger ikke skjul på at konflikter er en del av hverdagen. Når mange mennesker bor under samme tak, må det nødvendigvis oppstå konfliktfylte og ambivalente følelser. De yngre har funnet måter å løse dette på gjennom lydighet og taushet, slik at konflikter ikke utvikles til å ende med brudd.

Tradisjonelt er det de eldste i familien som løser familiekonflikter i Pakistan. Noen norsk-pakistanske familier i Norge fortsetter denne tradisjonen, mens andre setter seg imot den. I en samtale med to yngre kvinner forteller den ene at i hennes familie setter familiemedlemmene seg sammen og prater om saken, men det er hennes svigerfar som tar avgjørelsen om hvordan saken skal løses. Den andre kvinnen, Iffit, sier at hun og hennes mann løser konflikter de har uten å rådføre seg med de eldre i familien. Iffit forteller at en gang forsøkte onkelen hennes å blande seg inn, fordi han fikk høre at hun og hennes mann hadde konflikter. Men Iffit sa fra at hun ikke ville ha hjelp fra ham. Hennes far støttet henne ved å si at Iffit må få bestemme selv om hun vil ha hjelp utenfra eller ikke. Iffit ber aldri om hjelp. Enkelte ganger blir det mer bråk og konflikter av å få hjelp fra andre familiemedlemmer. I stedet for at konflikten begrenser seg til å gjelde for ekteparet, blir den utvidet til å angå både mannen og kvinnens familier. Det kan bli verre av å blande inn familien, mener Iffit og sier: «Vi finner løsninger på konflikter, fordi vi bryr oss om hverandre.» Uttalelsene viser ulike måter å håndtere konflikter på. Konvensjonelle modeller er under press fra kvinner som Iffit, som har personlige oppfatninger om hvordan hun vil løse sine problemer. Men det kan synes som om hennes individuelle valg må godkjennes av de eldste likevel. Hun forteller at hennes far støtter henne. I denne familien har det likevel skjedd en endring i konfliktløsninger fra å være familiefellesskapets ansvar til å bli et anliggende mellom to personer.

Dersom det oppstår konflikter i familien, er en løsning for svigersønner og døtre å etablere egne hushold. Parallelt med etableringen av flergenerasjonsfamilier under samme tak, foregår for tiden en oppsplitting av familier i mindre enheter. Flere generasjoner som bor i samme hushold, er som nevnt et nytt fenomen i norsk-pakistanske miljøer i og med at det nå kommer barnebarn inn i familiene. Barna begynner nå å bli voksne og får selv barn. Svigerdøtre og sønner blir ofte boende sammen med foreldre, eller i nærheten av dem. Øvrige sønner og døtre flytter ut når de gifter seg og etablerer egne hushold.

Oppsummering

Mange eldre mennesker har forestillinger om hva en god alderdom innebærer, og dette har de har lært gjennom sosialisering i familier i Pakistan. Sønner og svigerdøtre representerer daglig arbeidskraft og omsorg i flergenerasjonshusholdet. Men yngre generasjoner kan ha andre oppfatninger enn eldre mennesker om hvilke plikter de bør påta seg i familien. Svigerdøtre fra Pakistan ankommer Norge med utdannelse og andre ideer om hva de vil bruke livet til enn hva svigerforeldrene hadde forestilt seg. Men det kommer også svigerdøtre fra Pakistan som påtar seg arbeidsoppgaver i familien og blir den «gode svigerdatteren» som familien forventer. Døtrene som har vokst opp i Norge har som regel sine svigerforeldre i Pakistan, og får derved få forpliktelser i forhold til dem. Sønner som har vokst opp i Norge derimot, får sammen med svigerdøtre fra Pakistan, omsorgsforpliktelser og ansvar for sine foreldre. Forestillinger om forpliktende bytterelasjoner mellom generasjoner fortsetter å prege familier, og særlig den eldre generasjonen forbinder dette med en verdig alderdom.

Men vi ser endringer og variasjoner i posisjoner og relasjoner både mellom generasjoner og innenfor generasjoner. Svigermødre ønsker ikke svigerdøtre som kommer med krav og forventninger som utfordrer svigermødres vaner og behov i familien. Pionergenerasjonens kvinner og menn ønsker ro rundt seg i hjemme og kvier seg for å fortelle sine voksne barn at de ønsker å bo for seg selv. Yngre generasjoner ønsker å bo uten foreldre/svigerforeldre, men føler seg forpliktet til å imøtekomme omsorgsforpliktelser for pionergenerasjonen. Yngre og eldre generasjoner ønsker og velger å bo sammen i flergenerasjonshushold, der de kan bidra med sosial og økonomisk gjensidighet. I andre familier bor generasjoner hver for seg, men i nærheten av hverandre i lokalsamfunnet eller også i samme boligblokk.

Endringer og variasjon av praksis i bosettingsmønstre, i posisjoner i familie- og slektskapsnettverk, og i relasjoner mellom generasjoner tydeliggjør at slektskapsbetegnelser som svigermor, svigerdatter og svigersønn ikke har et statisk innhold, men revideres underveis og gis endret kulturell mening som følge av erfaringer og praksis på nye steder (Carsten 2000; Olwig 2007). Det er særlig svigerdøtre og svigermødre jeg har konsentrert meg om og

relasjonen mellom dem. Tradisjonelle plikter i pakistanske familier som tilligger svigerdøtre og sønner har blitt et forhandlingstema.

Kvinner og menn, eldre og yngre, praktiserer det Pandurang (2003) beskriver som en «process of translating between cultures and renegotiating traditions» (2003:87). Eldre mennesker følger opp migrasjonskontrakten ved å arrangere ekteskap for sine døtre og sønner med personer fra Pakistan, helst innenfor familienettverket. Når svigersønner og svigerdøtre kommer til Norge, tolkes og reforhandles kontraktene på ulike vis. Svigersønner flytter inn til svigerfamilien, svigermødre vil ha fred og ro, svigerdøtre ønsker et liv uten tradisjonelle familieforpliktelser i forhold til svigerfamilien. Kvinner som har vokst opp i Norge har muligheter for å påvirke sine ektemenn til å dele ansvar og arbeid i hjemmet utover det menn er vant med fra oppvekst i Pakistan. Dette er endringer eller kulturelt kreative trekk som familiemedlemmer forholder seg til på ulike vis, der noen løsninger blir akseptert mens andre løsninger er vanskelige å forsone seg med. Å bo alene for eldre kvinner vil for eksempel være vanskelig å klare både praktisk og følelsesmessig.

Institusjonaliserte modeller møter motstand i form av subjektive valg blant kvinner og menn, yngre og eldre, mens forestillingen om samhold i transnasjonale familie- og slektskapsnettverk gir fortsatt mening. I neste kapittel skal jeg presentere tre kvinners handlingsrom i familier, og hvilke konsekvenser ulike valg har for tilknytning til familie- og slektskapsnettverk i Pakistan og Norge.

9 Kvinners handlingsrom i familien

Innledning

Jeg har i foregående kapitler trukket frem noen relasjoner som jeg ser som vesentlige for migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten. Jeg vil nå gi et nærbilde av hvordan tre kvinner posisjonerer seg i familien, og hvordan de vektlegger og forholder seg praktisk til tilhørighet i sine familier. Når samhold innen familien oppleves som viktig for et godt liv, forutsetter det kunnskaper som bidrar til dette, og hvilke grenser som kan tøyes, eventuelt endres. Kvinners strategier for å opprettholde familiesamholdet balanserer mellom en norsk majoritetskontekst, en pakistansk kontekst og en norsk-pakistansk minoritetskontekst. Innenfor denne konteksten endres kulturelle modeller for samhold og fellesskap med utgangspunkt i sosial bakgrunn og erfaringer fra livet i Norge. I dette kapitlet går jeg nærmere inn på handlingsrom som kvinner har for subjektive valg. Hvordan kvinner konstituerer tilhørighet og identitet innenfor familie- og slektskapsnettverk og deltakelse i majoritetssamfunnet er et sentralt spørsmål. Hvilke endringer i kulturelle modeller for fellesskap bidrar til kontinuitet og hva fører til brudd?

Kvinnenes tilpasningsstrategier

Bhachu (1993) refererer til erfaringer fra England når hun skriver:

There is little perception of Asian women as active negotiators of the cultural values that they choose to accept, and the lifestyles to which they subscribe, or of their roles as innovators and originators of newer and newer cultural forms, which take from their 'ethnic' traditions and which are continuously reformulated through filters of their British class and local cultures. The role as cultural entrepreneurs who are actively engaging with their cultural frameworks, whilst continuously transforming them, is one that is largely absent both from the majority of the literature and from commonsense sensibilities (1993:101).

Kvinnene jeg har møtt er aktive i endringsprosesser og inkorporerer trekk fra majoritetssamfunnet samtidig som de følger med på hva som skjer i Pakistan gjennom TV-kanaler, internett og besøk i Pakistan. Kvinnene vi skal møte i dette kapitlet er hjemmearbeidende, studerer eller er i lønnet arbeid. Bhachu etterlyser beskrivelser av asiatiske kvinner som aktivt bidrar til å omforme sine omgivelser. Kvinner jeg møter er som jeg allerede har beskrevet, verken passive eller tause. Kvinner vi skal møte i dette kapitlet utvider ytterligere dette bildet av norsk-pakistanske kvinner. Jeg har valgt å beskrive dem som aktører.

«Vi må strekke strikken langt for å holde familien sammen,» sier en kvinne. Men når strikken strekkes for langt, ryker den. To av kvinnene jeg skal presentere endrer kulturelle modeller for familiepraksis på en måte som underbygger kontinuitet i familie- og slektskapsnettverk. Den tredje kvinnen har strukket strikken for langt, noe som har ført til utestenging fra familien. Kvinnene foretar det jeg tidligere har beskrevet som familiearbeid for å opprettholde familie- og slektskapsnettverk, men bestrebelsene kan vise seg nytteløse for noen. De tre kvinnene er mellom 25 og 35 år. To av dem har vært gift et par år og har ikke barn. Den tredje kvinnen har vært gift i 12 år og har to barn. En av kvinnene har vokst opp i Pakistan, og kom til Norge for å gjenforenes med sin far for rundt åtte år siden. Hun er gift med en mann som kommer fra Pakistan, men har foreldre som bor i Norge. De to andre kvinnene har vokst opp i Norge. Den ene er gift med en mann fra Pakistan, den andre med en etnisk norsk mann.

Med utgangspunkt i kvinnenenes tilpasninger i familie- og slektskapsnettverk har jeg valgt å kategorisere dem som henholdsvis en konvensjonell aktør, en kulturell entreprenør og en kulturell innovatør. Kvinnene er aktører i endringsprosesser, og betegnelsene viser til kreativitet og variasjoner i kulturelle og sosiale posisjoneringer. *Konvensjonell aktør* benytter jeg for å beskrive kvinnen som ligger nært opptil idealet om familiens forventninger til hvordan kvinner bør imøtekomme forpliktelser og forholde seg til ansvar i familien. Hun har altså en konvensjonell modell for hvordan familielivet bør organiseres. Tradisjoner og vaner fra hjemlandet holdes i hevd, men trekk ved tilpasningen viser at hun er kreativ og befinner seg i en endringsprosess. *Kulturell entreprenør* er et begrep jeg benytter for kvinnen som balanserer

mellom sin «pakistanske» bakgrunn og en oppvekst i det norske samfunn. Hun balanserer mellom tilpasninger til majoritetssamfunnet og tilpasninger til norsk-pakistanske fellesskap på en slik måte at hun ikke blir utstøtt. Hun opprettholder kontakt med og har tilhørighet i familie- og slektskapsnettverk både i Pakistan og Norge. Den tredje kvinnen som jeg beskriver som *kulturell innovatør* bryter med viktige familietradisjoner. Som følge av det har hun et konfliktfylt forhold til familien og vansker med deltakelse og tilhørighet i norske-pakistanske fellesskap både i Norge og Pakistan.

Abida – en konvensjonell aktør

Abida snakker dårlig norsk og foretrakk at vi møttes hos en venninne av henne, som snakker flytende norsk. Jeg kjenner Abidas venninne, Saima, fra før, og vi avtalte å møtes hjemme hos henne. Saima fungerte som tolk. Abida har jeg truffet tidligere gjennom et prosjekt som Saima leder for kvinner med innvandrerbakgrunn. Abida bor i samme boligblokk som Saima på Mortensrud i Oslo, der det bor mange norsk-pakistanske familier i nabolaget. Både Abida og Saima tilhører lavere middelklasse i Norge, og familiene deres kommer opprinnelig fra landsbyer i Pakistan.

Jeg har i et tidligere kapittel (kapittel 6) beskrevet dette møtet rundt kjøkkenbordet som et uttrykk for kjønnssegregering og «venninnefellesskap». Abida bruker hijab og følger regler for kjønnssegregering strengere enn Saima. Saima bruker ikke hijab, og ved tidligere besøk hos henne har vi sittet i stuen sammen med hennes ektemann og barn. For Saima representerer møtet rundt kjøkkenbordet en møteplass for kvinner og barn. Rundt kjøkkenbordet til Saima blir jeg bedre kjent med Abida. Hun bor sammen med ektemann, svigerforeldre og en svoger. Hun giftet seg med sin fetter for et par år siden. De kommer fra samme landsby i Pakistan. Abida har bodd åtte år i Norge, men snakker svært lite norsk. Tidligere bodde hun sammen med sin far før han døde, deretter flyttet hun til sin tante og onkel, som nå er hennes svigerforeldre. Det ble tidlig bestemt at hun skulle gifte seg med sin fetter. Hennes søster skal snart gifte seg med Abidas svoger. Hun gleder seg til at søsteren skal komme til Norge. Hun savner sine søsken og sin mor, som bor i Pakistan.

«Det er viktig å gifte seg innen familien, med dem en kjenner,» sier Abida. «Da får svigerfamilien en svigerdatter som de kjenner, og det blir mye lettere å bo sammen.» Abida uttrykker at dersom svigerdatteren har høy utdanning og kommer fra by, vil hun kanskje se ned på sine svigerforeldre dersom de ikke har utdanning og kommer fra landsby. En svigerdatter fra storby vil kanskje ikke ta vare på dem, og heller ikke bo sammen med dem. Abida gir uttrykk for at det kan bli konflikter i forhold som disse, og det kan føre til skilsmisse.

Svigerforeldrene har begge dårlig helse, og de trenger omsorg fra svigerdatteren. Svigermoren har diabetes, og svigerfaren har astma. Abida lager mat, vasker huset og klærne for sin svigerfamilie. Hun lager handlelister som mennene i hjemmet kjøper etter. Svigermoren stryker klær, men har ellers ingen oppgaver utover dem hun ønsker og klarer å gjøre. «Hun sitter for det meste i sofaen og leser Koranen. Hun sitter og småsover og gjør omtrent ingenting,» sier Abida. Svigerfaren har ansvaret for økonomien. Når Abida trenger noe, ber hun svigerfaren om penger, eller han kjøper det hun trenger. Abida forteller at hvis hun for eksempel trenger en kåpe, så kjøper svigerfaren en til henne eller han gir henne penger slik at hun kan kjøpe en selv.

«Vi er engler», sier Saima og ler. «Vi strekker oss langt for å tilpasse oss. Vi gjør det som forventes av oss.» Hun sier det er ikke rart at kvinner vil ha sønner, for da får de omsorg.

De har alltid i bakhodet at noen skal ta vare på dem når de blir gamle. Det er sønner og svigerdøtre som skal gjøre det. Døtrene skal ta seg av svigerforeldrene. Hvis de ikke får sønner, er det ingen som kan ta vare på dem. Da kan de bli alene. Det er forferdelig for gamle mennesker å ikke bo sammen med sine barn. Når folk blir eldre, må de slappe av, sier Saima.

Abida beskriver seg selv som snill, hun gjør det svigerforeldrene vil at hun skal gjøre. Hun gjør det på grunn av sin mann, fordi hun er glad i han og respekterer han. Hun uttrykker at det er en ære for henne å gjøre dette. Når Abida behandler sine svigerforeldre omsorgsfullt, styrker dette forholdet mellom henne og ektemannen. Han vil etter hvert forstå hvor mye hun har gjort for hans foreldre, og elske henne for det. Abida har ingen tanker om å ta utdanning i Norge. Hun har ti års skolegang fra Pakistan. Hun jobbet

noen år på et fritidshjem i nabolaget, men nå må hun ta seg av sin svigerfamilie. Abida ser det som sitt ansvar å gjøre dette. Dessuten – folk i landsbyen i Pakistan vil snakke stygt om henne, dersom hun ikke tar seg av svigerforeldrene sine på en god måte. De kommer jo fra samme familie og landsby som henne.

Svigermoren støtter Abida i at hun må få velge når og hvor hun vil gå, uten å spørre mennene i familien. Hvis mennene i familien protesterer, sier svigermoren: «Bare gå og ikke bry deg om hva mennene sier.» Abida sier aldri imot sin svigermor. Hun har aldri forsøkt det. Hun har aldri sagt seg uenig i noe av det svigerforeldrene sier. Hvis hun begynner med det, blir det konflikter. Når det oppstår konflikter i familien, setter alle seg sammen og snakker om det. Det er så svigerfaren som tar avgjørelsen om hvordan saken skal løses. Det er svigerfar og mennene som bestemmer, og kvinnene sier ikke imot. Men, hennes svigermor har bestemt at Abida skal få oppdra barna sine som hun vil. Abidas svigerforeldre sier at en må gå med tiden, ikke imot den.

Abida sier hun er fornøyd, og at hun er oppdradd til dette. Hun gir uttrykk for at det er greit å ha omsorg for svigerforeldrene. Jeg stiller spørsmål om hva hun synes om livet til unge norske kvinner. Abida svarer at hun synes norske kvinner har for mye ansvar. Når de er 18 år, må de ta ansvar for økonomi, tjene penger og gjøre alt selv. Alt dette slipper hun. Det er hele tiden noen som ordner opp for henne. Hun behøver ikke tenke på penger. Hun behøvde ikke engang finne en mann selv. Hennes foreldre arrangerte ekteskapet for henne. Og hvis hun skiller seg, slipper hun å ta ansvaret for å ha valgt feil. Det er foreldrenes skyld. Hun synes norske kvinner har et slitsomt liv, og ofte blir det skilsmisser i norske familier. Pakistanske kvinner slipper hodepinen ved å skulle ha ansvaret for seg selv og velge ektemenn. «Norske jenter har så mye å tenke på,» sier Abida. Hun deltar likevel sammen med enkelte andre kvinner i en gruppe som leser Koranen for å finne ut hvilke rettigheter de har i forhold til menn. Når kvinnene kan argumentere med utgangspunkt i Koranen, når dette bedre frem til mennene. Dersom de argumenterer for at i Norge har vi «de og de rettighetene,» vil mennene svare at her i hjemmet gjelder ikke norske regler.

De to kvinnene ved kjøkkenbordet diskuterer fysisk kontakt mellom par på offentlig steder. Abida savner at hun og mannen kan vise hverandre følelser når de er ute sammen. Hun drømmer om å kysse sin mann under et tre i parken, slik hun har sett norske par gjøre. Kvinnene synes det kunne være fint å gå hånd i hånd med mennene sine, men sier at pakistanske menn gjør ikke det. Saima må alltid løpe etter mannen sin for å holde tritt med han, når de går ute på gata. Hun mener pakistanske menn er for sjenerte til å vise følelser på offentlige steder. De gir for eksempel aldri konene sine en klem når de skal ut og reise fra flyplasser. De bare vinker og sier ha det.

Jeg har kalt Abida en konvensjonell aktør fordi hun gir uttrykk for at hun imøtekommer forventninger og forpliktelser som omfattes av pakistanske familietradisjoner. Men hun forhandler om sine rettigheter, og hennes svigerforeldre synes å være åpne for endringer når de sier at en «må gå med tiden, ikke imot den». Med støtte fra sin svigermor kan hun gå ut når hun vil uten å spørre sin svigerfar. Dette kan tyde på at Abida og svigermoren utgjør en allianse i noen situasjoner, som gir større handlingsrom i forhold til mennenes myndighet. Eldre kvinner med pakistansk bakgrunn har også vanligvis større makt i forhold til menn i familien enn yngre kvinner har. Det gjør svigermoren til en god alliansepartner i familiens makthierarki. Abida foretar likevel ikke valg hun vet vil provosere familietradisjoner vesentlig. Hun har erfaringer og kunnskaper om familiens grenser, som gjør at hun tilpasser seg og beholder sin posisjon som «god svigerdatter». Å være en god svigerdatter innebærer å få anerkjennelse fra sin mann, hans og sin egen familie. Hennes mann vil elske henne når hun behandler *hans* foreldre (altså sin tante og onkel) med respekt. Dette kan tolkes som at Abida opplever dette som et individuelt valg der tilpasningen til familiefelleskapet omhandler hennes ønske om å glede ektemannen og være en god svigerdatter i moralsk forstand.

Faraht – en kulturell entreprenør

Faraht har vokst opp i Norge sammen med foreldre, en bror og tre søstre. Familien bodde i en fireromsleilighet på østkanten av Oslo. Hennes far arbeidet i en restaurant. Moren har ikke hatt arbeid utenfor hjemmet. Hun har gått på norskkurs, men snakker lite norsk.

For 12 år siden giftet Faraht seg med en fetter fra Pakistan. Farath og hennes mann bor i en stor moderne villa med hage på Lilleaker i Oslo sammen med to barn på seks og ti år. Ektemannens bror bor sammen med dem. De to brødrene kommer fra en større by i Pakistan. Faraht begynte på lærerutdannelse, men sluttet da hun ble gravid. Etter det har hun vært dagmamma for noen barn i nærmiljøet. Hun får hjelp av sin mor og en yngre søster. Hennes mann har et lite transportbyrå, der svogeren også arbeider. Faraht og hennes mann kjøpte huset de nå bor i for noen år siden. De tok opp banklån på over to millioner kroner for å kjøpe huset. I begynnelsen var de engstelige for ikke å klare det, men det har gått bra. Både i underetasjen og annen etasje er det små leiligheter som leies ut. De klarer å betjene lånet med to inntekter, utleie og gode økonomiske disposisjoner.

Jeg blir invitert inn i en stor og romslig stue med utgang til terrasse og hage. Stuen er møblert på samme måte som jeg har sett i andre norsk-pakistanske hjem: En tre og toseters skinnsofa og en lenestol i brunt skinn. I hylleseksjonen står TV og video plassert, men ellers få pyntegjenstander. På veggen henger bilder av barna og moskeen i Mekka, og signaliserer Farahts orientering mot familie og islam. Jeg blir vist video fra søsterens bryllup med sin fetter fra Pakistan. Sammen med oss sitter Farahts datter på ti år, som har sett videoen mange ganger. Hun blir aldri lei av å se den. Første gang jeg er på besøk hos Faraht, spiser vi middag ved salongbordet sammen med barna. Sønnen på seks år bråker og forstyrrer oss i samtalen. Han blir hentet av Farahts svoger, slik at vi kan snakke uten for mange avbrytelser.

I nabolaget der Farath vokste opp bor det mange norsk-pakistanske familier. Farahts familie har liten kontakt med de andre familiene. Søsterens skilsmisse har gjort at de nå har enda mindre kontakt enn tidligere. Det sladres i miljøet, og særlig Farahts mor tar sladderer tungt. Hun liker ikke å møte sine naboer. De kan til og med tillate seg å spørre hvorfor Zakia ble skilt. Nabolaget har alltid sladret om Farahts familie. Hun og broren ble holdt strengt hjemme av faren. De fikk ikke lov til noen ting, ifølge Faraht. De måtte holde seg hjemme under oppveksten, og resultatet ble at Faraht og broren opponerte og gjorde alt de ikke fikk lov til. Hun fikk beskjed av sin far om ikke å si imot eldre mennesker, men Faraht sa imot dersom hun ikke var enig. Det ble sladret om at hun satt på kafeer og drakk øl, noe som ikke

stemte. Folk hadde observert henne på steder hun ikke hadde vært. Fordi hun brøt noen regler, fikk hun rykte for å gjøre ting hun aldri hadde gjort. Faraht fortsetter å gjøre det som passer henne, men innenfor grenser hun mener bør aksepteres av hennes familie. Hun har kort lysfarget hår og går i bukser og genser, dersom hun føler for det. Folk sladrer om at Farath har blitt for norsk, men hun bryr seg ikke om det. Da hun gikk gravid spurte en norsk-pakistansk venninne i en spøkefull tone om hun hadde tenkt å kalle barnet sitt for Anne. Farath ler hjertlig når hun forteller dette.

Foreldrene har etter hvert akseptert Farahts måte å være på. Hun sier fra når hun ikke er enig og argumenterer for det. Hennes far har blitt mildere med årene. Nå hører han på sine barn, og har de gode argumenter for å gjøre ting annerledes enn hva han ønsker, aksepterer han det. Hennes mor derimot liker ikke at Faraht og hennes søsken gjør noe som ikke er akseptert av norsk-pakistanske folk i nærmiljøet. Nå bor Faraht og hennes familie i et etnisk norsk miljø, et godt stykke fra hennes tidligere nabolag. Hun ønsker ikke å bo i norsk-pakistanske nabolag på grunn av sladder.

Faraht forteller at hun og ektemannen kranglet mye i begynnelsen av ekteskapet, men legger til at hun er veldig glad i mannen sin. I familien i Pakistan var Faraths ektemann vant til at maten sto på bordet. Farath gir uttrykk for at han var litt dominerende. I begynnelsen mente han at det er kvinner som skal lage mat. Etter hvert begynte han å forandre seg. «Jeg så det ikke så godt, men en venninne av meg bemerket: Så flink du har vært til å oppdra mannen din.» Det var da jeg la merke til at han var jo så annerledes enn han var i Pakistan,» forteller Faraht. Faraht og ektemannen bodde et par år hos hennes svigerforeldre i Pakistan før de flyttet til Norge. Faraht har også lært opp svogeren sin. Hun sier:

I begynnelsen ble han veldig sur på meg, og spurte meg hvorfor jeg sitter her når mannen min vasket opp og sånn. Han mente at det var kvinners jobb. Men nå er han flink til å lage mat, og han hjelper til.

Når Farath har gjort sin del av arbeidet hjemme, setter hun seg ned. «Jeg blir også sliten. Det er jo ikke sånn at kvinner ikke blir slitne, og at dette er vår jobb og sånn,» sier Faraht. «Nå når vi bor mange sammen, må alle hjelpe til.

Det blir for mye for meg hvis jeg skal lage mat til alle hver dag.» Hun sier videre:

Noen menn er veldig ansvarsfulle, mens andre kommer fra en kultur som mener at kvinners rolle er sånn og sånn. Men for meg er det helt naturlig at vi deler. Det er ikke bare damer som skal gjøre alt. For sånn hadde vi det hjemme (at kvinner skal gjøre alt hjemme). Jeg er oppdradd på den måten. Der (hjemme) var det damer som gjorde alt. Jeg har en bror som har litt problemer. Han vil ikke stå på kjøkkenet og lage mat og sånt. Pappa har alltid vært sånn at damer skal gjøre alt hjemme. Menn skal være menn liksom. Pappa har vært kokk, og han lager mat når han har lyst. Men, det skal ikke være sånn at han må gjøre det.

Et par dager i uken har Faraht ansvaret for sin bestemor. De andre dagene bor bestemoren hos Farahts foreldre. I perioder bor bestemoren hos en sønn i Danmark. Faraht og hennes mann tok henne med seg på vei hjem fra en tur i Europa i sommer. Bestemoren har det fælt i Norge, mener Faraht. Bestemoren er isolert og har ingen å snakke med. Faraht og andre i familien er opptatt hele dagen og har ikke tid til å være sammen med henne. I Pakistan var det mange som kom innom for å snakke med bestemoren. Men nå er mange flyttet eller døde, og ingen kan ta omsorg for henne i Pakistan. Bestemoren trives bedre hos Farahts foreldre. De bor i leilighet uten trapper, og det er lettere å bevege seg rundt. Dessuten bor Farahts tre yngre søstre der, hennes bror og svigerinne og deres to barn. Etter at bestemoren flyttet inn, bor nå fire generasjoner sammen i foreldrenes hjem. Bestemoren ville hatt det bedre om hun kunne bo i Pakistan, men Faraht mener hennes mor ser det som sin plikt å ta omsorg for sin gamle mor. Farahts mor ville aldri tilgitt seg selv, dersom hun ikke tok ansvaret for henne.

Ofte ligger Faraht våken om natten fordi hun bekymrer seg for sine søstres fremtidige ekteskap. Særlig er hun bekymret for Zakia, som nærmer seg 30 år og er skilt. Etter at hun har fylt 30, blir det vanskelig å finne en ektemann til henne. Faraht tenker på å oppholde seg i Pakistan et par måneder for å forsøke å finne ektemenn til sine søstre blant den utdannede middelklassen i Islamabad. Hun har bedt sin onkel i Rawalpindi om å finne et sted hun og hennes søstre kan bo, slik at de kan bli kjent med menn

utenom familien. Hun vil finne advokater eller leger til sine søstre, og det finner hun ikke i sin familie.

Farath har imøtekommet noen forpliktelser som tilligger migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten. Hun har giftet seg med sin fetter, og hennes svoger bor sammen med dem. Begge brødrene har vokst opp i Pakistan. Hun tar i perioder ansvar for sin bestemor. Hun holder nær kontakt med sine foreldre og søsken, og bekymrer seg for deres fremtid. Hun holder tett kontakt med sine svigerforeldre i Pakistan, og et par år bodde hun sammen med dem. Hun er i mange henseender en god datter og svigerdatter. Men hun har foretatt noen endringer for arbeidsdeling i hjemmet. Både ektemannen og svogeren deltar nå med husarbeid. Hun har klart å få gjennomslag for sine meninger og handlinger både overfor sin far, ektemann og svoger. De har alle tre etter hvert endret holdninger til hva kvinner skal gjøre, og hvordan de bør oppføre seg. Farath er reflektert og verbal når hun forklarer hvordan hun tenker. Hennes argumenter får gjennomslag hos mennene i familien uten ryggdekning i Koranen. Koranen benytter Farath heller når hun argumenterer med sine foreldre for å kunne feire jul. Hun feirer julaften og inviterer sine foreldre og søsken, en invitasjon de mottar med skepsis. Som argument for at også muslimer kan feire jul, refererer hun til Koranen der Jesus blir omtalt som en av profetene.

Faraths likestillingsprosjekt i hjemmet får altså aksept, og hun har fortsatt godt fotfeste i familien både i Norge og Pakistan. Hun balanserer sin posisjon i familien mellom det konvensjonelle og det innovative, og er det jeg betegner som en kulturell entreprenør. Hun har flyttet ut av det tette norsk-pakistanske miljøet hun har vokst opp i, og bor nå i et område der det bor flest etniske norske familier. Men hun opprettholder kontakten med særlig en norsk-pakistansk familie fra sitt oppvekstmiljø, som likeledes avveier konvensjonelle og kulturelt innovative trekk i sitt hverdagsliv. Hun omtaler dem som sine familiemedlemmer.

Nazreen – en kulturell innovatør

Nazreen giftet seg med en etnisk norsk mann for noen år tilbake. De bor i en liten leilighet i en drabantby i Bergen. Nazreen tar høyskoleutdanning og skal bli sykepleier. Hun har vokst opp i en familie der faren kommer fra

landsby i Pakistan og moren kommer fra Lahore. Faren har ingen utdannelse utover grunnskole, mens moren har universitetsutdannelse. I Norge arbeider faren på et bilverksted og moren jobber i barnehage. Familien forventet at hun skulle gifte seg med en slektning fra Lahore, og planla forlovelse. Men Nazreen nektet, fordi hun da hadde truffet sin tilkommende ektemann. Hennes ektemann er velutdannet og har høy stilling. Han er svært imøtekommende overfor sin svigerfamilie. Til tross for dette er de begge utestengt fra hennes familie. Hans familie har ingenting imot at han giftet seg med Nazreen, men i hennes familie har det oppstått mange konflikter på grunn av dette giftermålet. Nazreens familie, som bor i en by på Sørlandet, opplever mye kritikk på grunn av hennes ekteskap med en etnisk norsk mann.

Nazreen og hennes mann opplever at folk med pakistanske bakgrunn stenger dem ute. Norsk-pakistanske venner og medstudenter hilser knapt på henne lenger. Hennes manns norsk-pakistanske kontakter trekker seg unna. Han forsøkte å snakke med en pakistansk kollega, men fikk ikke noe svar tilbake. Nazreen har litt kontakt med tidligere venninner, men hun blir aldri invitert hjem til dem. Hun blir invitert noen ganger til noen slektninger, men kvier seg for å gå. Samværet kan ende med konflikter, og da tar det lang tid for henne å komme over det. Hun ble invitert til dem like før hun skulle ta en eksamen på høgsolen, men lot være å gå fordi hun var engstelig for konflikter som kan sette henne ute av spill i flere måneder.

Uten den nære kontakten med familien og sine norsk-pakistanske venner, føler Nazreen seg isolert og ekskludert. Hun merker utestengingen spesielt under muslimske høytider og under faste. Når hun ikke har familien å feire høytider med, føler hun seg særlig avvist. Hun og ektemannen lot være å feire Eid, fordi familien ikke ønsker å feire sammen med dem. Å delta i en fest i moskeen synes de er for upersonlig.

Nazreen og ektemannen har brukt mye tid og krefter på å løse konflikter i familien. Det er særlig hennes far som har hatt forventninger til at hun skulle gifte seg med en pakistansk mann. Moren aksepterer Nazreens valg. De har til og med forsøkt mekling gjennom en frivillig organisasjon. Nazreens far deltok i meklingen. Men da meklingen ble overtatt av en norsk-pakistansk mann, ble det helt slutt på å forsøke å få til en forsoning. Faren trakk seg. Nazreen får støtte verken fra sine brødre eller sin svigerinne.

Svigerinnen er også søster av den mannen fra Pakistan som var utpekt for Nazreen. Hun vil derfor ikke blandes inn i Nazreens familiekonflikter.

Nazreen mener pakistanske og indiske familier er helt spesielle. De er veldig opptatt av at deres barn skal gifte seg innen sin kaste og familie. Hun mener farens konservative holdning har sammenheng med at han mangler utdanning. Hennes mor har høyere utdanning fra Lahore. Hun aksepterer Nazreens ekteskap og forsøker så godt hun kan å opprettholde kontakten med Nazreen. Nazreens mor har selv opplevd å stå utenfor i det norsk-pakistanske miljøet der hun bor. Hun kommer fra storby, har universitetsutdanning og hadde lært å kjøre bil før hun kom til Norge. Hun lærte seg raskt å snakke norsk og har arbeidet i barnehage i mange år. Andre kvinner i miljøet kommer fra landsbyer i Pakistan og har ikke utdanning. Nazreens ekteskap har gjort det enda vanskeligere å delta i dette miljøet. I samtale med Nazreens mor gir hun uttrykk for at hun savner den nære kontakten med datteren som hun hadde før Nazreen giftet seg. Hun synes det er vanskelig at Nazreen ikke får komme hjem. «Vi var som venninner,» sier moren. Moren oppfatter seg som «liberal» og «moderne», og mener hennes manns holdninger ikke har endret seg siden han kom til Norge for over 30 år siden.

Nazreen gir uttrykk for en følelse av misunnelse i forhold til sin svigerinne som kommer fra Pakistan. Hun flyttet inn til Nazreens familie, og får all den trygghet og respekt som følger med å imøtekomme familietradisjoner. Nazreens pakistanske svigerinne får den daglige oppmerksomheten og omsorgen fra hennes mor og søsken som hun selv savner. Nazreen og moren står hverandre nær, og de snakker sammen i telefonen hver dag. Men Nazreen sørger over å ikke kunne se henne oftere. Moren har lang vei til Bergen, og kommer derfor sjelden til byen. Til sommeren reiser Nazreen og hennes mann til Lahore for å forsøke å få kontakt med Nazreens pakistanske familie. Hun har vært i Pakistan hvert år siden hun var liten. Hun sier hun er pakistansk, og er nær knyttet til Pakistan. Hun mener hun er mer pakistansk enn mange andre og likevel blir hun utstøtt.

Nazreen er en av de få som har giftet seg med en etnisk norsk mann. Hun mangler derfor en tilgjengelig diskurs som kan hjelpe henne med å utvide grensene for hva hennes norsk-pakistanske nettverk kan akseptere. Kvinner med pakistansk bakgrunn som har giftet seg med etnisk norske

menn, har hun ingen kontakt med. De utgjør ingen «støttegruppe» for Nazreen. Det som kan hjelpe Nazreen til fortsatt å være del av familie- og slektskapsnettverket både i Norge og Pakistan og andre norsk-pakistanske fellesskap, er fellesskapenes vilje til fleksibilitet og endring av sine kulturelle modeller, og aksept for hennes valg av tilpasning. Dersom verdier som samhold og fellesskap skal kunne opprettholdes, er det nødvendig å reforhandle kollektive familieverdier sett i sammenheng med idiosynkratiske valg tilpasset den situasjonen folk befinner seg i. Hvordan forpliktelser knyttet til migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten kan imøtekommes må revurderes, slik at Nazreen får muligheter til å foreta valg som imøtekommer kontraktene på nye måter. Nazreen har ikke levd opp til familiens forventninger, og dette vanskeliggjør kontakten med familiemedlemmer både i Pakistan og i Norge.

Dette ekteskapet synliggjør konsekvenser av å bryte migrasjonskontrakten. Familien i Pakistan hadde pekt ut en ektemann for Nazreen, som hun avsto. Nazreens ektemann har mange personlige fortrinn som burde gjøre han til en «god svigersønn». Han gir inntrykk av å være solid og sympatisk, og vil nok bli oppfattet som en «god svigersønn» i både etnisk norske og pakistanske familier. Det eneste som taler imot han, er at han har etnisk norsk bakgrunn og kan derfor ikke imøtekomme forventninger fra Nazreens familie. Alternativet ville vært en pakistansk svigersønn som måtte starte på bunnen av en eventuell yrkeskarriere i Norge. Han ville sannsynligvis måtte avfinne seg med en posisjon som jeg tidligere har beskrevet som «svigersønner fra Pakistan». Ekteskapet vanskeliggjør kontakten Nazreen ønsker med sin familie i Pakistan og Norge. Nazreen kjemper en kontinuerlig kamp for å få tilbake sin posisjon som datter i familien i Norge. De har forsøkt mange måter å få til forsoning på, men så langt uten å lykkes.

Familiens fleksibilitet vil være avgjørende for om familien skal bestå heller enn å bruke brudd som sanksjonsmiddel mot avvik fra institusjonaliserte modeller for familiesamhold. Nazreen har skapt uorden for familiens forpliktelser i forhold til migrasjonskontrakten. Hun utfordrer sin fars autoritet og familiens hierarkiske struktur. Det er vanskelig for henne å gjenopprette kontakten med familien i Pakistan. Nazreens kjemper en kontinuerlig kamp

for å endre sine familiemedlemmers kulturelle modeller, slik at hun og hennes etnisk norske ektemann blir inkludert i familiefellesskapet.

Forhandlinger om forpliktelser og ansvar

Kulturell kreativitet kommer til uttrykk ved at kvinnene balanserer mellom grenser for stabilitet og endringer for forpliktelser og ansvar. De tre kvinnene har på ulike vis endret kulturelle modeller for familiesamhold. De har konstruert personlige modeller som kanskje etter hvert kan deles med andre for så å utvide kvinners handlingsrom innenfor familie- og slektskapsnettverk. Personlige erfaringer fører til ulik utforming og praksis av samhold. I Abidas livsverden er det nært sammenfall mellom institusjonalisert modell for familieliv og hennes konvensjonelle modell, det er altså samsvar mellom *culture on the ground* og *culture in mind*, for å bruke Shores begreper (jf. kapittel 4). Abida aksepterer sin tradisjonelle kvinnerolle i svigerfamilien, men godtar ikke at hennes stemme ikke blir hørt. Hun foretar noen subjektive valg, og endrer sin posisjon i familien. Hun får også støtte fra svigermoren i å utvide sitt handlingsrom i familien.

Phillips (2007) refererer til Diana Tietjens Meyer som skriver: «Autonomy must dwell in the process of deciding, not in the nature of the action decided upon» (2007:102). Det fremstilles av Abida som et selvstendig valg, når hun *velger* å overlate deler av ansvaret for sitt liv til familiemedlemmer. Abida gir uttrykk for at hun ser dette som et privilegium. Det er altså ikke handlingen som fremheves, men at det oppleves som et valg. Hun velger å inngå i en familiesammenheng, der hun pålegges arbeidsoppgaver til fellesskapets beste. For å skape endringer som kan gi henne et bedre liv i familien, har hun valgt enkelte strategier som kan motvirke institusjonaliserte modellens hegemoni i hennes familie. Der hennes behov for endringer av familieforpliktelser kommer i konflikt med tradisjoner i storfamilien, henter hun kunnskaper i Koranen som legitimerer hennes argumenter for endringer. Hun fremstiller seg altså ikke som en undertrykt muslimsk kvinne.

Abida oppnår tilhørighet i familien gjennom å akseptere forpliktelser i forhold til ektemann og svigerfamilie. Hun presenterer sitt liv som et valg hun gjør for å få anerkjennelse fra sin mann. Abida bidrar til at hennes

ektemann oppfyller sin del av generasjonskontrakten. Han gir tilbake den omsorg han fikk som barn. Hun gir gjenytelse til sine foreldre for deres omsorg ved å være en «god svigerdatter» for sine svigerforeldre eller tante og onkel. Migrasjonskontrakten er oppfylt ved at Abida har giftet seg med sin fetter som har vokst opp i Pakistan. Generasjonskontraktens forventninger blir imøtekommet ved at Abida påtar seg det praktiske ansvaret for å ta vare på sine svigerforeldre. Ansvaret er knyttet til arbeidsoppgaver i familien og omsorg for svigerforeldre, ektemann, hans brødre (foreløpig hjemmeboende), og de barna hun eventuelt får.

Men Abida er bevisst sosiale og kulturelle begrensninger i sitt hverdagsliv. Hun tilpasser seg normer og vaner som har sitt utspring i pakistanske familietradisjoner, men hun reflekterer over sine rettigheter og plikter i familien. Det jeg vil kalle Abidas likestillingsprosjekt, dreier seg om å finne steder i Koranen hun kan benytte for å endre menns dominans i hennes familie. Abida selv gir uttrykk for tilfredshet med sin livssituasjon, og hun har funnet sin myndighetskilde i Koranen. Menns forventninger til henne kan besvares med hva som står i Koranen, dersom hun føler seg utnyttet. Det er ikke norske kvinner hun har som modell når hun søker å finne sin plass i familien og samfunnet for øvrig. Tvert imot uttrykker hun medlidenhet med norske kvinner.

Abidas ideer om ansvar avviker fra norsk majoritets oppfatning av kvinner og menns rettigheter og plikter og arbeidsoppgaver i yrkesliv og hjem. Abida gir uttrykk for at «norske jenter har et slitsomt liv» og «norske jenter har så mye å tenke på», og betrakter sitt eget liv som mindre bekymringsfullt. Personlig ansvar forbindes vanligvis med modenhet og likestilling mellom mennesker. Frihet fra eller mangel på ansvar er ikke betraktet som et privilegium som voksne mennesker trakter etter eller bør trakte etter. Abida, derimot, ser dette som noe positivt. Hun er fritatt for mye av det ansvaret etnisk norske kvinner har for sine liv, og dette uttrykker hun gir henne et godt liv. Abida kommer fra landsby og har lav utdanning. Dette kan være noe av forklaringen på at hun er tilfreds med sin rolle som svigerdatter i familien. Som jeg har nevnt tidligere, er kvinner fra landsbyer ofte fornøyd med livet i Norge. Kvinner kan ønske seg bort fra landsbyer, der de kan risikere et mer strevsomt liv enn i Norge.

Faraht balanserer mellom sin «pakistanske» og «norske» bakgrunn. Dette gjør hun uten å miste fotfeste i familie og nettverk. Hun har akseptert og tilpasset seg noen elementer i institusjonaliserte modeller for familieliv. Hennes atferd forutsetter at også familie og særlig ektemannen utviser fleksibilitet og aksepterer nye praksiser. Hun har blant annet endret på noe av innholdet i kjønnsrollene i familien. Farath er både konvensjonell og innovativ i sin tilpasning til familiefellesskapet.

Nazreen har endret sine modeller for ekteskapsinngåelse og er utstøtt fra familie og nettverk. Hun har ikke bidratt til at migrasjonskontrakten opprettholdes, men bruker tid og krefter på reetablering av familiesamholdet. Nazreen visste hva hun kunne risikere ved ikke å imøtekomme forpliktelser om ekteskap. Men hun nekter å akseptere at hennes valg av ektemann ikke kan kombineres med fortsatt tilhørighet i familien både i Norge og Pakistan. Nazreen ønsker å ha nær kontakt med sine foreldre og søsken, og både hun og hennes ektemann har gjort mange forsøk på å få innpass i storfamilien. Her er det motsetninger mellom norsk-pakistanske familiers forventninger til ekteskapsinngåelse og Nazreens og hennes manns valg, når de velger å gifte seg med hverandre. De forsøker å endre kulturelle modeller for ekteskap og familiesamhold, slik at de både kan foreta sine subjektive valg og samtidig være del av familiefellesskapet. Den motiverende kraften i de kulturelle modellene som generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten representerer, tydeliggjøres gjennom Nazreens families reaksjoner. De hindrer henne i å få komme hjem, og hun risikerer å miste kontakten med familien i Pakistan. Å bryte kontraktene har bidratt til et konfliktfylt liv for henne og hennes mann.

Det er flere menn med pakistansk bakgrunn som er gift med etnisk norske kvinner enn det er kvinner med pakistansk bakgrunn som er gift med etnisk norske menn. Det har større konsekvenser at en kvinne ikke tilpasser seg norsk-pakistanske familieforventninger enn at en mann ikke gjør det. Kvinnens atferd representerer i større grad en trussel mot fellesskapet enn det menns atferd gjør. Men også menn som gifter seg med etnisk norske kvinner, kan møte motstand i storfamilien. Prieur (2004) beskriver et eksempel der en norsk-pakistansk mann (Zafar) bor sammen med en norsk kvinne. Dette har ført til brudd med hans familie, fordi han måtte velge mellom en «pakistansk

livsstil» og en «norsk livsstil». Familien aksepterte ikke at han valgte en norsk kvinne istedenfor en pakistansk (2004:58). Forskjellen mellom Zafar og Nazreen er at Nazreen kjemper en konstant kamp for å bli inkludert i sin familie, mens det synes som om Zafar lar brudd være brudd selv om han beklager det. Prieur understreker hvor dramatisk hans valg er, og mener at dette trolig har forsterket hans såkalte «norske livsstil» (2004).

Det var sannsynligvis forventninger fra Zafars familie om at han skulle bringe en pakistansk svigerdatter inn i familien i Norge, for blant annet å imøtekomme omsorgsforpliktelser i familien. Han uttaler at han uansett ikke vil ha en kvinne som ikke deltar i arbeidslivet og bidrar med penger, blant annet for å betale gjeld på leilighet. Dette står i motsetning til forventninger som kan forekomme i familier jeg har møtt. I forrige kapittel har vi sett at unge mennesker flytter sammen med sine foreldre for å ha økonomi til forbruk og unngå store lån. Jeg har også nevnt i tidligere kapitler hvilken belastning det er å få en svigersønn fra Pakistan som må underholdes økonomisk. Både svigerdøtre og svigersønner er økonomisk avhengige av familien, men det forventes ikke i samme grad at svigerdøtre skal være utarbeidende. I mange familier vil det tvert imot være en forventning om at hun ikke skal arbeide utenfor hjemmet.

De tre eksemplene viser kvinners handlingsmønstre i familien og kan forstås som parallelle prosesser for rolleutvidelser og større handlingsrom for kvinnene. Kvinnenes posisjonering i familien omfatter både sentrifugale og sentripentale tendenser – noen elementer i kulturelle modeller er stabile, mens andre endres. Selv små endringer som kvinner foretar i konvensjonelle familier, kan utvide valgmulighetene deres. Abida aksepterer noen familietradisjoner og normer som gir henne respekt i familien, men som har lav verdi i det norske samfunn. Den andre kvinnen, Farath, søker å finne en balanse hun kan leve med, uten å måtte unnvære fellesskapet i familien verken i Pakistan eller Norge. Den kulturelt innovative kvinnen, Nazreen, har tatt det lengste og vanskeligste skrittet ved å velge et liv som går på tvers av de tyngste forventningene i familien i både Pakistan og Norge. Dette har gitt henne et problematisk liv, men et liv hun likevel mestrer. Det har gjort henne bevisst om betydningen av respekt for forskjeller. Hun utdanner seg til å arbeide med flerkulturell samfunnsproblematikk.

Kvinneres handlingsrom

Det settes ofte likhetstegn mellom «tradisjonell» og «manglende valgmuligheter for kvinner». Moderne kvinner defineres som selvstendige og uavhengige og anses å ha mange valgmuligheter for tilpasninger i samfunnet. Dette beskrives ofte som et liv mellom det tradisjonelle og moderne (Tijssen 1990, Weiss 1994, Watson 1994, Narayan 1997, Puwar & Raghuram 2003). Som beskrivelser av kvinnene viser i dette kapitlet og tidligere kapitler, kan kvinner være mer eller mindre «moderne» og «tradisjonelle». De kan ikke entydig plasseres innenfor dikotomien moderne/ tradisjonell. En og samme kvinne kan være «tradisjonell» på noen områder, og «moderne» på andre. De kan ha konvensjonelle modeller som motiverer og legger føringer for familiepraksiser. Men i møte med nye kontekster og situasjoner er kvinners subjektive erfaringer og kunnskaper korrigeringer til de institusjonaliserte modellene. Personlige modeller basert på subjektive erfaringer og kunnskaper bidrar til kontinuerlige endringsprosesser og får konsekvenser for kvinners handlingsrom og posisjoner.

Jeg har benyttet begreper som konvensjonell, kulturell entreprenør og kulturell innovatør og konstruert min egen betydning av disse begrepene. Takhar (2003) argumenterer for at:

(...) although Asian women may feel a sense of dislocation and displacement, recognizing multiplicity of experience and the ability of women to occupy several contexts simultaneously helps us to move away from the notion of a fragmented self to a multi-layered self, a self that temporarily and strategically fixes certain forms of identity, outside the traditional/modern dichotomy (2003:220).

De tre kvinnene vi har møtt i dette kapitlet viser at de forhandler om identitet og posisjoner som går ut over etablerte rolleforventninger, der kjønnshierarkier og generasjonshierarkier spiller inn. Hver på sin måte utvider de handlingsrommet og konstituerer eller forhandler om utvidete grenser for tilhørighet innenfor norsk-pakistanske fellesskap.

Dikotomien tradisjonell-moderne blir ofte knyttet til en annen dikotomi: undertrykte «innvandrerkvinner» og selvstendige «vestlige kvinner». Ålund (1999) viser til erfaringer fra sine studier i Sverige og skriver:

The negative force of an oppressive 'traditional' culture has been a dominant theme in popular as well as academic conceptions of Swedish migrant women, who are otherwise largely invisible in Swedish feminist research. The popular dichotomisation of people into categories like 'Swedes' and 'immigrants', 'modern' and 'traditional', has governed the understanding of women and difference. It is this spirit that the image of immigrant women has come to be constructed in terms of opposition between modernity and tradition (1999:150).

Hvordan kvinner går kledd kan være en indikator for hvor lite hensiktsmessig det kan være å plassere kvinner innenfor moderne-tradisjonell dikotomi. Abida går i kemis og shalwar og bruker hijab. Dette er sammenfallende med hennes konvensjonelle tilpasning i familien. Men ideologien bak bruk av hijab hindrer ikke Abida i å prøve ut sine endrete fordringer, som etter hvert vil gi henne en friere posisjon i storfamilien. Farath bruker pakistanske klær og vestlige klær om hverandre ettersom det passer henne. De gangene jeg traff henne hjemme hos henne og hos hennes foreldre, hadde hun på seg kemis/shalwar. Nazreen gikk med vestlige klær i hjemmet da jeg kom på besøk . Dette kan tolkes som symbol på den tilpasningen de tre kvinnene har i familien, der den kulturelle entreprenøren har et mer pragmatisk forhold til kulturelle markører, mens de to andre representerer ytterpunktene. Dette inntrykket er basert på mine besøk hos kvinnene. Det jeg opplever blant norsk-pakistanske kvinner er at mange veksler mellom pakistanske og vestlige klær, alt etter hvilken situasjon de befinner seg i.

Eldre kvinner går ofte med kemis/shalwar, men jeg møter også eldre kvinner som går med norske klær. Noen bruker vestlige klær utenfor hjemmet, mens de går med kemis/shalwar i hjemmet, og når de er sammen med familien. Når kvinner skal pynte seg og deltar i «pakistanske sammenhenger» som brylluper og andre feiringer bruker kvinner kemis/shalwar. Svigerdøtre fra Pakistan kommer med blue jeans i kofferten, og kombinerer det med kemis og dupatta. Når kvinner har på seg kemis/shalwar, har de også som regel på seg dupatta. Noen bruker hijab, andre dekker til hodet med dupatta når de befinner seg blant fremmede, særlig menn. Også her er det vanskelig å skille mellom hvem som er «moderne» og hvem som er «tradisjonell». Kvinner jeg møter hjemme, går som regel kledd i kemis/

shalwar. Dette markerer at vi her er i et pakistansk rom, og klærne understreker den kulturelle kontinuiteten. De samme kvinnene kan ta på seg blue jeans og genser og gå ut av døra til majoritetssamfunnet.

Raghuram (2003) viser til kvinners bruk av kemis/shalwar i England, der denne «tradisjonelle» påkledningen har blitt markører for «det moderne» på samme måte som «vestlige klær» representerer det «moderne». Kvinner kler seg både i «vestlige» og «tradisjonelle» klær, men for ulike anledninger. Raghuram har observert:

The importance of changing dresses for different occasions particularly highlights the performative aspect of culture, the importance of dressing up, of knowing the appropriate social codes. «Keeping up» with fashion requires temporal sensibilities as well as spatial sensibilities. (2003:76).

Kvinner kan være moderne og gå med kemis/shalwar. Sjeldnere vil en nok møte kvinner som kler seg i vestlige klær dersom de tilhører konvensjonelle familier og har en sterk tilknytning til islam. Men også blant dem kan vi møte kvinner som går med vestlige klær og hijab samtidig. Det er altså vanskelig å bedømme kvinners posisjon i familien og samfunnet ut fra påkledning. Særlig blir det vanskelig å skille moderne og tradisjonell ut fra klesdrakt, når både vestlige og «tradisjonelle» (pakistanske) klær blir oppfattet som moderne. Hijab kan bli forklart av norsk-pakistanske kvinner som muslimsk identitetsmarkør, og behøver ikke være uttrykk for grensemarkør mellom «moderne» og «tradisjonelle» kvinner. (Jf. neste kapittel).

Kemis/shalwar kan være uttrykk for motstand mot stereotypisering av kvinner som passive og undertrykte, men kvinner kan også la være å bruke kemis/shalwar for ikke å bli tatt til inntekt for stereotypien om asiatiske kvinner. Dette skriver Takhar (2003), og hun legger til:

Refusal to to wear «respectable» Asian gear can be a statement of resistance against the control of women as the bearers of community traditions; but the wearing of Asian clothing in Western metropolis can also be a statement of contestation in the face of racist preconceptions of aesthetics (2003:220).

Dette tydeliggjør at skillet moderne/tradisjonell ikke er fruktbart som analytisk begrepsapparat. Klær kan i noen grad symbolisere kulturell og religiøs tilhørighet, men behøver ikke gjøre det.

Oppsummering

Som statistikken viser er mange norsk-pakistanske kvinner utenfor arbeidslivet, og har hjemmet og familien som sitt virke. Kvinner som kommer fra Pakistan mangler norskkunnskaper og noen mangler utdanning. I tillegg kan påtrykk fra familien gjøre at det å være «husmor» er det eneste mulige. Men selv i familier der tradisjoner og hierarkier holdes i hevd, er det mulig å utvide sitt handlingsrom steg for steg, da som nevnt med utgangspunkt i Koranen. Kvinner kan nok oppleve seg som underlagt kulturelle og religiøse tradisjoner og vaner som preger hverdagslivet, og oppleve det som undertrykkende. Men de kan også oppleve disse som bidrag til trygghet og tilhørighet i et økonomisk og sosialt fellesskap, særlig når de kommer fra Pakistan. Andre kvinner er kreative og mestrer en balansegang mellom tilpasningen til et moderne Norge og tradisjonelle forventninger i norsk-pakistanske sosiale fellesskap.

Kvinner med pakistansk bakgrunn er som vist ikke en homogen gruppe. Vi finner enkelte likhetstrekk som følge av kjedemigrasjon, tette familie- og slektskapsnettverk og mer eller mindre segregert hverdagsliv i forhold til majoritetssamfunnet. Kvinnene jeg har presentert kan heller ikke kategoriseres som enten tradisjonelle eller moderne. Jeg har søkt å beskrive dem ved å konstruere kulturelle modeller som løser opp denne dikotomiseringen. Kvinnene foretar individuelle valg og utvider sine handlingsrom på ulike vis. Kvinnene som har vokst opp i Norge har rettigheter eller forventer å ha det både i forhold til ektemenn og fedre. De har heller ingen svigerfamilie de må innordne seg. De har høyere utdanning, snakker og skriver flytende norsk og kjenner det norske samfunnet. Dette gir dem gode forhandlingskort i forhold til eventuelle uønskede forpliktelser i familien. Den tredje kvinnen kommer fra Pakistan og har langt dårligere muligheter for å stille krav i familien. Hun har ingen utdanning utover niårig skole, og som svigerdatter er hun trent som arbeidskraft i svigerfamilien. Hun utvider sitt handlingsrom med små steg mot retten til å gjøre selvstendige valg

innenfor familiefelleskapet. I neste kapittel skal vi se hvilke muligheter kvinner har for å utvide sine handlingsrom også utenfor hjem og familie. Utdannelse og arbeid er viktig for at kvinner skal kunne delta i majoritets-samfunnet, men kvinneforeninger kan også være et bidrag til inkorporering i samfunnet.

10 Kjønnsegregering og kvinnefelleskap

Innledning

Norsk-pakistanske kvinner har en tilpasning som innebærer kjønnsegregering og purdah-tradisjoner. Jeg har tidligere beskrevet hvordan dette kommer til uttrykk i det sosiale rom, representert ved sted, hjem og familie. Jeg skal utvide dette sosiale rommet og gå nærmere inn på kvinners deltakelse i enkelte fellesskap utenfor familien. Egeninitierte kvinnegrupper, eller det jeg velger å betegne *kvinneforeninger*¹³, har sitt utspring i ideer om og praksis for kjønnsegregering i Pakistan. Tradisjoner for pakistansk kjønnsegregering omformes og får kontinuitet gjennom ulike former for kvinnefelleskap innen biraderier, kaster eller i nabolag som igjen er utgangspunkt for kvinneforeningene. Et paradoks er at kjønnsegregering ofte er barriere for samfunnsdeltakelse for kvinner, mens i en norsk kontekst kan kjønnsegregerte fellesskap være et bidrag til at kvinner får utvidet sitt handlingsrom for samfunnsdeltakelse utenfor familien og hjemmet. Hvilken mening gir det for kvinner å delta i ulike fellesskap? Kan kvinneforeninger bidra med kunnskaper og erfaringer som gir kvinner bedre muligheter for samfunnsdeltakelse eller skaper de barrierer for deltakelse?

Kjønnsegregering i Pakistan

Kjønnsegregering og purdah-institusjonen har lange tradisjoner i Pakistan. Det er fortsatt et kjønnsegregert samfunn selv om mye har endret seg siden de første emigrantene reiste til Norge fra Pakistan rundt 1970. Flere kvinner er synlige i offentlige rom – særlig i storbyer. Men i landsbyer nær Kharian i Punjab er kjønnsegregeringen fortsatt tydelig. Det er påfallende få kvinner som kan observeres i det offentlige rom. Kvinner lever sine liv i hjemmene og tilbringer det meste av dagen sammen med kvinner og barn. Dette kan være

¹³ Jeg betegner egeninitierte kvinnegrupper *kvinneforeninger* å skille dem fra landsdekkende politiske organisasjoner.

en konsekvens av at familiene har blitt mer velstående og har råd til at kvinnene ikke arbeider utenfor hjemmet. Kvinner behøver ikke lenger å arbeide på jorda eller ta lavstatusarbeid. De lever i purdah - «secluded and isolated within the four walls of their homes, as a mark of their new higher social status,» som Alavi uttrykker det (1991:127). I urbane kontekster er situasjonen noe annerledes. Kvinner deltar i arbeidslivet.

Særlig kvinner fra lavere klasser i Pakistan arbeider utenfor hjemmet i yrker som ikke krever utdanning. Kvinner fra overklassen kan oppleve å hindres å arbeide utenfor hjemmet eller sørge for egen karriere. De er fullstendig avhengig av ektemannen, og Alavi beskriver dem som «virtually reduced to the status of well-fed, well-dressed and well-ornamented slaves who depend absolutely upon the whim of their husbands» (1991:128). Bakgrunn for denne «slavetilværelsen» er at kvinner ikke kan etablere egne hushold. Økonomisk og sosialt er de avhengige av menns beskyttelse (Alavi 1991). Det er en stund siden Alavi skrev dette, og endringer skaper variasjon. Kvinner i Islamabad og Rawalpindi som jeg kjenner til har høy utdanning og arbeider på mange ulike arbeidsfelt, også i høystatusyrker. Kvinner kan etablere egne hushold, men trenger beskyttelse fra menn for å bevege seg utenfor hjemmet i noen sammenhenger både i byer og landsbyer.

I Kharian-området er tradisjonelle kjønnsroller som nevnt fortsatt vanlig. Men det finnes unntak der norsk-pakistanske kvinner bor alene med sine barn og må overta en del av mannens oppgaver. Dette kan skape vansker når samfunnet rundt ikke er tilrettelagt for nye ansvarsområder for kvinner. Et eksempel kan belyse dette:

Under et besøk i Kharian skulle jeg bekrefte flybilletten hjem til Norge. Jeg bodde i en norsk-pakistansk familie, der mannen i familien bor og jobber i Norge. Jamila (kvinnen i familien) og jeg dro til Pakistan Airlines' kontor i Kharian. På kontoret satt det 4050 menn og ventet på tur til å komme frem til de to skrankene. Jamila forsøkte å finne ut hvor kvinner kunne sitte. Vi kunne ikke sette oss sammen med mennene. Det viste seg å ikke være et kvinnerom der, så vi måtte reise hjem uten bekreftet billett. Hadde det vært et eget kvinnerom der, kunne vi ventet på tur på lik linje med mennene. Jamila var svært irritert over at kvinner ikke kan ordne dette på egen hånd, men måtte sende en mann for å få bekreftet min billett.

Jeg erfarte også kjønnsdelingen da Jamila skulle ordne noen papirer i Islamabad. Hennes bror sørget for at en av hans medarbeidere fulgte oss rundt. Det vil si at han måtte ta seg fri fra jobben i flere timer for å kjøre oss rundt og ordne Jamilas papirer på ulike offentlige kontorer. Mannen foreslo at vi skulle sitte i bilen og vente mens han ordnet det som skulle gjøres, men Jamila insisterte på å være med mannen for å lære hvordan offentlige kontorer fungerer. Jamila mener det er uheldig at menn må ta seg fri fra jobben i flere timer for å ordne opp for kvinner som ikke kan gjøre dette selv. I Norge er Jamila vant med å ordne denne type oppgaver. Når kvinner etablerer egne hushold med sine barn uten svigerforeldre, må de overta mannens ansvarsoppgaver utenfor hjemmet. De blir mer selvstendige sammenlignet med kvinner i hushold med flergenerasjonsfamilier, og det har ført til endrete kjønnsroller i familier der menn er migranter til andre land (Donnan 1997). Men som ovennevnte viser er ikke samfunnet alltid beredt for selvstendige kvinner.

Fellesskapet i landsbyene er tettere og gir mulighet for sterkere sosial kontroll over atferd enn i storbyer. Men kvinner i landsbyer har enklere tilgang til hverandre enn kvinner i byene, der den geografisk avstanden mellom familier kan være større. Alavi skriver:

In villages, even those women who are confined behind the *purdah* nevertheless have relatively easy access to the company of other women of the village, which is very supportive of them (1991:129).

Dette bekreftes av min erfaring fra besøk i landsbyer i Kharian-området. Kvinnefellesskapene omfatter kvinner i flere generasjoner i samme familie og biraderi i tillegg til naboer. Kvinner og barn kommer på uanmeldte besøk. De deltar sammen i matlaging eller på innkjøpsrunder i markeder og forretninger. Eller de tilbringer dagen i hverandres hjem, mens familienes menn er på arbeid.

Ideer om kjønnssegregering varierer avhengig av sosial bakgrunn og som følgende eksempel viser – av hvordan kvinner forholder seg til kunnskaper om *purdah*-regler.

Diskusjon finner sted i en landsby i Punjab mellom en kvinne fra middelklassen i storby i Pakistan med høy utdanning (Asma) og en kvinne fra landsby med lav utdanning (Hasna). Begge kvinnene har bodd i Norge i rundt 30 år, men reiser jevnlig til Pakistan. Asma forteller meg at det første

hun gjør når hun kommer til Islamabad, er å besøke sin foreldres gravsted. Hun drar dit før hun besøker sine brødre og søstre og deres familier. En dag ble jeg med henne til gravstedet. Hennes mor døde for seks år siden, og hennes far for 25 år siden. Rundt henne står hennes familiemedlemmer, menn og kvinner. På andre gravsteder står menn og enkelte kvinner.

På besøk hos Hasna i landsbyen, der familien hennes har bygget hus, forteller Asma at hun har besøkt sine foreldres gravsted i Islamabad. Hun får til svar fra Hasna at kvinner skal ikke gå på gravsteder, det er kun tillatt for menn. Kvinner skal ikke være på steder der det er fremmede menn (i dette tilfellet heller ikke døde menn). Asma argumenterer for at hun forstår at kjønnssegregering kan omfatte levende menn, men døde menn kan ikke gjøre henne noen skade. Og hvis kjønnssegregering skal gjelde alle steder, hvordan kan da kvinner og menn være sammen på pilgrimsreiser til Mekka? Det oppstår en heftig diskusjon om kjønnssegregering på gravsteder. Asma mener det ikke står noe i Koranen om at kvinner ikke kan besøke gravsteder. Det er uvitende imamer som lager dette skillet mellom menn og kvinner. Hun leser og tolker Koranen på sin måte, og setter spørsmålstejn ved imamers tolkinger. Mens Hasna forholder seg til det imamene sier.

Begge kvinnene argumenterer reflektert og engasjert i samsvar med sine overbevisninger. Asma er en velutdannet kvinne fra storby, i tillegg til at hun har tatt utdanning i Norge og vært utarbeidende hele den tiden hun har bodd i Norge. Hasna er fra landsby og uten utdanning og forholder seg til hva imamer forteller henne er rett og gal livsførsel. Asmas familie i Pakistan og Norge er ikke spesielt opptatt av å overholde rigid kjønnssegregering. Hasna er mer konvensjonell når hun er i Pakistan, mens hun er mindre streng i Norge. Der har hun døtre og sønner som alle har høyere utdanning og er i jobb. Hasna forteller at hennes døtre går i «norske» klær utenfor hjemmet, men «hjemme går mine døtre alltid med pakistanske klær», legger hun til og er tydelig fornøyd med det.

Forskjellen mellom Asmas og Hasnas holdninger kan tolkes som at Asma foretar et individuelt valg og flytter grenser, mens Hasna forholder seg i større grad til kollektivets pålegg om forventet atferd i hvert fall når hun er Pakistan. Hun forholder seg til institusjonaliserte modeller for kjønnssegregering, mens Asma utvider handlingsrommet gjennom å stille seg kritisk til kjønnsroller i islam. En forskjell som Asma påpeker er at hun selv leser og

tolker Koranen, mens Hasna sannsynligvis følger imamers pålegg om atferd. Men Hasna er nok også underlagt større sosial kontroll i og med at hun kommer fra en landsby og hun tilbringer ferier i landsbyen, der hun har sitt familie- og slektskapsnettverk. Som jeg har påpekt tidligere er kontakten mellom familie- og slektskapsnettverk tett mellom Pakistan og Norge, og avvikende atferd blir registrert særlig i landsbyene.

Kjønnssegregering i Norge

Endringer av regler for kjønnssegregering har funnet sted i forholdet mellom kjønn og generasjoner i norsk-pakistanske familier, men noen purdah-regler overholdes. Dupatta er fortsatt et synlig tegn på at purdah-tradisjoner opprettholdes i mange sammenhenger. Mange eldre kvinner i Norge følger purdah-regler, og også yngre kvinner begrenser sin kontakt med majoritetssamfunnet. På offentlige arenaer dekker kvinner fortsatt håret med dupatta, når det kommer fremmede menn inn i rommet. Dette ble spesielt tydelig da jeg besøkte et eldresenter i Oslo. Der var rundt 40 kvinner til stede for å få informasjon om kosthold og ernæring. En norsk-pakistansk mann kom inn i rommet sammen med sin kone. Alle kvinnene dekket håret med dupatta idet mannen kommer inn i rommet. Han var en fremmed mann.

De fleste kvinner kler seg i pakistanske klær (kemis/shalwar), som dekker det meste av kroppen. Tid og penger blir brukt på moteriktige pakistanske klær, med tilbehør av matchende sko og smykker. Men motene endres. Moderne pakistanske klær dekker nok fortsatt det meste av kroppen, men de skjuler den ikke. Buksene (shalwar) blir trangere og trangere, og kjolene over (kemis) blir trangere og kortere og med kortere ermer. Variasjonene er store også her, og endrer seg i takt med alder, tid og sted. Dupatta fortsetter å være del av tilbehøret.

I ritualer som brylluper og begravelser, feiringer av religiøse høytider og den pakistanske nasjonaldagen opprettholdes kjønnssegregering i norsk-pakistanske miljøer, men med enkelte endringer. Dette fikk jeg erfare under feiringen av den pakistanske nasjonaldagen på Sentrum Scene i Oslo. En pakistansk venninne inviterte meg med. Vi kommer inn i en nesten fullsatt sal, der jeg ser to ledige plasser. Men Razia overser plassene og fører meg videre. Det var da jeg oppdaget at salen var delt i to. Midtgangen var skille-

linjen mellom kjønnene, på den ene siden kvinner og på den andre menn. Etter hvert ble det for få sitteplasser, og mennene stilte seg da bakerst på mannssiden og kvinnene på kvinnesiden, med enkelte unntak. Noen få kvinner satt sammen med sine menn på mennenes side. En kvinne så ut til å kunne være etnisk norsk men hadde på seg kemis/shalwar, en annen kvinne gikk i bukser og bluse og kunne være norsk-pakistansk. Kun noen få kvinner i salen dekket til håret med dupata til tross for fremmede menn til stede. Denne kjønnsdelte forsamlingen overrasket meg, fordi det var lagt opp til et politisk panel bestående av toppolitikere fra norske politiske partier, og med taler fra norsk-pakistanske politikere. Underholdningen var dans og musikk tilpasset et ungt publikum. Kontinuiteten i kjønnssegregering var den delte salen, men endringen i bildet var at få kvinner dekket til håret. I senere år har jeg opplevd endringer også angående den delte salen. Kvinnene sitter nå ved siden av hverandre og menn ved siden av hverandre, men på ulike stolrader. Kjønnssegregeringen er altså mindre iøyenfallende. Dette kan tyde på at kjønnssegregering på offentlige arenaer blir mindre viktig. Men det kan også ha med klasseskiller å gjøre. Den delte salen befant seg på Sentrum Scene i sentrum av Oslo, den mindre markante kjønnssegregeringen oppdaget jeg på et av Oslos bedre hoteller i Sentrum Vest.

Mange voksne kvinner, og særlig eldre kvinner har liten kontakt med nordmenn i sitt hverdagsliv. Unge kvinner tar utdanning og arbeider, en del eldre kvinner arbeider, men så går de hjem til sitt «pakistanske rom» – til hjemmet, familien og sine norsk-pakistanske fellesskap. Lignende erfaringer kan Werbner (1990) vise til i studiet av familier med pakistansk bakgrunn i Manchester, og hun skriver:

The focus on practices of female seclusion and veiling in Islamic societies has sometimes obscured the importance of extra-domestic networks sustained by women within their 'separate world'. For Pakistani settlers such extra-domestic, women-centred networks not only uphold female status, but they also underpin the viability and reproduction of the ethnic group and its distinctive culture (1990:127).

Norsk-pakistanske kvinnefellesskap reproduseres i hjem og familier, men som vi skal se i dette kapittelet også i form av kvinneforeninger.

Norsk-pakistanske kvinneforeninger

Kvinnefellesskapet uttrykkes blant annet gjennom foreninger som møtes i hjemmene, i moskeer og i lokaler i nærmiljøer. Det jeg betegner som kvinneforeninger og aktiviteter knyttet til foreningene, innebærer et praksisfellesskap som minner om etnisk norske kvinneforeninger, men norsk-pakistanske kvinneforeninger har sitt utspring i tradisjoner for kjønns-segregering. Kulturelle modeller for kvinnefellesskap konstituerer de ulike foreningene. Jeg har valgt å dele dem i tre kategorier: *komiteer*, *kvinnegrupper* og *kvinneorganisasjoner*. Det jeg har valgt å kalle komiteer er spareklubber som etableres i kvinnenens hjem. De omtales av Shaw (2000) som *kameti* og av Werbner (1990) som *kommittis*, og er det spareklubbene kalles i Pakistan. Dette er en kjent praksis rundt om i verden, og som vanligvis betegnes roterende kreditt foreninger (*rotating credit associations*) (Ardener & Burman 1995; Fessler 2002).

Det jeg kaller kvinnegrupper, er som regel lokalisert i offentlige lokaler i nærmiljøet eller i moskeer. Kvinneorganisasjonene har vanligvis møter i lokaler i nærmiljøet og får offentlig støtte fra bydeler og kommuner. De utformes innenfor norske nasjonale rammebetingelser. Lidén (2001) skriver:

Det er gjort endringer i støtteordningene for å kunne realisere de politiske målsettingene som staten har for å integrere minoriteter gjennom organisasjonslivet (se for eksempel St.meld.nr 44 (1997-98) for Norges del). Dette har ført til en viss endring i den generelle organisasjonsstrukturen, hvor det i dag, i tillegg til de tradisjonelle landsdekkende organisasjonene, også er gitt plass til lokale foreninger og stiftelser.

Dette muliggjør etablering av små lokale foreninger i nærmiljøer, noe norsk-pakistanske kvinner har visst å dra nytte av.

Avhengigheten (av mannen) og mangelen på penger sammen med tiltakende isolasjon og begrensninger på utfoldelse har fått kvinner til å søke sammen i en slags hverdagssamfunnets infrastruktur. Dersom man bare skulle lite på de formelle organisasjonene med utgangspunkt i den mannlige interessesfære, ville det oppstå kaos, skriver Sørensen (1985:121).

Når det i offentlige utredninger skrives om 'sosiale nettverk', 'omsorg i nærmiljøet' og 'sosial forankring' har dette ofte sammenheng med mellomkvinnelige hverdagsorganisasjoner som kvinner har utviklet (Sørensen 1985). Etnisk norske kvinner er nok mindre avhengig av menn og tjener stort sett egne penger. For mange norsk-pakistanske kvinner er økonomisk avhengighet av menn en nåtidig realitet, fordi de ikke har tilknytning til arbeidslivet. Deltakelse i foreninger synes å dekke behov for omsorg, sosial forankring og sosiale nettverk som går utover familienettverket, slik Sørensen skriver det gjør for etnisk norske kvinner. Slik jeg ser det gjør dette kvinneforeningene til en viktig samfunnsarena, der kvinner kan komme sammen, utveksle erfaringer, hjelpe og støtte hverandre og forsterke tilhørighet i det norske samfunn.

I komiteer, grupper og organisasjoner har kvinner muligheter for å delta utenfor hjemmet, samtidig som pakistanske tradisjoner for kvinnefellesskap opprettholdes. Kvinneforeninger kan være nyttige bidrag til kvinnenes opplevelse av sosialt samvær og aktiviteter som gir mening: en kontinuitet der taus kunnskap og felles erfaringer gir trygghet og tilhørighet. Kvinneforeningene omfatter ulike aktiviteter som feiringer av høytider, undervisning, informasjon, diskusjoner om islam, og de er sosiale møtesteder. Foreningene består av kvinner i alle aldre, men ingen menn deltar i samlingene. En del kvinner deltar i offentlig organiserte kvinneprosjekter med ulike målsettinger, der søm, matlaging, gymnastikk og norskopplæring er noen av aktivitetene. Disse prosjektene er ofte avgrenset i tid og er tilknyttet bydeler og kommuner som finansierer dem. Eller det kan være frivillige humanitære organisasjoner som har ansvaret for prosjektene. Men det er de egenorganiserte mindre foreningene jeg vil presentere, de som oppstår på bakgrunn av personlig engasjement fra norsk-pakistanske kvinner innenfor biraderier og andre sosiale nettverk i norsk-pakistanske miljøer. Det er foreninger som blir igangsatt av kvinner som har kunnskaper og initiativ til å gjøre dette.

I *Kvinnenes kulturhistorie* skriver Sørensen (1985) at utviklingen av kvinnebevegelsen i Norge er basert på «en liten uformell gruppe av venninner og venninnens venninner» (1985:121). Hun skriver videre at «de mellomkvinnelige sosiale forhold bør derfor få en sentral plass i den

kvinnelige egenorganiseringens historie» (1985:121). «Muligheten for å skape seg sin egen virkelighet og sitt særegne miljø har kvinner tydd til i alle samfunn. Og selv om venninneforholdene nok er noe forskjellige i ulike klasser og kulturer, er disse uformelle vennsksforholdene mer likeartet enn de formelle organisasjonene som kvinner har utviklet» (1985:121). Egeninitiering av mellomkvinnelige fellesskap har norsk-pakistanske og etnisk norske kvinner til felles, men norsk-pakistanske foreninger utgår ofte fra kvinner som er i slekt med hverandre, fra biraderier og kaster. Det er kvinnene i familier, men også venner og naboer, som møtes. Mobilisering av etnisk norske kvinner foregår i nettverk av venner og naboer, i nærmiljøer eller gjennom interessefellesskap, sjelden med utgangspunkt i familienettverk. Samfunnsengasjement er ofte grunnlaget for etablering av etnisk norske organisasjoner og grupper. Etnisk norske kvinner er mer like i alder enn kvinner i norsk-pakistanske foreninger, der alle aldre er representert, og sosialt samvær der fellesskap i kulturell bakgrunn synes å være det primære mål for norsk-pakistanske kvinner.

Komiteer, grupper og organisasjoner

Vi skal se nærmere på norsk-pakistanske kvinneforeninger, på hvordan de er organisert og intensjonene bak dem. Motivasjonen for deltakelse kan variere blant kvinnene. De tre ulike organiseringer av kvinnefellesskap som jeg betegner komiteer, grupper og organisasjoner har likhetstrekk med etnisk norske kvinneforeninger som helselag, misjonsgrupper, kvinnegrupper i religiøse organisasjoner og også politiske likestillingsorganisasjoner. Men det er en forskjell i motivasjonen for etablering av organisasjonene. Norske kvinneforeninger har *samfunnsoppgaver* som motivasjon, og fellesskapet er en konsekvens av dette. Norsk-pakistanske kvinneforeninger har primært *fellesskapet* som motivasjon, og velger aktiviteter og oppgaver som kommer dette «interne» fellesskapet til gode.

Komiteer

Komiteer tar utgangspunkt i lokale nettverk, der kvinner og menn samles hver for seg. Det etableres ofte komiteer innenfor biraderier og kaster, men også folk utenfra kan delta. Jeg kommer på besøk til Famida som bor på

Søndre Nordstrand. Hun har nettopp etablert en komitè. Da hun bodde i Kharian med sine barn, deltok hun i komiteer der kvinner kom sammen og sparte penger. Dette er en praksis hun tok med til Norge da hun flyttet hit med sine barn for ca. ti år siden. Nå er hun i gang med en komitè der 19 kvinner sparer 5000 kroner hver måned. De som ikke kan spare så mye, bidrar med halvparten – 2 500 kroner. Når en komite skal etableres, innkaller en leder til møte. Det blir så avgjort hvor mye hver enkelt skal spare, og kvinnene trekker lodd om rekkefølgen av hvem som skal få utbetalinger hver måned. Dersom en person trenger penger til en nær forestående hendelse, bryllup eller hjemreise til Pakistan, kan den personen som egentlig skulle få utbetalingen den måneden gi fra seg sin plass i rekkefølgen. Kvinnene forplikter seg til å spare i 19 måneder, slik at alle får en utbetaling. Når alle har fått tilbake det de har spart i løpet denne tiden, etableres en ny komitè.

Organiseringen er basert på tillit til at den som har ansvaret for komiteen holder orden og tar ansvar for å oppbevare pengene, og tillit til at alle deltakerne hver måned betaler inn det beløpet som er avtalt. Det kan dreie seg om nærmere 100 000 kroner i måneden. Kvinnen jeg besøkte, leide en bankboks, og dersom pengene ikke ble betalt ut med en gang la hun dem der. Men som regel møtes kvinnene en gang i måneden for å betale inn penger til komiteen eller få utbetalt sitt beløp. Kvinnene har hyppig kontakt på grunn av disse komiteene. Lederen for komiteen holder kontakt med medlemmene per telefon, og kvinner kommer innom. Komiteen er «spareklubber» der folk kan «låne» penger uten å betale renter. Renter og avdrag kan være en barriere for å ta opp lån i banker, og kvinner vil dessuten ha vansker med å ta opp lån uten fast inntekt. Renter er heller ikke akseptert ifølge Koranen, og dette kan være en medvirkende årsak til at komiteer opprettholdes. En kvinne oppgir følgende grunn til at hun deltar i komiteer: «Å spare penger i komiteer er bedre enn å sløse bort pengene på ting en kanskje kan unnvære.» Hun legger til at når en har mange penger, så sløser en dem ofte bort på unyttige ting.

Komiteene kan fungere som sosiale sikkerhetsnett, noe dette eksempelet viser: Litt utenfor Oslo bor det en del familier med pakistansk bakgrunn. For en tid tilbake ble en av kvinnene enke. Hun har fire barn i alderen 15 til 20

år. Flere kvinner i nabolaget etablerte da en komite, der de samler inn penger som hun får som et tilskudd til sin økonomi. De møtes en gang i måneden hjemme hos enken for å gi henne pengene. Det finnes også begravelseskomiteer som samler inn penger til å sende de døde tilbake Pakistan og arrangere begravelser der. Dette er det menn som organiserer (Døving 2005).

Fischer (1991) beskriver disse komiteene i Pakistan som roterende kredittforeninger, som ofte etableres innenfor biraderier blant annet for å finansiere kostbare brylluper. Komiteene spiller også en sosial rolle, de kan organiseres som småskala komiteer for barn til storskala komiteer bestående av forretningseiere som har behov for penger til å kjøpe inn varer. Personen som har ansvaret for pengebeløpene i komiteer, kalles *izzatwala*, en person som har tillit blant deltakerne (1991:105). Fischers beskrivelse av komiteer i Pakistan samsvarer med mine kunnskaper om komiteer i norsk-pakistanske miljøer i Norge. Kvinnene jeg har beskrevet, etablerer komiteer basert på gjensidig tillit, en sosial praksis som gir både økonomisk og sosial gevinst. Mobiliseringen av deltakere til komiteer i Norge foregår som nevnt innen biraderier, kaster, blant venner og kollegaer. Et norsk-pakistansk ektepar trengte for eksempel et større beløp til reparasjon av taket på huset sitt. De ble da med i en komitè med utgangspunkt i kastetilhørighet. Men uansett hvilken tilhørighet deltakerne har, så dreier det seg om muligheter for å samle inn og motta et større pengebeløp uten renter og langt raskere enn det vil være å spare på egen hånd eller ta opp lån i bank. Pengene brukes til blant annet forbruksvarer, vedlikehold av hus og leiligheter, gaver og finansiering av brylluper, begravelser, hjemreiser eller økonomisk hjelp i en vanskelig situasjon. Komiteer med utgangspunkt i Pakistan videreføres i Norge, men motivasjonen for å delta kan altså ha ulik mening for kvinner med norsk-pakistansk bakgrunn. Komiteene er et eksempel på hvordan kjønns-segregering kan bidra til å forme resiprositet, tillit og forpliktelser (Bourdieu (1998) 2003). Dette er kulturell praksis som folk har brakt med seg fra Pakistan, og som nå videreføres i norsk-pakistanske nettverk i Norge. For kvinnene gir det mulighet for å møtes med jevne mellomrom hjemme hos hverandre, men komiteene har også en praktisk funksjon ved at kvinnene sparer penger.

Kvinnegrupper

Famida deltar i Koran-gruppe en gang i måneden, og hun er medlem av kvinneorganisasjonen i nabolaget. Det er en moskè i nærheten, men ingen kvinner går i moskeen. Jeg blir forklart at i Pakistan er det ikke vanlig at kvinner går i moskeer. Famida bor utenfor Oslo, og i dette området er det ikke plass for kvinner i moskeen. Famida og noen andre kvinner har Koran-grupper hjemme hos hverandre. En leser fra Koranen på arabisk, og det blir oversatt til urdu. Kvinnene diskuterer innholdet av det som blir lest opp. De har med mat og drikker te. Mennene har også Koran-gruppe, men de holder til i et annet rom.

Moskeene i Oslo har derimot rom for kvinner. Det er lørdag, og norsk-pakistanske kvinner møtes i en moske i sentrum av Oslo. Det er 12 kvinner til stede. De har et eget rom i tredje etasje. Idet jeg kommer, leses det fra Koranen over høytaleren. Det er imamen i mennenes lokale i annen etasje som leser. Kvinnene sitter rundt på gulvet i en ring og hører etter. Noen små barn løper rundt i lokalet. Jeg setter meg et stykke unna de andre for å vente til Koran-opplesingen er over. En av kvinnene, som jeg kjenner fra før, setter seg ved siden av meg. Jeg har kledd meg som man bør gjøre når man går inn i en moskè – jeg har dekket håret med dupatta. Hun hvisker at hun er glad for at jeg har tatt dupattaen over hodet. Kvinnene går med kemis/shalwar. Det gjøres imidlertid unntak. I denne moskeen har ledelsen besluttet at unge jenter ikke skal stenges ute fra moskeen selv om de kommer i jeans eller bukse og korte gensere. Men de må dekke til hodet med skaut eller dupatta.

Etter hvert går min bekjent bort til en kjøkkenkrok for å sette på vann til te. Da Koran-opplesingen er over, begynner kvinnene å samle inn penger og planlegge Eid-feiring neste lørdag. Dette tar tid. Jeg har bedt om litt tid til å diskutere enkelte problemer jeg er opptatt av i sammenheng med avhandlingen. Kvinnen ved siden av meg sier lavt at jeg kan stille spørsmål om hva jeg vil. Dette er kvinner som alle sammen har høyere utdanning. Vi diskuterer mine spørsmål angående familierelasjoner og forholdet mellom generasjoner. Vi drikker te, og en av kvinnene har med «sweets» som hennes mann har tatt med hjem fra et nylig besøk i Pakistan. Kvinnene har av og til med seg matretter, men ikke denne gangen. Kwart over fem er det tid for bønn, og alle kvinnene gjør seg klar til å be. Hodet må dekkes med hijab eller dupatta.

Enkelte av kvinnene som møtes i moskeen, bor i samme nabolag på Furuset. Der har de selv tatt initiativ til å etablere en kvinnegruppe. Dit ble jeg invitert og dro på besøk neste gang de hadde møte. Omtrent 15 kvinner i alle aldre møtes på søndager en gang i måneden. Noen har med seg små barn, noen har med seg svigerdøtre og voksne døtre. Da jeg kom, hadde de fleste av kvinnene allerede kommet – de kom ved fire-tiden. Jeg går på kjøkkenet for å sette fra meg en kake jeg har bakt. Der står det allerede flere gryter med mat, desserter og kaker. En av kvinnene viser meg hva hun har laget, kebab i tomatsaus. Alle kvinnene sitter i sofaer og stoler rundt et bord og praten går livlig. Shezad har tatt med utklipp fra et tidsskrift, som hun leser opp. Det handler om en kristen filosof som hadde satt seg som mål å bevise at Koranen tar feil på mange punkter. Men han fant ikke at Koranen tok feil. Han kom frem til det motsatte etter å ha lest Koranen, og ble selv muslim. Artikkelen fanger kvinnenes interesse. Etter at Shezad er ferdig med å lese opp artikkelen, ber flere av kvinnene om å få en kopi.

Kvinnene fortsetter diskusjonen med utgangspunkt i artikler som har stått i norske aviser, blant annet om norske jenter som går med armringer for å signalisere at de ønsker sex. Dette er de svært forundret og sjokkert over, men vi kommer frem til at dette kanskje ikke er mer enn en «provoserende lek» for jentene og ikke må oppfattes som alvor. Det tredje temaet de diskuterer, er bruk av hijab. En iransk kvinne har deltatt i en diskusjon på TV om bruken av hijab, som hun var helt imot. Flere av kvinnene i denne forsamlingen bruker hijab, og de er ikke enige i den iranske kvinnens uttalelser. En av dem sier at å gå med hijab er noe en lærer gjennom sosialisering fra barnsben av. Det kan sammenlignes med at norske barn lærer å si takk for maten. Hun opplever seg ikke som undertrykt eller spesiell, det er helt naturlig å gå med hijab. Det undertreker hennes identitet som muslimsk kvinne. Kvinnen som uttaler dette, har en embetseksamen og høy stilling i sosialetaten. Hun er aktiv i samfunnsdebatter og sitter i flere offentlige råd. Andre kvinner som er til stede, uttaler også at det er de selv som har valgt det, og deres døtre har stått fritt til å velge om de vil gå med eller uten. En kvinne forteller at hennes datter valgte å gå med hijab da hun var omkring 12 år. Før datteren bestemte seg, gikk hun en dag med og en dag uten. Dette mente moren var uakseptabelt – enten måtte datteren

bestemme seg for å gå med hijab og gjøre det hver dag, eller ikke gå med hijab i det hele tatt. Bare én av kvinnene sitter med dupatta på hodet, ellers er kvinnene barhodet. Et annet tema som diskuteres, er kvinners overgangsalder. Dette har de ikke hørt om i Pakistan. Flere lurer på hva det innebærer, og en av kvinnene foreslår at det dreier seg om hetetokter. Hun har hørt at alle kvinner får hetetokter når de kommer i overgangsalderen. Dette er tydelig et tema som engasjerer både yngre og eldre kvinner, og de bestemmer seg for å innhente informasjon om temaet.

Det er tid for bønn. Alle kvinnene går inn i et annet rom. Noen venter fordi det er for liten plass til at alle kan gå på én gang. De tar med kåpene sine, som de bruker som bønneteppe. Bare én av kvinnene har med seg et bønneteppe i en plastpose. Etter noen minutters bønn kommer de tilbake og setter i gang med å varme maten og gjøre i stand til at vi kan spise. Alle rettene settes frem på kjøkkenbordet, og vi forsyner oss. Etter at vi er ferdige får vi en kopp te med melk stukket i hånden, og desserter og kaker blir satt frem. Alle kvinnene deltar og tar hver sin omgang med servering, rydding osv. Organiseringen av dette foregår uten noen form for styring. Det går av seg selv. Mat er et viktig uttrykk for fellesskapet. Kvinnene har alltid med seg mat og te. De tar med litt hver. Både i organisasjoner og moskeer er mat en del av sammenkomsten.

Interessen for artikkelen som blir lest opp og meninger som kommer til uttrykk i kvinnes diskusjoner, bekrefter deres moralske fellesskap. Felles bønn og opplesninger fra Koranen understreker også kvinnes muslimske identitet. Temaene som diskuteres, er av religiøs, samfunnsmessig og personlig karakter. Kvinnene gir uttrykk for at det er viktig for dem å komme sammen for å diskutere eventuelle problemer og spørsmål som de er opptatt av å finne ut mer om. De har ulike kvalifikasjoner og kompetanse og bidrar fra sine ståsteder i diskusjoner.

Kvinneorganisasjoner

Nazeem er medlem av en kvinneorganisasjon. Organisasjonen ble startet for 15 år siden i et område der det bor mange norsk-pakistanske familier. De arrangerer seminarer og fester på Eid (muslimsk helligdag), 17. mai, 8. mars osv. Det er 12–13 feiringer i året. Seminarer med temaer som tvangsgifte og

oppdragelse av barn har de også hatt på programmet dette året. Jeg ble invitert til å delta i feiringen av Eid som organisasjonen arrangerer i et leid lokale i nærmiljøet. Jeg ankommer lokalet og ser kvinner og deres menn komme bærende med kjeler og fat med pakistanske retter, desserter og kaker. Mennene går igjen straks de har levert fra seg kjelen med mat. Frukt, pakistanske søtsaker og brus av ulike slag står på et stort bord. Der settes også all maten, og servise og dekketøy blir lagt frem. Alle kvinnene har med noe til matserveringen.

Kvinner i alle aldre og barn er samlet i lokalet. Det kan være rundt 100 personer med smått og stort. Kvinnene har pyntet seg i kemis/shalwar og dupatta. De har smykker av gull og med mange farger som passer til fargene på kemis/shalwar og duppataen. Klær og sko er i alle regnbuens farger, og med gull og paljetter. Det var vanskelig å se noen motetrender. Nazeem er en velutdannet ung kvinne som er vokst opp i dette området. Hun har trange sorte silkebukser under kemis i fiolett thaisilke som er skåret skrått langs kanten nede, skrå utringing rundt halsen og med høye splitter i siden. Kemis er kortermet og dekker såvidt baken. Andre er mer tradisjonelt kledd. Jeg stiller spørsmål til Nazeem om hva som er moderne utgave av kemis og shalwar. Hun sier at i Pakistan går kvinnene mer «moderne» kledd enn her, hvor de ikke følger med. Korte ermer og trange klær er imidlertid uttrykk for en ny trend i påkledning. Vanligvis skal klær dekke til armer og ben, og kroppens form skal ikke være synlig. Men dupattaen er det fortsatt mange som bruker, også blant unge kvinner.

Stolene er satt i flere rader i en halvsirkel i salen, med talerstol og høyttaler og et stereoanlegg foran som på en amfiscene. Kvinnene setter seg ved siden av hverandre og snakker sammen, barna finner hverandre rundt omkring. Kvinner som kommer inn i rommet går rundt og hilser på dem de kjenner, og finner seg en plass. Fra stereoanlegget blir det spilt «moderne» pakistansk musikk. Etter at de fleste har kommet og alle stolene er opptatt, begynner programmet. Først er det dans av tre jenter. Deretter opplesning fra Koranen. Så holder en av kvinnene en tale om hvorfor de feirer Eid etter fasten (Eid al-fitr). Hun fortsetter talen og maner foreldrene til å være mer sammen med barna sine. De må delta sammen med barna på aktiviteter. Hun forteller etterpå at kvinnene er mest opptatt av å sitte sammen og sladre,

og de er opptatt av klær og mat. Er det billigsalg et sted, så avtaler de og drar av gårde og glemmer å bruke tid på barna.

Underholdningen fortsetter med diktopplesning og vitser. Kvinnen som er «konferansier», siterer dikt og forteller vitser. En jente på ca. tolv år får mikrofonen og leser opp vitser fra et ark hun holder foran seg. Flere voksne og barn går opp på podiet og leser dikt eller forteller vitser. Kvinner og barn virker scenevante og helt uanfektet av at det er bortimot 100 personer de skal underholde.

Etter dette kommer kveldens høydepunkt - en «dansemime» til musikk som er laget spesielt for denne festkvelden. Først danser tre jenter sammen, og så kommer tre jenter utkledd som gutter og flørter med dem. «Guttene» danser med jentene og rundt dem. «Guttene» blir for nærgående, og jentene opplever det så sjenerende at de setter seg. «Guttene» danser videre alene og opptrer som «macho-menn». Jentene er flinke til å spille menn, de vektlegger det bråkjekke og pågående, og viser hvordan guttene forsøker å kontrollere jentene. Jentene viser sin underdanighet ved å late som om de henter et glass vann til guttene og plukker opp etter dem når de kaster noe på bakken. Kvinnene i salen ler av dette. Deretter kommer tre eldre menn og prøver å holde guttene vekk fra jentene. «Guttene» er aggressive og sparker og tar noen boksebevegelser mot de eldre. Men de eldre holder stand og beskytter jentene. De eldre har med seg en vannpipe, og setter seg, mens «guttene» danser videre. Jentene har gått av scenen. Til slutt kommer et gammelt par med stokker. De danser og flørter med hverandre, men får mer og mer vondt i ryggen mens de danser. Det ender med at de må støtte hverandre ut fra scenen. Det var en god fremførelse av alle parter, og illustrerte godt både maktkamp mellom kjønnene og mellom generasjonene, men også hvordan «fedrene» beskytter sine døtre mot pågående gutter. Forestillingen ble svært godt mottatt med mye latter fra tilskuerne. Etter underholdningen, som varte bortimot to timer, fortsetter festen med matservering og samtaler mellom kvinnene. Å spise er det siste vi gjør denne festkvelden.

Feiring av Eid er bare èn av aktivitetene som denne kvinneorganisasjonen arrangerer. De feirer også 17. mai, 8. mars og pakistansk nasjonaldag 14. august. Kvinnene møtes en gang i måneden og snakker sammen. Ofte er det innslag av informasjon om samfunnstemaer. I senere år har det kommet

til flere yngre kvinner. Blant annet er yngre kvinner i styret etter ønske fra eldre kvinner. De yngre snakker norsk og kjenner det norske samfunnet bedre enn de eldre. De kan bedre ivareta driften av organisasjonen, søke pengestøtte fra kommunen og sørge for å arrangere møter der informasjon om ulike samfunnstemaer blir satt på dagsorden.

Organisasjonens styre blir valgt på demokratisk vis. En eldre kvinne forteller at en gang var det mye konflikter om hvem som skulle overta styret. Det var som et «stortingsvalg», forteller kvinnen. Hun ler og rister på hodet over at det ble så konfliktfylt. Det oppsto to leire som konkurrerte om å få inn sin representant som leder. Familiekonflikter ble overført til konflikter i kvinneorganisasjonen og valg på nye personer i styret. En av dem som stilte til valg, Famida, forteller at hun opplevde dette som en stor påkjenning. Famida fikk mange mot seg og var i ferd med å tape kampen om ledervervet. Hun følte at hun sto helt alene i denne kampen. Men hun kontaktet en onkel som er leder for en stor innvandrersorganisasjon i Oslo, og han lærte henne noe om valgkamp. Hun sørget for en del tilhengere, og instruerte dem til å klappe hver gang hun sa noe. Dette gjorde at hun fikk tilstrekkelig tilslutning fra forsamlingen til å vinne valget til slutt. Famida lærte mye om strategier i denne valgkampen. Hun lærte også om hvordan det oppleves å stå alene og kjempe mot en forsamling som har andre oppfatninger enn henne. Men mange eldre kvinner møtes for å prate sammen og er mindre interessert i samfunnsorienterte temaer. Dette kan kanskje forklare at en av de unge kvinnene beskriver organisasjonen som en «syklubb».

Norsk-pakistanske kvinneforeninger skiller ikke mellom generasjoner eller sosial bakgrunn. De er åpne for kvinner i alle aldre og med ulik bakgrunn fra hjemlandet. Religiøs bakgrunn er som regel felles, og kaste og biraderi kan spille inn som grunnlag for organiseringen. Foreningene jeg har beskrevet er etablert i nabolag der boligkostnader er lave, og rekrutterer derfor kvinner som tilhører lavere middelklasse i Norge. Men kvinnene har variert bakgrunn der noen har høy utdanning eller ingen utdanning fra Pakistan og/eller Norge, og de kommer fra landsby eller storby. Dette kan være en årsak til at det er sprik i hva som motiverer kvinner til å delta i foreninger, der noen ønsker kun en møteplass mens andre ønsker kunnskaper.

Kvinneforeninger som sosialiseringssagenter

Kvinner som setter i gang kvinneforeninger kan beskrives som *knowing subjects* (Strauss og Quinn 1994). Det er personer (også menn) som har kunnskaper og erfaringer som bidrar til å skape endring. Gulshan er et eksempel på en slik kvinne. Hun startet en kvinneorganisasjon i en liten by på Østlandet for ca. 15 år siden. Gulshan arrangerte kurs, seminarer og fester. Alt avhang av hennes innsats. Hun måtte ordne alt. Når hun arrangerte fester, kom kvinnene. Men når hun ville at kvinnene skulle delta på kurs og seminarer om viktige temaer som likestilling og i norsk språkopplæring, viste de ingen interesse og uteble. Det ble etter hvert for mye arbeid for henne, og organisasjonen ble lagt ned. Gulshan har bakgrunn fra en storby i Pakistan og har universitetsutdannelse. Dette gjorde henne til en «outsider» i dette norsk-pakistanske miljøet, der omtrent alle familiene kommer fra landsbyer. Hennes «sosialiseringssøk» eller forsøk på å endre noe på kvinnenes kulturelle modeller for fellesskap lyktes ikke. Det kvinnene ønsket var et sosialt møtested der de kunne prate sammen og bevertning var det vesentlige. Gulshans intensjon om å få kvinnene til å rette blikket utover det norsk-pakistanske fellesskapet nådde ikke frem.

En annen kvinneorganisasjon som holder til i en mindre by på Østlandet når derimot frem med nye kunnskaper. Den retter seg mot personer som kommer til denne byen for å gjenforenes med familie-medlemmer, først og fremst ektefeller. Kvinneorganisasjonen holder til i samme lokale som en pakistansk innvandrersorganisasjon og en moskè. I denne sammenheng er drivkraften en norsk-pakistansk eldre mann, Javeed. Vi har allerede møtt Javeed i kapittel 4 og 8. Han har bodd lenge i Norge, og har barn som nå kommer i gifteferdig alder. Et bidrag til forebygging av skilsmisser og konflikter mellom generasjoner er kurs som han har tatt initiativ til, og som hans kone følger opp som leder av kvinneorganisasjonen.

I kvinneorganisasjonen har de satt i gang med kokekurs, urdukurs og norskkurs. De lærer nyankomne ektefeller fra Pakistan om hvordan det er å leve i Norge. Svigerdøtre må lære å lage mat, og alle må lære norsk. Ektemenn som kommer fra Pakistan, læres opp til å respektere norsk-pakistanske jenter som har vokst opp i Norge. «Norsk-pakistanske jenter er mer 'frigjorte' og oppfører seg annerledes enn jentene i Pakistan, og guttene

må akseptere dette uten å behandle dem dårlig», sier Javeed. Det er også satt i gang norskkurs i Gujrat i Pakistan for ektefeller som skal bosette seg i Norge. Kursene i kvinneorganisasjonen i Norge er en fortsettelse av undervisningen i Gujrat. Men det er også et sosialt møtested for kvinnene i byen. Hver lørdag møtes kvinnene for å drikke te og prate sammen. Om sommeren arrangeres det to utflukter for voksne og barn til øyer utenfor byen. Alle barna sover i telt, med voksne menn som vakter. Kvinnene reiser hjem om kvelden. Denne organisasjonen har flere innovative trekk, som kurs for svigersønner og svigerdøtre i hvordan livet deres i Norge kan komme til å fortone seg, i tillegg til å være en organisasjon med tett kontakt til muslimske verdier. Organisasjonslokalene benyttes også som moske.

Dette er et eksempel på at norsk-pakistanske kvinneforeninger også kan ha en funksjon som det Schiller, Basch og Blanc betegner *cultural brokers* (1995:56). Forfatterne beskriver ulike etniske gruppers transnasjonale tilpasninger i USA, der sosiale programmer som har som mål å inkorporere immigranter i deres nye hjemland, ofte benytter organisasjoner som kulturelle mellommenn. De kan fungere som et mellomledd mellom etniske minoriteter og majoritetssamfunnet. Foreningene jeg beskriver er ikke tilknyttet sosiale programmer for integrering av nyankomne. Men de kan ha en integrerende funksjon ved at svigerdøtre og andre nyankomne fra Pakistan blir inkludert i foreningene og hva det innebærer av muligheter for tilpasning og deltakelse i det norske samfunn.

Kvinnefellesskap og samfunnsdeltakelse

De tre former for kvinnefellesskap: komiteer, grupper og organisasjoner representerer nettverk og ressurser som kan beskrives som sosial kapital. Kønnssegregerte fellesskap kan representere sosial kapital for kvinner. Bourdieu (1983) beskriver *sosial kapital* som et:

... aggregate of the actual or potential resources which are linked to possession of a durable network of more or less institutionalized relationships of mutual acquaintance and recognition or in other words, to membership in a group which provides each of its members with the backing of the collectivity-owned capital, a «credential» which entitles them to credit, in the various senses of the word. The relationships may exist only in the practical state, in material and/or symbolic exchanges which help to maintain them (1983:249).

Bourdieu's beskrivelse av sosial kapital er dekkende for hvilken betydning kjønnssegregerte fellesskap kan ha for kvinner. Norsk-pakistanske kvinner er som jeg har beskrevet i tidligere kapitler knyttet til sine familienettverk (biraderier) og sosiale nettverk i Norge med utgangspunkt i Pakistan på ulike måter. Disse nettverkene representerer et tilskudd til livet utenfor hjemmet.

Putnam (2000) lager et nyttig skille mellom to former for sosial kapital: *Bonding* og *bridging*¹⁴. *Bridging* sosial kapital beskriver han som kollektive ressurser på lokalt nivå. *Bonding* sosial kapital basert på ekskluderende solidariske bånd mellom «folk som oss», og de bevirker at folk – i dette tilfellet kvinner – får tilknytning til fellesskap i nærmiljøet. Det refererer til kooperative forbindelser mellom folk fra forskjellige områder av livet. Putnam (2000) skriver videre:

Some forms of social capital are, by choice or necessity, inward looking and tend to reinforce exclusive identities and homogeneous groups. Examples of bonding social capital include ethnic fraternal organizations, church-based women's reading groups, and fashionable country clubs. Other networks are outward looking and encompass people across diverse social cleavages. Examples of bridging social capital include the civil rights movement, many youth service groups, and ecumenical religious organization (2000:22).

Putnam skriver videre:

Bonding social capital is good for undergirding specific reciprocity and mobilizing solidarity. Dense networks in ethnic enclaves, for example, provide crucial social and psychological support for less fortunate members of the community, while furnishing start-up financing, markets, and reliable labor for local entrepreneurs. Bridging networks, by contrast, are better for linkage to external assets and for information diffusion» (2000:22).

Med referanse til Putnams beskrivelser kan komiteer og grupper beskrives som å representere *bonding* sosial kapital, mens kvinneorganisasjoner omfatter både *bonding* og *bridging* sosial kapital. De fungerer segregerende

¹⁴ Jeg har forsøkt å finne dekkende norske begreper for *bonding* og *bridging*, men de er vanskelige å oversette og jeg har derfor valgt å benytte Putnams engelske begreper.

ved at de forsterker norsk-pakistansk fellesskap og tilhørighet, men de strekker seg også utover mot det norske majoritetssamfunnet gjennom aktiviteter og informasjon.

Et eksempel på *bridging* nettverk er hentet fra en artikkel skrevet av Gerrard (1984). Hun beskriver hvordan et barnehageprosjekt som husmorlaget i en liten bygd i Finnmark satte i gang, gir fornyet liv til et lokallag som var i ferd med å miste medlemmer. Det var også få yngre medlemmer som deltok i husmorlaget. Vanligvis møttes medlemmene hjemme hos hverandre en gang i måneden. De slo av en prat over kaffekoppen og diskuterte konkrete saker. Deretter var det sang og utlodning. Barnehageprosjektet sikret det videre lagsarbeidet og fikk med flere yngre medlemmer (Gerrard 1984). Dette viser hvordan den utadrettet aktiviteten bidrar til fortsatt drift av husmorlaget og fellesskapet innad i gruppa forsterkes. Gerrard skriver at barnehageprosjektet har styrket både det lokale fellesskapet og fellesskapet mellom kvinnene.

Nilsen(1984) mener kvinneorganisasjoner som husmorlag, sanitetslag og misjonsforeninger er viktige møteplasser eller fora der kvinnene kan «spille ut verdier og standpunkt, og er sentrale når det gjeld identitetsskaping og fastsetting av vurderingsstandarder mellom kvinnene» (1984:233). Men sanitetslagene må være noe mer enn en møteplass – eksistensgrunnlaget for et lag eller en organisasjon er å løse oppgaver som ikke kan løses på andre plan. Det er særlig helse- og omsorgsoppgaver som er den særskilte aktivitetsoppgaven for sanitetslaget. De fungerer også som en kanal mellom storsamfunnet og lokalsamfunnet, og er en viktig enhet for problemløsninger i det lokale fellesskapet (1984). I de ovennevnte eksemplene ser vi hvordan aktivitetene eller oppgavene binder folk sammen til et fellesskap. Motivasjonen for å være sammen er knyttet til oppgaver i lokalsamfunnene. De er ikke grunnlagt på ideologi rundt kjønnssegregering. De representerer i større grad sosial kapital som er *bridging*, mens norsk-pakistanske kvinneforeninger hovedsakelig er *bonding*, der kjønn og etnisitet spiller sammen og forsterker fellesskapet.

Den politiske agenda for likestilling mellom kvinner og menn har vært del av kvinne- organisasjonene i mer enn 30 år i Norge. Og lenge før den nye bølgen av kvinnebevegelsen på 70-tallet har kvinner arbeidet i grupper for å styrke kompetanse og autonomi i forhold til et samfunn der menn har

dominert det offentlige rom. Disse gruppene finner vi også blant kvinner med innvandrerbakgrunn. Jeg har konsentrert meg om de mindre foreningene som ofte er knyttet til nærmiljøer og moskeer. De store landsomfattende politiske organisasjonene er et skritt videre i samfunnsdeltakelse og omfatter sosial kapital som kan beskrives som *bridging*.

Nyhagen Predelli (2003) har studert kvinners deltakelse i politiske organisasjoner. Hun har undersøkt ulike typer organisasjoner, der kvinner fra etniske minoriteter er målgruppe og drivkrefter bak organisasjonene. Nyhagen Predelli (2003:5) skriver at «minoritetskvinner er lite synlige i maktrelasjoner i samfunnet, og har bare oppnådd et begrenset antall formelle maktposisjoner». Hun ser frivillige organisasjoner som en mulig kanal som borgerne kan utøve innflytelse gjennom (2003:140). Dette har innvandrerkvinner tatt til etterretning allerede på 70-tallet. Blant politiske organisasjoner finner vi kvinneorganisasjonene som er etablert av og for kvinner fra mange minoritetsetniske grupper. Disse organisasjonene har også utadrettet målsetninger – likestilling for kvinner og etnisk tilhørighet. Et eksempel er Foreign Women's Group, som ble startet opp allerede i 1978, som er et resultat av at innvandringsstopp ble innført i 1975, og at kvinner med og uten barn da begynte å flytte til Norge for å gjenforenes med sine menn. Kvinnene i disse organisasjonene krevde å bli regnet som fullverdige medlemmer av den norske kvinnebevegelsen. Fakhra Salimi, en av pionerene for innvandrerkvinner rettigheter, sier i et intervju (1998:16) at «faktisk var nettopp dette et nøkkelpunkt i vårt arbeid, og er det enda i dag: at likestillingspolitikk må inkludere minoritets- så vel som kjønnspektiver». Her er det en uttalt målsetning om likestilling mellom minoritets- og majoritetskvinner og mellom menn og kvinner. Dette er politiske kvinneorganisasjoner som tilsvarer etniske norske kvinneorganisasjoner, men med fokus også på like rettigheter mellom minoritets- og majoritetskvinner. De representerer altså en sosial kapital som er *bridging*.

Kvinneforeninger og sosial mobilitet

Norsk-pakistanske kvinner som deltar i kvinneforeningene, synes å ha fått en tydeligere bevissthet omkring hvordan også disse kan bidra til tilhørighet og innflytelse for kvinner i det norske samfunnet. Dette vises gjennom aktivi-

teter og informasjon som kvinnene velger å inkludere i programmene til ulike foreninger. Eldre kvinner ønsker yngre kvinner som ledere, fordi de har bedre kunnskaper om samfunnet. Men motivasjonen for deltakelse kan være forskjellig. Noen kvinner ønsker kun et møtested, mens andre ønsker kunnskaper og erfaringer som bidrar til deltakelse i samfunnet utenom hjemmet og familien. Dermed kan kvinnegrupper og kvinneorganisasjon representere sosial kapital for kvinner som er både *bridging* og *bonding*. Komiteer representerer *bonding* sosial kapital, de er private og segregerte både i aktiviteter og nettverk.

Men kjønnssegregerte ideer og fellesskap eller sosial kapital kan transformeres til andre former for sosial kapital. I norsk-pakistanske kvinneorganisasjoner er som nevnt orienteringen mot majoritetssamfunnet hovedsakelig knyttet til informasjon om samfunnet, og kvinner får erfaring i organisering og drift av organisasjonen. Noen kvinneorganisasjoner mottar kommunal støtte forutsatt at de følger kriterier for organisering og drift. De må blant annet utarbeide statutter for organisasjonen, ha et styre med leder og søke om driftsmidler og prosjektmidler med dokumentasjon av hva de har tenkt å gjøre og budsjett for hvordan pengene skal brukes. Dette forutsetter at kvinnene lærer seg hvordan en organisasjon drives. En av kvinnene som ledet en kvinneorganisasjon, ble etter hvert nestleder i en større landsdekkende innvandrersorganisasjon. Hun utdannet seg til jurist, og i dag er hun ansatt i Landsorganisasjonen. Både de kontaktene hun fikk ved å lede kvinneorganisasjonen, og erfaringer og kunnskaper hun opparbeidet seg gjennom arbeidet i organisasjonen, har gitt henne muligheter for sosial mobilitet i samfunnet.

Sett fra et ståsted der målet er større og bredere kvinnedeltakelse i majoritetssamfunnet kan det diskuteres om *bonding* sosial kapital er et gode eller hemsko. Men sett fra kvinnes synspunkt synes det viktig å delta i denne type fellesskap, selv om det ikke nødvendigvis bidrar til deltakelse i majoritetssamfunnet. Forventninger til at kvinner skal oppholde seg i hjemmet, og at deres arbeid er i familien, med barn og eventuelle eldre svigerforeldre eller foreldre, gjør at fellesskap mellom kvinner kan virke som sosiale «pustehull» for mange. I en kvinnegruppe som enkelte kvinner i Drammen har tatt initiativ til sier en av dem: «Vi trenger ikke psykolog, for

vi har hverandre og kan snakke om alle problemene våre her.» Denne uttalelsen stemmer ikke helt med hva jeg har erfart. Kvinner snakker ikke om alt med hverandre i grupper, men de har et sosialt fellesskap som jeg opplever som tillitsfullt og empatisk. Men det er grenser for intimitet og betroelser som kan være til skade for familiers rykte.

Ideer og praksis for kjønnssegregering brakt med fra Pakistan er utgangspunkt for kontinuitet i kvinnefellesskapene i Norge. Ideologien bak fellesskapene er imidlertid i ferd med å endres til å bli mer lik den som ligger til grunn for etnisk norske kvinneorganisasjoner (kvinnebevegelsen i Norge). Skillet mellom to kulturelle modeller for kvinnefellesskap – med utgangspunkt i purdah-tradisjoner (fra Pakistan) og norsk kvinnebevegelse omformes og samordnes. Særlig pionergenerasjonens kvinner har transportert sin kulturelle bakgrunn til hjem, familie og nærmiljø i Norge, og mange synes i liten grad å ha behov for å delta i etnisk norske nettverk. I nærmiljøer der de bor er det ofte mange med pakistansk bakgrunn. Selv om foreningene fungerer som «syklubber» for noen, får kvinner samtidig inntak til informasjon og kunnskaper om temaer som angår norsk-pakistanske familieliv og det norske samfunn gjennom å delta. Dessuten kommer det stadig unge kvinner fra Pakistan til Norge som kan ha særlig nytte av kvinneforeninger.

Menn er som regel deltakere i arbeidsmarkedet, barn og unge er deltakere i norske utdanningsinstitusjoner. Familiens hverdagsliv leves i et «pakistansk rom». For mange kvinner kan det handle om å bli utestengt fra majoritetssamfunnet, og segregering blir derfor en uønsket konsekvens. Kvinnefellesskap er et foretrukket fellesskap som har sitt utspring i kjønnssegregering, men også i kvinnenes vilkår i Norge. Mange eldre snakker ikke norsk, de har vært hjemme med barn og har ikke utdanning fra Pakistan. De er opptatt av samhold i familie og biraderier, og uttrykker skepsis til nordmenn som bor alene, til skilsmisser og familieoppløsning i etnisk norske familier. Ulike kvinnefellesskap i hjemmene og nærmiljøene er sosiale bindeledd i hverdagslivet, og det bidrar til kvinners deltakelse utenfor hjem og familie.

Oppsummering

Lidén (2001) viser til en ambivalens i integreringsprosessen som både handler om å opprettholde gruppeidentitet og kulturelt særpreg og å delta i samfunnets felles institusjoner. Jeg har gitt uttrykk for at kvinneforeninger omfatter sosial kapital for kvinnene som både er *bridging* og *bonding*. De underbygger norsk-pakistansk identitet og tilhørighet, trygghet og trivsel, men kan forsterke tilhørighet i segregerte norsk-pakistanske fellesskap. Norsk-pakistanke kvinneforeninger fungerer som bidrag til samfunnsdeltakelse, men kan også fungere konserverende for kulturelle verdier og vaner. Kvinneforeningene fungerer både integrerende og segregerende. For etnisk norske kvinner kan kjønn være en barriere for deltakelse på enkelte samfunnsarenaer, mens for norsk-pakistanske kvinner dreier det seg om et dobbelt sett barrierer for samfunnsdeltakelse – både kjønn og etnisk tilhørighet. Det kan være vanskeligere for kvinner og menn med minoritetsetnisk bakgrunn å få tilgang til arbeidsmarkedet. Men holdninger i norsk-pakistanske miljøer til kvinners forpliktelser og oppgaver kan også skape barrierer for å delta i majoritetssamfunnet. Kvinneforeninger kan slik jeg ser det representere et skritt videre for deltakelse i det norske majoritetssamfunnet.

Kvinnefellesskapene er bærere av tradisjoner og vaner som støtter opp under familiesamhold og norsk-pakistanske fellesskap. Fellesskapene gir en sosial forankring og kulturell mening, noe som kan oppleves vanskelig for en del kvinner å oppnå i majoritetssamfunnet. Men det gis muligheter for å omforme sosial kapital i form av kvinnefellesskap med utgangspunkt i institusjonalisert kjønnssegregering og purdah-regler, altså fra sosial kapital knyttet til nettverk og ressurser i norsk-pakistanske fellesskap til nettverk og ressurser i det norske majoritetssamfunnet. Dette er muligheter norsk-pakistanske kvinner har for å utvide sine handlingsrom, og som kan være et bidrag til flere valgmuligheter for kvinners posisjonering i familien og samfunnet.

11 Avslutning: Tilhørighetens balanse

I denne avhandlingen har jeg tematisert kvinners hverdagsliv ved å gå inn i enkelte delfelt der kvinner er aktive deltakere. Jeg har konsentrert meg om det trivielle og alminnelige i norsk-pakistanske familier og kvinners liv som ofte er usynlig i det norske samfunn. Vi har møtt norsk-pakistanske kvinner som immigranter i bosettingsfasen og som etablerte familiemedlemmer i Norge. Jeg har beskrevet sosiale rom som sted, hjem og familie- og slektskapsnettverk og betydningen av transnasjonale tilknytninger. Videre har jeg gitt et utdypende bilde av tre kvinner, for deretter å beskrive noen kvinnefellesskap utenfor familien. I tillegg til et kvinneperspektiv på migrasjon- og tilpasningsprosesser har jeg sett på forholdet mellom generasjoner, og trukket frem enkelte relasjoner i familien som har særlig betydning. Forholdet mellom svigermødre og svigerdøtre har en særstilling, blant annet fordi virilokal bosetting er vanlig i pakistanske familier. Men svigerdøtre fra Pakistan er også viktig for kulturell og sosial kontinuitet mellom familier og slekt i Pakistan og Norge og til steder i Pakistan.

Kvinnene har noen felles ideer og praksiser som er stabile, men subjektive erfaringer og kunnskaper bidrar til variasjon i tilpasninger. Gjennom analytiske beskrivelser med fokus på kulturelle modeller, har jeg søkt å forstå hvordan dette kommer til uttrykk i familierelasjoner og kvinners hverdagsliv. Min interesse har vært intra-etniske forskjeller og hvordan livet innenfor det jeg har valgt å kalle usynlige murer fortoner seg. Gjennom beskrivelser av norsk-pakistanske kvinners tilpasninger og muligheter for valg av tilhørighet har jeg søkt å synliggjøre nyanser og mangfold i kvinners hverdagsliv. Hverdagslivet har jeg avgrenset til norsk-pakistanske rom som består av hjem, familie, nærmiljø og andre norsk-pakistanske fellesskap. Det er variasjon og endring i tilpasninger og tilhørighet for familier og kvinner i disse rommene jeg har interessert meg for.

Kvinner og tilpasninger

Kvinnene har ulike forutsetninger av å foreta valg for tilpasninger. Den mest markante forskjellen blant yngre kvinner er mellom dem som kommer fra Pakistan uten utdanning og dem som har vokst opp i Norge og fullført utdanning. Sistnevnte kvinner har andre muligheter for å delta i arbeidslivet, og har derved et bedre utgangspunkt for å argumentere for subjektive valg innenfor familien. Uansett bakgrunn fra Pakistan eller Norge viser statistikken at sysselsettingen er lav blant kvinner. Flere kvinner jeg har beskrevet benytter ikke sin utdanning, fordi menn og også svigerfamilier forventer at de skal bruke tiden sin i familien. Kvinner som kommer fra Pakistan for å gifte seg med menn som har vokst opp i Norge, kommer også til en svigerfamilie. De er økonomisk og sosialt avhengig av ektemannen og/eller svigerfamilien i hvert fall de første årene. Både svigerfamilien og ektemannen har derfor innflytelse på de muligheter og begrensninger som utgjør pakistanske kvinners valgalternativer både i familien og samfunnet forøvrig. Som jeg har vist er noen familier fleksible, mens andre er mer rigide i forhold til pakistanske kvinners posisjonering i familien. Men utdannede kvinner fra middelklassen i byer i Pakistan synes likevel å ha flere valgmuligheter i forhold til svigerfamiliens myndighet i Norge, enn kvinner uten utdanning som kommer fra landsbyer i Pakistan. En begrensning pakistanske kvinner har felles når de flytter til Norge er at de må lære norsk, og at de må kvalifisere seg til å delta i det norske samfunn.

Utdanning, arbeid og deltakelse i organisasjoner peker seg ut som vesentlige muligheter for inkorporering i samfunnet. For kvinner som mangler muligheter for å delta i arbeidslivet enten fordi de ikke har utdanning eller også på grunn av høye terskler i arbeidsmarkedet, kan deltakelse i organisasjoner være et skritt ut i samfunnet. Jeg har beskrevet hvordan kvinneforeninger bidrar med informasjon og kunnskaper som kan motivere og aktivere kvinner. Kjønnsegregering og kvinnefellesskap er grunnlaget for møtene, men både eldre og yngre kvinner er interessert i «folkeopplysning». Kvinner med utdanning synes mer motivert for samfunnskunnskaper enn eldre kvinner uten utdanning. Det alle kvinnene jeg har hatt kontakt med har felles er at de søker seg til kvinneforeninger, der alle kvinnene har samme språklige og kulturelle bakgrunn, det vil si pakistansk. Tilsvarende gjelder for

uformelle fellesskap; norsk-pakistanske kvinner og familier søker hverandre. Dette bidrar til å opprettholde de usynlige murene rundt norsk-pakistanske fellesskap.

Men innenfor disse fellesskapene finner vi forskjeller på kvinners muligheter og valg av tilpasninger og tilhørighet. Moore (2003) diskuterer kjønnsperspektiver i sin bok *Feminisme and Anthropology*. Hun beskriver et historisk og faglig skille mellom *anthropology of women* og *feminist anthropology*. Det førstnevnte perspektivet fokuserte på universelle forklaringer på kvinners underordning (2003:191). Det andre perspektivet anerkjenner at «women are all women together» (2003:192), men vektlegger samtidig at det er store forskjeller mellom kvinner enten de er basert på klasse, rase, kultur eller historie. Et underordningsperspektiv på norsk-pakistanske kvinner ville kunne opprettholde stereotypien om *den undertrykte muslimske kvinnen*, og usynliggjøre ulike tanker, meninger og tilpasninger kvinner har. Kvinners subjektive erfaringer og kunnskaper, eller ulike kulturelle modeller for hverdagsliv, ville vært vanskeligere å få øye på.

Kvinnene har ulike tilpasninger, men kjønnssegregering og etnisk segregering fremstår som vesentlige trekk ved fellesskapene. Behov, valg og begrensninger som bidrar til segregerte tilpasninger utelukker ikke ønsket om tilhørighet også i majoritetsetniske fellesskap. En segregert tilhørighet kan være selvvalgt for kvinner, men det kan også handle om utestengning fra majoritetssamfunnet. Her kan det være ulike ønsker og behov mellom familier, generasjoner og individer.

Kvinner jeg har hatt kontakt med er reflekterte og utvider og skaper valgmuligheter i sine hverdagsliv. Moore (1994) skriver:

The notion of the subject as the site of multiple and potentially contradictory subjectivities is a very useful one. If subjectivity is seen as singular, fixed and coherent, it becomes very difficult to explain how it is that individuals constitute their sense of self – their self-representations as subjects – through several often mutually contradictory subject positions, rather than through one singular subject position (1994:55).

Norsk-pakistanske kvinner må kunne beherske ulike subjektposisjoner, dersom de ønsker tilhørighet både i egne etniske fellesskap og på ulike

arenaer i majoritetssamfunnet. Et tema er hvilke muligheter kvinner har for subjektive valg, dersom de ønsker tilhørighet i familien og i norsk-pakistanske fellesskap. Noen valg blir, som jeg har vist, ikke akseptert innenfor norsk-pakistanske fellesskap. Jeg har beskrevet et ektepar der kvinnen har norsk-pakistansk bakgrunn og mannen etnisk norsk bakgrunn, og deres kamp for anerkjennelse i hennes familie. Men også hun mestrer å balansere motsetningsfylte subjektposisjoner. Hun fører en kontinuerlig kamp for fortsatt tilhørighet i sin familie.

Kulturelle modeller og bytterelasjoner

Jeg har latt meg inspirere av Blochs (1998) begrep om mentale modeller for sosial organisasjon til å lete etter kulturelle modeller med motiverende kraft for folks tilpasninger. Jeg har videre gjort bruk av et analytisk skille mellom «dominant skjema» (*foundational schema*) og kulturelle modeller som «institusjonaliserte modeller» og «personlige modeller». Modeller som er unike for individer (det som tilsvare Shores (1996) personlige modeller) er basert på idiosynkratiske eller subjektive erfaringer, mens det som folk har av felles erfaringer beskrives av Shore som institusjonaliserte eller konvensjonelle modeller. Institusjonaliserte modeller og personlige modeller utgjør et dialektisk samspill som skaper endringspotensiale. Shore skriver at kulturelle eller mentale modeller er delvis hukommelse og delvis oppfinnelse. Kombinasjoner av hukommelse, nye erfaringer og det Shore betegner som delvis oppfinnelse, ligger til grunn for de variasjonene i tilpasninger vi finner blant kvinner og familier. Jeg har videre hatt nytte av Strauss og Quinns (1994) begreper sentrifugale og sentripetale tendenser. Det er særlig nyttige begreper når vi skal søke å avklare hva som er stabilt og hva som endres i en kontekst for migrasjon og transmigrasjon.

Jeg har prøvd å konstruere et felt gjennom å sette sammen delfelt, og deltatt sammen med kvinner i de ulike delfeltene som også omfatter opphold i Pakistan. Jeg har kalt denne form for feltarbeid for multi-dimensjonalt feltarbeid. Dette kan også ses i sammenheng med det Strauss og Quinn beskriver som *tematisering*. Det vil si at jeg har vært sensitiv for temaer som gjentar seg i delfeltene. Temaer som familiesamhold, kvinnefellesskap og kjønnssegregering er vesentlige i hverdagslivet, men det er ulike måter å

konstruere fellesskapene. Som dette studiet viser, er det mangfold av tilpassinger som preger livet i familiene, og tålegrensen for subjektive valg varierer mellom familier. Tette sosiale miljøer gir trygghet, men medfører også sosial kontroll. Særlig for eldre mennesker er norsk-pakistanske nærmiljøer viktig, fordi de der kan snakke punjabi og oppleve et gjenkjennelig hverdagsliv.

Kulturelle modeller har motiverende kraft, skriver D'Andrade (1992). Behovet for tilhørighet i ulike fellesskap ser jeg som den motiverende kraften for å imøtekomme forpliktelser. Å oppnå anerkjennelse fra andre i norsk-pakistansk familie- og slektskapsnettverk er av betydning, særlig når folk også kan risikere å bli marginalisert i majoritetssamfunnet. Valget kan komme til å stå mellom tilhørighet/inkludering og utestenging/isolasjon fra familiesamhold og fellesskap, alt etter hvordan folk følger opp forpliktelsene i sine familier og norsk-pakistanske nettverk, også transnasjonalt.

Taylor (1994) skiller mellom to former for anerkjennelse: Den ene beskriver han som genuin respekt og den andre som nedlatende paternalisme, og han skriver:

The thesis is that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others, and so a person or group of people can suffer real damage, real distortion, if the people or society around them mirror back to them a confining or demeaning or contemptible picture of themselves (1994:25).

Anerkjennelse eller mangel på anerkjennelse kan komme til uttrykk både innenfor fellesskapet og utenfra i majoritetssamfunnet.

En intensjon i dette studiet har vært å synliggjøre grensene for hva som bidrar til inkludering og ekskludering i ulike former for fellesskap. Taylors begreper er beskrivende for uttalte forskjeller som kommer til uttrykk mellom familier som utviser fleksibilitet overfor familieforpliktelser og de som er mer rigide i forhold til familietradisjoner. Eksempel på dette er fedrene som viser respekt for døtre og svigerdøtre og finner løsninger som endrer institusjonaliserte modeller for ekteskap, flergenerasjonshushold og omsorgsforpliktelser. Det Taylor kaller «nedlatende paternalisme» kan for eksempel kvinner og menn oppleve når de ikke oppfyller forventede familieroller. Et tilsvarende skille kan knyttes til gruppenivå. Kvinner og familier ønsker anerkjennelse fra majoritetsbefolkningen for sin norsk-pakistanske bakgrunn. En nedlatende

holdning kommer til uttrykk gjennom omtale av blant annet «musliske kvinner» og forventninger til at kvinner med norsk-pakistansk bakgrunn bør bli «moderne selvstendige kvinner». I denne avhandlingen har jeg søkt å gi et komplekst bilde av kvinnene og familiene som gjør det vanskelig å definere dem som en homogen gruppe. De fremstår heller som aktører som flytter grenser og endrer konvensjonelle modeller for tilpasninger og tilhørighet. Som eksempler i avhandlingen viser, kan familie- og slektskapsnettverkene fungere som «kollektive forsikringer» både økonomisk og sosialt.

Samhold og fellesskap

Det bor bortimot 30 000 personer med norsk-pakistansk bakgrunn i Norge, men når jeg deltar i familier og andre fellesskap, opplever jeg ofte at «noen kjenner noen», slik at miljøene virker som et sammenhengende fellesskap uansett hvor folk kommer fra i Pakistan. Dette kan ha sammenheng med at mange kommer fra samme område i Punjab. Jeg har beskrevet enkelte metodiske problemer som har sammenheng med hvor gjennomiktig jeg opplever at både transnasjonale og norsk-pakistanske nettverk i Norge er. Jeg har derfor ikke forholdt meg til et bestemt nærmiljø, men gjort et multi-dimensjonalt feltarbeid. Med utgangspunkt i delfeltene har jeg søkt å beskrive og forklare hva som konstituerer grenser for fellesskap og hvilken betydning familie- og slektskapsnettverk har for folk med norsk-pakistansk bakgrunn. Jeg har beskrevet hvordan norsk-pakistanske familier og fellesskap strekker seg over landegrenser, og hvilken kulturell og sosial mening dette har for kvinnene og familiene. Det er særlig generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten som peker seg ut som to viktige kulturelle modeller, der forventninger, forpliktelser og anerkjennelse er viktige komponenter. Et hovedtema i avhandlingen er hvordan ideer om et godt liv er knyttet til forestillinger om samhold i familie- og slektskapsnettverk og norsk-pakistanske fellesskap i det jeg kaller norsk-pakistansk *ethnoscape*. Pionergenerasjonens kvinner hadde magrere kår for å etablere fellesskap, noe avhengig av om de kom fra landsbyer eller byer i Pakistan, enn dagens svigerdøtre og sviger-sønner som kommer til norsk-pakistanske steder og hjem. Hjemmene bærer preg av «pakistansk» livsstil; klær, lukter, matvaner og ritualer er noen felles trekk. Religiøse bilder og familiebilder symboliserer at islam og familien er

det sentrale. Pakistanske TV-kanaler, internett og bedre muligheter for hjemreiser gjør det mulig å bevege seg både fysisk og mentalt innenfor pakistanske rom.

Bak de usynlige murene som omgir hjem og familier med norsk-pakistansk bakgrunn fortsetter folk å dele ideen om at familiesamhold er altomfattende, mens elementer i kulturelle modeller for blant annet kjønns-segregering er endret. Noen kvinner bruker hijab, og de fleste fortsetter å bruke dupatta. Noen dekker til håret i nærheten av fremmede menn, mens andre lar være å dekke håret med fremmede menn til stede (jf. feiring av pakistansk nasjonaldag). En ny utvikling i familier er svigersønner som kommer fra Pakistan og som bosetter seg sammen med sin kones familie. Dette er uvanlig i Pakistan, og det påvirker mansrollen. Vi ser en utvikling av bosettingsmønstre for flergenerasjonsfamilier, der det nå er vanlig med både virilokale, uxorilokale og neolokale bosettinger. Her inkorporeres nye elementer i institusjonaliserte modeller for hvem som vanligvis bor sammen i flergenerasjonshushold. Praksis endres og dermed også kulturelle modeller for familiesamhold. Men ideen om familiesamhold og praksisfellesskap, som omfatter flere generasjoner under samme tak, opprettholdes.

Norsk-pakistanske fellesskap kan beskrives med Baumanns (2000) begrep som *etiske fellesskap*. Han skiller mellom *etiske* og *estetiske fellesskap*. Baumann beskriver estetiske fellesskap som «'knagg-fellesskap' – fellesskap som oppstår i henhold til begivenheter og interesser, der et stort antall enkeltindivider midlertidig kan henge fra seg bekymringer og anliggender som de kjemper med hver for seg» (2000:111). Som eksempel på estetiske fellesskap nevner Bauman fellesskap som oppstår omkring en «festlig begivenhet, enten det er en engangsforeteelse eller en tilbakevendende fest – en popfestival, en fotballkamp eller en fasjonabel og sterkt omtalt kunstutstilling med stor tilstrømning» (2000:110).

Dette står i motsetning til hva Bauman (2000) beskriver som *etiske fellesskap*, med ansvarsbånd som omfatter langsiktige forpliktelser mellom medlemmene. Mens estetiske fellesskap har kort levetid og aldri er egentlig bindende, er *etiske fellesskap* basert på en type «broderlig deling» som understreker folks rett til «kollektiv forsikring mot de feiltrinn og ulykker som er uunngåelige risikofaktorer i individers liv» (2000:112). *Etiske fellesskap*, slik

Bauman definerer dem, samsvarer med fellesskapene som vi finner blant folk med norsk-pakistansk bakgrunn. Fellesskapene kan være basert på tilhørighet i kaster, biraderi, familie og konsekvenser av kjønnssegregering. De er varige nettverk og representerer støtte og sosial kontakt, som kan være vanskelig å oppnå utenfor fellesskapene. Det er en form for forsikring i et samfunn der det kan oppleves som uttrykt å være muslim og innvandrer.

Transnasjonal tilhørighet

Jeg har i innledningskapitlet nevnt to retninger som særlig gjør seg gjeldende i tilnærminger til studiet av migrasjon og transnasjonale tilpasninger. Olwig beskriver de to retningene som «different narratives – one of assimilation, or integration, and one of resistance» (2007:272). Narrativen om assimilasjon og integrasjon omhandler migranter som forlater sitt eget land for å få et bedre liv i et annet land. Denne narrativen betrakter integrering i det nye landet som den eneste løsningen for en levelig fremtid for migranter. Den andre narrativen om motstand har utgangspunkt i migranternes ønske om å unngå hjemlandets mangeårige undertrykking fra kolonialisme og nykolonialisme, og gjennom transnasjonal tilpasning søker de å unngå ulike former for undertrykking i mottakerlandet. De opprettholder og forsterker den transnasjonale kontakten med opprinnelseslandet, og samtidig drar de fordel av muligheter i det nye landet. Olwig gir uttrykk for at dette er en forenkling av den kompleksitet som omfatter migrasjon og transnasjonale tilpasninger, og hun skriver videre:

However, the people who depart for various destinations are not just immigrants who become part of the historical narrative of the receiving society, whether as new citizens eager to become integrated into the society or as the more recalcitrant residents who resist such integration. They are also individuals with their own personal histories of movement and emplacement (2007:277).

Det er individuelle narrativer som Olwig vektlegger, når hun følger familienettverk fra Karibien til USA og Europa.

Denne todelingen samsvarer heller ikke helt med hva jeg har erfart i norsk-pakistanske familier, og særlig ikke sett fra kvinners ståsteder. Min

erfaring fra møter med norsk-pakistanske kvinner og deres familiers transnasjonale og translokale tilknytninger synes å handle mer om forpliktelser og sikkerhet enn motvekt mot assimilasjon og inkorporering eller motstand mot undertrykking i det norske majoritetssamfunnet, selv om det også kan være elementer av dette i behovet for transnasjonale tilknytninger. Det synes å gi folk flere valgmuligheter eller flere bein å stå på i en virkelighet som oppleves sosialt og kulturelt utrygg. Transnasjonal tilpasning omfatter både mental, kulturell, religiøs og geografisk tilknytning. Denne tilpasningen er viktig av flere grunner. Kontakten til hjemlandet er bakteppe for hvordan folk innretter seg i det norske samfunn, det er et sikkerhetsnett for familie-medlemmer både i Pakistan og Norge. Folk med pakistansk bakgrunn i Norge har ofte ansvar for eldre i familien i Pakistan. Enten sender de penger, de reiser for å besøke dem, eller de reiser for å pleie dem ved sykdom. De fleste med pakistansk bakgrunn som dør i Norge, blir begravet på sine hjemsteder i Pakistan. Noen familier flytter tilbake til Pakistan fordi de ønsker at deres barn skal gå på skoler der. Ekteskap mellom personer i Pakistan og Norge bidrar til en ytterligere forsterkning av transnasjonal kontakt.

Flere jeg har snakket med, nevner hendelsen i New York 11. september 2001, og den negative fokuseringen på muslimer etter det faktum at muslimer sto bak denne terroraksjonen mot World Trade Center. De negative reaksjonene som muslimer møter har gjort folk usikre på hvor de vil høre til i fremtiden. Dette kan være en ytterlig årsak til at kontakten til hjemlandet vektlegges. Det blir dermed kanskje enda viktigere å fastholde generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten, som befester tilhørighet i familien og til hjemlandet. I en notis i Dagbladet (27.07.05) kan vi lese at etter terrorangrepene i New York og London har muslimer fått det vanskeligere, og rundt 500 000 muslimer i Storbritannia vurderer å reise tilbake til sine hjemland.¹⁵ Kontakten med hjemlandet kan derved få forsterket betydning.

¹⁵ Dette tallet er basert på en meningsmåling (ICM) gjort for Guardian rett etter terrorangrepene i London 7.juli 2005, og kan derfor bære preg av sterke følelser omkring denne hendelsen. Selv om tallet nok ville vært et annet dersom meningsmålingen ble gjennomført på et mindre følelsesladet tidspunkt, sier det likevel noe om tendenser som gjør seg gjeldende blant muslimer; frykten for anti-muslimske angrep.

Kvinner i sosial og kulturell bevegelse

Jeg har beskrevet hvordan variasjon og endring kommer til uttrykk i kvinners og familiers hverdagsliv, der noen endringer er tydeligere enn andre. Jeg har presentert kvinners ulike tilpasninger som synliggjør hvilke muligheter og begrensninger som ligger i kvinners valg. Samholdet og fellesskapets kulturelle mening konstrueres i skjæringspunktet mellom forpliktelser knyttet til fellesskapet og subjektive valg, eller mellom institusjonaliserte og personlige modeller.

Kvinner kan være mest sårbare for utestenging fra norsk-pakistanske fellesskap, dersom de ikke har utdanning og tilgang til arbeidsmarkedet. De risikerer mer ved ikke å tilpasse seg fellesskapets forventninger, særlig de som kommer fra Pakistan. Pakistanske svigerdøtres oppportunitetssituasjon er derfor annerledes enn for norsk-pakistanske kvinner som er vokst opp i Norge, som snakker norsk og har bedre kunnskaper om det norske samfunnet. «Svigerdøtre fra Pakistan» blir avhengige av sin svigerfamilie eller sin ektemann de tre første årene for å kunne oppholde seg i Norge. Dersom det oppstår konflikter og skilsmisse, kan de sendes ut av landet hvis de har bodd i Norge i mindre enn tre år. Tilsvarende gjelder også for «svigersønner fra Pakistan». Språkvansker og høye terskler i arbeidsmarkedet for personer med innvandrerbakgrunn gjør dem sårbare i forhold til svigerfamiliens fortrinn, som følge av at den er etablert i Norge.

I norsk-pakistanske nettverk jeg har hatt tilgang til, har flere «døtre fra Norge» skilt seg og etablert egne hushold for seg og sine barn. En slik løsning er fortsatt uvanlig i Pakistan, men er altså mulig i Norge for kvinner som har egne økonomiske midler eller med bidrag fra velferdstjenester. Dette er et tilskudd til den variasjonen i tilpasninger som nå utvikler seg. Kaste-tilhørighet kan tenkes å bli mindre viktig i fremtiden etter hvert som unge mennesker ikke aksepterer felles kastetilhørighet som utgangspunkt for valg av ektefeller. Kastebakgrunn kan komme til å konkurrere med utdanning og klasse som utgangspunkt for vurdering av bakgrunn når ektefeller skal velges, enten de kommer fra Norge eller Pakistan. Dette kan true både migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten. Samtidig kan det gi bedre valgmuligheter for unge mennesker til å velge ektefeller både fra Pakistan og Norge.

Kvinnene jeg har hatt kontakt med balanserer mellom sine erfaringer og kunnskaper ervervet i familien og det norske samfunn, og også fra kontakten med Pakistan. Jeg har forsøkt å løse opp dikotomiseringen mellom «moderne» og «tradisjonelle» muslimske kvinner som ofte blir sett i relasjon til «vestlige selvstendige kvinner» og «muslimske passive og undertrykte kvinner», og beskrevet kvinners mangfoldige tilpasninger og nyanserte meninger. Det er variasjoner i relasjoner og praksiser som preger kvinners hverdagsliv, der både «integrering» og segregerte fellesskap synes å være et ønske blant kvinnene. Det «pakistanske» livet bak de usynlige murene synes å ha stor betydning for kvinnenens trivsel. En verdig alderdom og et godt liv for særlig eldre kvinner omfatter den kulturelle kontinuiteten som familie-samholdet og kvinnefellesskapene representerer både i Norge og transnasjonalt, men med de endringer og variasjoner som dette forutsetter. Hvordan den yngste generasjonen vil forholde seg til familiens forventninger til familietradisjoner og transnasjonale nettverk i fremtiden, gjenstår å vite noe om.

Som analytiske begreper har jeg benyttet generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten og vist hvordan de henger sammen og hvilken betydning de har for kontakten til hjemlandet. Hvilke konsekvenser det får når migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten endres, og hvilke endringer som får konsekvenser for kontraktene, er et åpent spørsmål. Folks bekymring for hva som skjer med forpliktelser i forhold til familie-medlemmer i hjemlandet, er berettiget. En eldre kvinne forteller at hun nå hører om flere unge mennesker som ikke vil sende penger til sine familie-medlemmer i Pakistan. Yngre mennesker vil bruke pengene sine i Norge, og mange velger å bo uten sine foreldre. Når hjemstedene i Pakistan blir definert som feriesteder, og økonomisk støtte fra migranter i andre land uteblir, når omsorg for eldre ikke følges opp slik familietradisjoner tilsier, når fremtidig ekteskap foregår mellom folk som bor i Norge, og brylluper i Pakistan ikke lenger er samlingspunkt for transnasjonale familierelasjoner, kan familiesamholdet på tvers av geografiske grenser være truet. Migrasjonskontrakten og generasjonskontrakten kan komme under press i fremtiden. For noen kan dette være en styrke, de ønsker en tettere tilknytning til majoritetssamfunnet.

For andre kan det oppleves som en trussel; de mister muligheter som gir dem flere valg.

Bauman skriver:

(..) ingen samling av mennesker oppleves som et «fellesskap» med mindre det er «tett sammensveiset» gjennom medlemmenes felles livshistorier over en lang historisk periode og en enda lengre forventet livstid av hyppig og intens samhandling. Det er slik erfaring som savnes i dag (..)(2000:84).

Denne form for fellesskap som Bauman etterlyser, finner vi i norsk-pakistanske nettverk. Det pågår mange endringer i norsk-pakistanske familier. Det er konflikter og utbrytere fra fellesskapet, og kontakter med familien i Pakistan svekkes eller brytes. Men vi ser at folk fortsatt bruker tid og krefter på å holde den transnasjonale familien samlet. Kontakten med hjemsteder og biraderier i Pakistan og andre land opprettholdes, og forsterkes heller enn svekkes på grunn av bedre økonomiske muligheter og bedre kommunikasjonsmuligheter. Flergenerasjonsfamilier flytter sammen under samme tak, og kvinnefellesskapene er rekrutteringsgrunnlag for etablering av kvinneforeninger. Kjønnsegregering opprettholdes men endres, og er utgangspunkt for ulike kvinnefellesskap. Familie, biraderi og kaste representerer overlappende fellesskap i tillegg til kvinnefellesskapene. Som jeg har vist, er det variasjon i hvilken vekt kastetilhørighet tillegges, men i ekteskapsinngåelser fortsetter det å ha betydning. Preferanser for ekteskap innen kaster og biraderier er en av årsakene til at unge mennesker med norsk-pakistansk bakgrunn fortsetter å gifte seg med personer fra Pakistan. Sosiale nettverk og tillit med utgangspunkt i biraderier og nærmiljøer representerer sosial kapital, både *bridging* og *bonding* (jf.kapittel 10), som kvinner kan dra nytte av på ulike felt. Sosiale sammenkomster, samfunnsinformasjon, religiøse diskusjoner, erfaring fra organisering av foreninger og pengesparing er noen av de aktivitetene som kvinner nyttiggjør seg.

Dilemmaer som kvinnene opplever, slik jeg tolker det, handler om hvordan de kan foreta subjektive valg som strider mot institusjonaliserte modeller for fellesskap, samtidig som de fortsetter å være medlemmer av familie- og slektskapsnettverk. Dette fordrer kunnskaper og erfaringer om grenser for forpliktelser og anerkjennelse, og fleksibilitet både i norsk-

pakistanske familier og i det norske samfunn. Kvinnene ønsker å kunne velge tilhørighet i ulike fellesskap, det vi kan kalle situert tilhørighet. Verken familiesamhold, kvinnefellesskap eller andre norsk-pakistanske fellesskap synes å være i oppløsning, men som jeg har vist i denne avhandlingen - de endres og variasjonsbredden øker.

Vi kan rette blikket mot England for å se noen fremtidige tendenser i sammenheng med etniske fellesskap og endring av tilhørighet. Mange emigranter kom fra Pakistan til England på 50-tallet, og ligger dermed en generasjon foran Norge. Werbner (2002) bekrefter tilhørighet til asiatiske fellesskap også for unge mennesker idag, når hun skriver:

(...), a *diasporic* focus highlights the investments young Asians make as future adults in enduring, longterm relations of sociality (marriage, family, community), through which they define their subjectivities as moral individuals. It is these relations to which they turn for nurture, comfort and joyous celebrations, and it is against these, (...), that they define their youthful struggles for autonomy. The price of belonging, however, is exacted in social conformity, a subjection to the ethical norms and restrictions of close-knit networks (2002:272).

Denne uttalelsen tyder på at unge som vokser opp i dag også trekker inn mot et «pakistansk» fellesskap. Dette samsvarer med hva jeg har erfart og søkt å beskrive og analysere i denne avhandlingen: Familiesamholdet og norsk-pakistanske fellesskap er fortsatt tette. Men innenfor fellesskapene finner vi endringer og variasjoner blant kvinner og familier. Werbner legger til: «Against this subjection, cities open up spaces for cultural experimentation and identity switching. They mediate worlds of work and leisure, of privacy and publicity» (2002:173). Storbyene konstituerer åpninger for «new ethical imaginings and performances of what «community» or «culture» might mean in the future» (2002:273).

Dette gir assosiasjoner til utviklingen i Norge. Mange med norsk-pakistansk bakgrunn deltar og markerer seg på ulike arenaer i samfunnet, men fortsetter å trekke seg tilbake til norsk-pakistanske rom.

Referanser

- Aftenposten 19.09.2003: 3000 hentet til ekteskap i Norge. (Gunnar Magnus).
- Aftenposten 20.12.2005: Muslimer ringer julen inn. (Trine Andreassen).
- Aftenposten 27.12.2005: Fly forbannet på billett-prisen.
- Ahmed, A.S. & Donnan, H.(1994): Islam in the age of postmodernity. I Ahmed, A.S. & Donnan, H. (eds.): Islam, Globalization and Postmodernity. Routledge. London.
- Akiyama, H., Antonucci, T.C. & Campbell, R. (1997): Exchange and Reciprocity among two Generations of Japanese and American Women. I Sokolovsky, J. (red.): The Cultural Context of Aging. Bergin & Garvey Publishers. New York
- Alavi, H.(1991): Pakistani Women in a Changing Society. I Donnan, H. & Werbner, P. (red.): Economy and Culture in Pakistan. Migrants and Cities in a Muslim Society. Macmillan Academic.London.
- Anderson,M.J. (2002): Tilhørighetens mange former. Unge muslimer i Norge. Unipax. Oslo.
- Appadurai, A.(1991): Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology. I Fox, Richard G. (red.): Recapturing Anthropology. Working in the Present. School of American Research Press. Santa Fe. New Mexico.
- Appadurai, A.(1996): Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization. University of Minnesota Press. Minneapolis.
- Ardener, S. & Burman, S. (ed.)(1995): The importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women. Berg. Oxford.
- Atekst. Retriever-info.com 2006 www.retriever-info.com/services/archives.html.
- Ballard, R. (2001): The Impact of Kinship on the Economic Dynamics of Transnational Networks: Differential trajectories of adaptation amongst Mirpuris, Jullunduris and Sylhetis. Centre for Applied South Asian Studies. University of Manchester. <http://www.casas.org.uk>.
- Barne- og likestillingsdepartementet (2007): Samarbeid med kvinneorganisasjoner i Pakistan. Personlig samtale med Vigdis Bryhn, Barne- og likestillingsdepartementet.
- Bauman, Z. (2000): Savnet fellesskap. Cappelen Akademiske Forlag. Oslo.
- Bhachu, P. (1993): Identities constructed and reconstructed. I Buijs, G. (red.): Migrant Women. Crossing Boundaries and Changing Identities. Berg. Oxford

- Bloch, M.E.F. (1998): *How we think they think. Anthropological Approaches to Cognition, Memories and Literacy.* Westview Press. Oxford.
- Borchgrevink, T. (1999): *Multikulturalisme: tribalisme – bløff – kompromiss? Debatter om det flerkulturelle samfunnet.* Rapport 99:3. Institutt for samfunnsforskning. Oslo.
- Bourdieu, P. (1977): *Outline of a theory of practice.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Bourdieu, P. (1983): *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital in Soziale Ungleichheiten.* (oversatt av Richard Nice). *Soziale Welt, Sonderheft 2.* Goettingen.
- Bourdieu, P.(1998): *Practical Reason. On the Theory of Action.* Polity Press. Cambridge.
- Bredal, A.(2004): «Vi er jo en familie» Arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiatere. Doktoravhandling. Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi. Universitetet i Oslo.
- Bretell, C.(2003): *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity, and Identity.* AltaMira Press. Walnut Creek. Ca.
- Brochmann, G. (2006): *Hva er innvandring.* Universitetsforlaget. Oslo.
- Bryceson, D. & Vuorela, U.(red) (2002): *The Transnational Family. New European Frontiers and Global Networks.* Berg. Oxford.
- Carling, F. (2004): *Innvandrere prioriterer å sende penger til familien.* Samfunnsspeilet nr. 6, 2004. Statistisk sentralbyrå.
- Carsten, J. (2000): *Introduction.* I Carstens, J. (red.): *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship.* Cambridge University Press. Cambridge.
- Castles, S. (1999): *The Age of Migration.* MacMillan Press. London
- Charsley, K. (2005): *Unhappy Husbands: Masculinity and Migration in Transnational Pakistani Marriages.* *Journal of Royal Anthropological Institute* 11, 85-105.
- Charsley, K. (2006): *Risk and Ritual: The Protection of British Pakistani Women in Transnational Marriage.* *Journal of Ethnic and Migration Studies.* Vol. 32, No.7, September 2006.
- Cowgill, D.O. og Holmes, L.D. (red.) (1972): *Aging and modernization.* Appleton-Century-Crofts. New York.

- D'Andrade, R. (1992): Schemas and motivation. I D'Andrade, R. & Strauss, C. (red.): Human motives and cultural models. Cambridge University, Cambridge.
- D'Andrade, R. og Strauss, C. (red.) (1992): Human motives and cultural models. Cambridge University Press. New York.
- D'Andrade, R. (1995): The Development of Cognitive Anthropology. Cambridge University Press. Cambridge.
- Dagbladet 27.07.05: 500.000 muslimer vurderer å dra. Artikkel.
- Danielsen, K. (1994): I vår tid. En analyse av generasjonsbegrepet. NGI-rapport 3/1994. Norsk Gerontologisk Institutt. Oslo.
- Danielsen, K. (2003): Med kostskole i bagasjen. Migrasjon og sosial mobilitet. I Fuglerud, Ø. (red.): Andre bilder av «de andre». Pax Forlag A/S. Oslo.
- Danielsen, K., Moen, B. & Helset, A. (2004): Transnasjonale og nasjonale eldrelev. En studie av stedet og hjemmets betydning i eldre år. I Fuglerud, Ø. (red.): Andre bilder av «de andre». Pax Forlag A/S. Oslo.
- Das, V. (1993/1998): Masks and Faces. I Uberoi, P. (red.): Family, Kinship and Marriage in India. Oxford University Press, Oxford.
- Daugstad, G. (2006): Hvem gifter innvandrere i Norge seg med? Ekteskapsmønstre i innvandrerbefolkningen, Statistisk sentralbyrå per 10.10.2006.
- Donnan, H.(1997): Family and Household in Pakistan. I Donnan, H. & Selier, F. (red.): Family and Gender in Pakistan. Domestic Organization in a Muslim Society. Hindustan Publishing Corp. New Delhi.
- Donnan, H. (1997): Return Migration and Female-Headed Households in Rural Punjab. I Donnan, H. & Selier, F. (red.): Family and Gender in Pakistan. Domestic Organization in a Muslim Society. Hindustan Publishing Corp. New Delhi.
- Douglas, M. (1991): The Idea of Home: A Kind of Space. Social Research, Vol.58, No.1 (Spring 1991).
- Døving, A. (2005): Norsk-pakistanske begravelseritualer – en migrasjonshistorie. Doktoravhandling. Det historisk-filosofiske fakultet. Universitetet i Oslo.
- Daatland, S.O. & Herlofson, K. (2005): Familiens rolle i morgendagens omsorg. I Slagsvold, B. & Solem, P.E. (red.): Morgendagens eldre. En sammenligning av verdier, holdninger og atferd blant dagens middelaldrende og eldre. NOVA-rapport 11/05.
- Daatland, S.O. & Lowenstein, A. (2005): Intergenerational solidarity and the family – welfare state balance. European Journal of Aging (2005) 2: 174-182. Springer Verlag.

- Eriksen, T.H. (2003): Introduction. I Hylland-Eriksen, G.T. (ed.): Globalisation. Studies in Anthropology. Pluto Press, London.
- Ewing, K.P. (1997): Arguing Sainthood. Modernity, Psychoanalysis, and Islam. Duke University Press. Durham. USA.
- Fessler, D. (2002): Windfall and socially distributed willpower: the psychocultural dynamics of rotating savings and credit associations in Bengkulu village. Ethos. Vol. 30, no.1-2, p.25-48.
- Fischer, M.D. (1991): Marriage and Power: Tradition and Transition in an Urban Punjabi Community. I Donnan, H. & Werbner, P. (red.): Economy and Culture in Pakistan. Migrants and Cities in a Muslim Society. Macmillan.London.
- Foner, N. (2005): In a New Land. A Comparative View of Immigration. New York University Press. New York.
- Fry, C. L. (1999): Anthropological Theories of Age and Aging. I Bengtson, V.L. & Warner Schaie, K. (red.): Handbook of Theories of Aging. Springer Publishing Co. New York.
- Frøystad, K. (2003): Forestillinger om det «ordentlige» feltarbeid og dets umulighet i Norge. I Rugkåsa, M. & Thorsen, K.T. (red.): Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge. Gyldendal Akademiske.
- Fuglerud, Ø. (red.) (2004): Andre bilder av «de andre». Transnasjonale liv i Norge. Pax Forlag. Oslo.
- Gerrard, S. (1984): Når barneomsorg blir mer enn et kvinneansvar i husholdet. I Rudie, I. (red.): Myk start —hard landing. Om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess. Universitetsforlaget.Oslo.
- Glick Schiller, N., Basch, L. og Blanc Szanton, C. (1995): From immigrant to transmigrant: Theorizing Transnational Migration. Anthropological quarterly. Volum 68/1995. Side 48-63.
- Gullestad, M. (1989): Kultur og hverdagsliv. Det Blå Bibliotek. Universitetsforlaget. Oslo.
- Gullestad, M. (1992): The Art of Social Relations. Essays on Culture, Social Action and Everyday Life in Mordern Norway. Scandinavian University Press. Oslo
- Gullestad, M. (2001): Kitchen-Table Society. Universitetsforlaget. Oslo.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1997): Discipline and Practice: «The Field» as Side, Method, and Location in Anthropology. I Gupta, A. & Ferguson, J. (red.): Anthropological Locations. Boundaries and Grounds of a Field Science. University of California Press. Berkeley.

- Hasse, C. (2002): Kultur i bevegelse fra deltagerobservasjon til kulturanalyse – i det fysiske rum. Samfundslitteratur. Frederiksberg. Danmark
- Hastrup, K. & Hervik, P. (1994): Introduction. I Hastrup, K. & Hervik, P. (red.): Social Experience and Anthropological Knowledge. Routledge. London.
- Hauge Byberg, I. (red.) (2002): Innvandrerkvinner i Norge. Demografi, utdanning, arbeid og inntekt. Rapport 2002/21. Oslo-Kongsvinger. Statistisk sentralbyrå.
- Henriksen, K. (2006): Innvandrerkvinner i Norge. Hvem er de og hvordan går det med dem? Statistisk sentralbyrå.
- Henriksen, K. (2007): Fakta om 18 innvandrergrupper. Rapport 2007/39. Statistisk sentralbyrå. Oslo.
- Howell, S. (2002): Feltarbeid i vår egen bakgård: noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi. Norsk Antropologisk tidsskrift. Nr. 1-2.
- Izuhara, M. (2005): Residential property, cultural practices and the «Generational contract» in Japan and England. International Journal of Urban and Regional Research, 29 (2):327. Blackwell Publishing. Oxford.
- Jacobsen, C.M. & Gressgård, R.E. (2002): En kvinne er ikke bare en kvinne. Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn. I Holst, C. (red.): Kjønnserferdighet. Utfordringer for feministisk politikk. Gyldendal Akademiske. Oslo.
- Kaya, M. (1999): Muslimske innvandreres tilpasningsmåter i det norske samfunnet. Dr.polit.-avhandling. NTNU, Trondheim.
- Keith, J. & Kertzer, D.I. (1984): Introduction. I Keith, J. & Kertzer, D.I. (red.): Age and Anthropological Theory. Cornell University Press. London.
- Kofman, E. (1999): Female «Birds of Passage» a Decade Later: Gender and Immigration in the European Union. International Migration Review. Vol. 33. Center for Migration Studies. New York.
- Kofman, E. (2004): Family-related Migration: A Critical Review of European Studies. Journal of Ethnic and Migration Studies. Vol.30, No. 2, March 2004, pp.243-262.
- Kommunal- og regionaldepartementet (2003-2004): Mangfold gjennom inkludering og deltakelse. St.meld.nr.49.
- Korbøl, A. (1972): Pakistansk innvandring til Norge – dannelse av et minoritetssamfunn? Institutt for samfunnsforskning. Oslo.
- Lie, B. (2004): Store forskjeller i ekteskapsmønstre blant innvandrere i Norge. Samfunnsspeilet nr. 3. Statistisk sentralbyrå. Oslo

- Lidén, H. (2001): Innvandrersorganisasjoner – integrering eller marginalisering? I Henriksen, L.S. & Ibsen, B. (red.): Frivillighedens udfordringer – nordisk forskning om frivilligt arbejde og frivillige organisationer. Odense Universitetsforlag.
- Lidén, H. (2005): Negotiating autonomy. Girls and parental authority in multiethnic Norway. Goldsmiths series of Occasional Paper in Anthropology, No. 8. Goldsmiths College. University of London.
- Lien, I-L. (1993): Moral og emosjoner i pakistansk Punjab. Doktoravhandling. Sosialantropologisk institutt. Universitetet i Oslo.
- Lien, I.-L. (1997): Ordet som stempler djevlene. Holdninger blant pakistanere og nordmenn. Aventura, Oslo.
- Lien, M. (2003): Shifting Boundaries of a Coastal Community: Tracing Changes on the Margin. I Hylland-Eriksen, T. (ed.): Globalisation. Studies in Anthropology. Pluto Press. London.
- Löfgren, O. (1984): The Sweetness of Home. Class, Culture and Family Life in Sweden. *Ethnologia Europaea: Revue Internationale d'Ethnologie*. Volum 14, side 44-64. København.
- Malinowski, B. (1922): *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge, London.
- Mandelbaum, D. G. (1993): *Women's Seclusion and Men's Honor. Sex Roles in North India, Bangladesh, and Pakistan*. The University of Arizona Press. Tuscon.
- Macnicol, J. (2000): The new generational contract. Intergenerational relations, old age and welfare. *Social Policy & Administration*, 34 (1):136-137. Blackwell Publishing. Oxford.
- Mauss, M. (1954/1990): *The Gift*. Routledge & Kegan Paul. London.
- Miller, D. (2001): Behind Closed Doors. I Miller, D. (red.): *Home Possessions*. Berg. Oxford.
- Moen, B. (1987): Likhet, ulikhet og likeverd. Pakistanere og nordmenn i to-kulturelle barnehager. Hovedoppgave. Universitetet i Oslo.
- Moen, B. (1993): Eldre innvandrere i Gamle Oslo. NGI-rapport 4-1993. Norsk Gerontologisk Institutt. Oslo.
- Moen, B. (1996): Uløselige dilemmaer? Samspill mellom innvandrere og barnevernsarbeidere. NIBR-rapport 1996:3. Norsk institutt for by- og regionforskning. Oslo.

- Moen, B. (2002a): Når hjemme er et annet sted. NOVA-rapport 8/02. Norsk institutt for oppvekst, velferd og aldring (NOVA). Oslo.
- Moen, B. (2002b): Eldresenter på ukjent vei. Flerkulturelle møter mellom eldre mennesker. NOVA-rapport 16. Norsk institutt for oppvekst, velferd og aldring (NOVA). Oslo.
- Moen, B. (2003): Usynlige eldre. Tiltak for mennesker med funksjonshemming fra minoritetsetniske grupper. FoA-rapport. Nasjonalt kompetansesenter for alderdemens. Ullevål universitetssykehus. Oslo.
- Moen, B. (2005): Omsorg og ansvar for minoritetsetniske eldre. I Nord, R., Eilertsen, G. & Bjerkheim, T. (red.): Eldre i en brytningstid. Gyldedal Akademiske. Oslo.
- Moore, H.L. (1993): The differences within and the differences between. I del Valle, T. (red.): Gendered Anthropology. Routledge. London.
- Moore, H.L. (1994): A Passion for Difference. Essays in Anthropology and Gender. Polity Press. Cambridge.
- Moore, H.L. (2000): Feminism and Anthropology. Polity Press. Cambridge.
- Moshuus, G. (2005): Young Immigrants of Heroin. An Ethnography of Oslo's Street Worlds. Dr.avhandling. Universitetet i Oslo.
- Narayan, U. (1997): Contesting Cultures. «Westernization», Respect for Cultures, and Third-World Feminists. I Narayan, U. (red.): Dislocating cultures. Identities, Traditions and Third World Feminism. Routledge. New York.
- Nauck, B. & Settles, B.H. (2001): Immigrant and Ethnic Minority families: An Introduction. Journal of comparative family studies. Volum 32. No. 4:461-463. Calgary. New York.
- Nilsen, R. (1984): Sanitetslaget i Fjordbygd. Mellom vedlikehold og endring i ein lokal kvinneorganisasjon. I Rudie, Ingrid (red.): Myk start – hard landing. Om forvaltning av kjønnsidentitet i en endringsprosess. Universitetsforlaget. Oslo.
- Nyhagen Predelli, L. (2004): Fortolkning av kjønn i islam: En case-studie av muslimske kvinner i Oslo. Kvinneforskning 3/2004.
- Okely, J. (1994): Vicarious and sensory knowledge of chronology and change: aging in rural France. I Hastrup, K. & Hervik, P. (red.): Social Experience and Anthropological Knowledge. Routledge. London.
- Okin, S.M. (1999a): Is Multiculturalism Bad for Women? I Cohen, I., Howard, M. & Nussbaum M.C. (red.): Is Multiculturalism Bad for Women? Princeton University Press. New Jersey.

- Olwig, K.F. (2002): Det etnografiske feltarbejde: antropologers arbejdsmark eller faglig slagmark? Norsk Antropologisk tidsskrift. Nr. 3.
- Olwig, K.F. (2007): *Caribbean Journeys. An ethnography of migration and home in three family networks.* Duke University Press. London.
- Orellana, M.F., Thorne, B., Chee, A. & Lam, W.S.E. (2001): *Transnational Childhoods: The Participation of Children in Processes of Family Migration.* Social Problems, Vol.48, No.4, pages 572-591.
- Pandurang, M. (2003): *Conceptualizing Emigrant Indian Female Subjectivity: Possible Entry Points.* I Puwar, N. & Raghuram, P. (Eds.): *South Asian Women in the Diaspora.* Berg. Oxford.
- Pedersen, A.W. (2005): *Two technical choices with critical implications.* NOVA Skriftserie 6/05.
- Predelli, L. N. (2003): *Uformelle veier til makt: Om minoritetskvinneres politiske innflytelse. Makt- og demokratiutredningen 1998-2003. Rapportserien Nr. 60, april 2003.*
- Prieur, A. (2004): *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge.* Pax Forlag A/S. Oslo.
- Punternvold-Bø, B. (1986): *Boforhold, yrke og kontaktmønster blant kvinner fra Pakistan, India, Marokko og Tyrkia.* I Lie, S.S. (red.): *Mellom to kulturer.* Universitetsforlaget.
- Purwar, N. & Raghuram, P. (2003): *(Dis)locating South Asian Women in the Academy.* I Purwar, N. & Raghuram, P. (red.): *South Asian Women in the Diaspora.* Berg. Oxford.
- Putnam, R.D. (2000): *Bowling alone.* Touchstone. New York.
- Raghuram, P. (2003): *Fashioning the South Asian Diaspora: Production and Consumption Tales.* I Puwar, N. & Raghuram, P. (red.): *South Asian Women in the Diaspora.* Berg. Oxford.
- Reitman, O. (2005): *Multiculturalism and feminism. Incompatibility, compatibility, or synonymy?* Ethnicities. Vol. 5(2). SAGE Publications. London.
- Rudie, I. (1994): *Making sense of new experience.* I Hastrup, K. & Hervik, P. (red.): *Social Experience and Anthropological Knowledge.* Routledge. London.
- Rudie, I. (1994): *Visible Women in East Coast Malay Society.* Scandinavian University Press. Oslo.
- Rudie, I. (2001): *Om kohorter og kulturelle generasjoner: noen refleksjoner om livsløpsanalyse som heuristisk redskap.* Norsk Antropologisk tidsskrift. Nr. 1-2.

- Rugkåsa, M. & Thorsen, K.T. (2003): Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge. Gyldendal Akademiske.
- Sahlins, M. (1972): Stone Age Economics. Aldine. Chicago.
- Salih, R. (2001): Moroccan migrant women: transnationalism, nation-states and gender. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. Vol. 27, No. 4: 655-671.
- Salimi, F. (1998): Intervju med Fakhra Salimi i *Mira Magasinet* 2:1998.
- Schiller, N., Basch, L. og Blanc, C.S. (1995): From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration. *Anthropological quarterly* nr. 1, s. 48-63.
- Shaw, A. (1997): Women, the Household and Family Ties: Pakistani Migrants in Britain. I Donnan, H. & Selier, F. (eds.): *Family and Gender in Pakistan: Domestic Organization in a Muslim Society*. Hindustan Publishing Corp. New Dehli.
- Shaw, A. (2000): Kinship and Continuity. Pakistani Families in Britain. Harwood Academic Publishers. Singapore.
- Shore, B. (1996): *Culture in Mind. Cognition, Culture, and the Problem of Meaning*. Oxford University Press. New York.
- Skarsaune, E. (2006): Mann og muslim i «Likestillingslandet»: en studie av maskulinitetsforestillinger blant muslimske menn i Oslo. Masteroppgave. Institutt for kulturstudier. Universitetet i Oslo.
- Smith, M.P. og Guarnizo, L.E. (1998): The Locations of Transnationalism. I Smith, M.P. og Guarnizo, L.E. (red.): *Transnationalism from below. Comparative Urban & Community Research. Volume 6*. Transaction Publishers, New Brunswick.
- Sollund, Ragnhild (2004): Rammer, rom, mobilitet: innvandrekvinnens arbeidsliv. Unipax. Oslo.
- Statistisk sentralbyrå (1996): Levekårsundersøkelsen.
- Statistisk sentralbyrå (2001): Ikke-vestlige innvandrere bor trangt. Innvandrernes boforhold. Folke- og bolig tellingen 2001.
- Statistisk sentralbyrå (2006): 60 prosent av innvandrerne er i jobb. Registerbasert sysselsettingsstatistikk for innvandrere, 4. kvartal 2006.
- Sternø, S. (2005): Solidaritetsregjering og velferdsstat. Klassekampen 06.06.2005
- Storhaug, H.(2003): Inngifte skader pakistanerne. Frigjør dere fra åket! Kronikk i *Aftenposten Aften*, 09.09.2003.
- Strandbu, Å. (2006): Idrett, kjønn, kropp og kultur. Minoritetjentes møte med norsk idrett. NOVA-rapport 10/06. (Doktoravhandling, Universitetet i Oslo).

- Strauss, C. & Quinn, N. (1994): *A Cognitive/Cultural Anthropology*. I Borofsky, R (red.): *Assessing Cultural Anthropology*. McGraw-Hill, Inc. USA.
- Strauss, C. & Quinn, N. (1997): *A cognitive theory of cultural meaning*. Cambridge University Press. Cambridge.
- Sørensen, B. Å. (1985): *Samværsform og egenorganisering*. I Vogt, K., Lie, S., Gundersen, K. & Bjørgum, K.: *Kvinnenes kulturhistorie. Fra 1800 til vårtid. Bind 2*. Universitetsforlaget AS. Oslo.
- Sørheim, T.A. (2000): *Innvandrerfamilier med funksjonshemmede barn i møte med tjenesteapparatet*. Gyldendal Akademiske. Oslo.
- Taylor, C. (1994): *The Politics of Recognition*. I: Gutman, A. (ed.): *Multiculturalisme*. Princetown University Press. New Jersey
- Takhar, S. (2003): *South Asian Women and the Question of Political Organization*. I Purwal, N. & Raghuram, P. (red.): *South Asian Women in the Diaspora*. Berg. Oxford.
- Thorsen, L.E. (1993): *Det fleksible kjønn*. Det Blå bibliotek. Universitetsforlaget. Oslo.
- Tijssen, L.V. (1990): *Women between Modernity and Postmodernity*. I Turner, B.S. (ed.): *Theories of Modernity and Postmodernity*. Sage Publications. London.
- Utlendingsdirektoratet (2003): *Hvilke famliemedlemmer bosatt i utlandet kan få familiegjenforeningstillatelse?*
- Vertovec, S. & Cohen, R. (2003) (red.): *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford University Press. Oxford.
- Vestel, V. (2003): *A Community of Differences. Hybridization, popular culture and the making of social relations among multicultural youngsters in «Rudenga», East side Oslo*. Doktoravhandling, Universitetet i Oslo.
- Vike, H. (2001): *Anonymitet og offentlighet*. Norsk Antropologisk tidsskrift. Nr. 1-2.
- Vogt, K. (2000): *Islam på norsk*. Cappelen Forlag A.S. Oslo.
- Vogt, K., Lie, S., Gundersen, K., Bjørgum, K. (1985): *Kvinnenes kulturhistorie. Fra år 1800 til vår tid. Bind 2*. Universitetsforlaget AS. Oslo.
- Walle, T. (2008): *A Passion for Cricket: Masculinity, ethnicity and diasporic spaces in Oslo*. Upublisert doktoravhandling. Universitetet i Oslo.
- Walle, T. (2008): *Samarbeid mellom Norsk Folkemuseum og Lok Virsa, Islamabad*. Personlig samtale.

- Watson, H. (1994): Women and the veil: Personal responses to global process. I Ahmed, A.S. & Hastings, D. (red.): Islam, Globalization and Postmodernity. Routledge. London
- Weiner, A.B. (1976): Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving. University of California Press. Berkley
- Weiss, A.M. (1994): Challenges for Muslim women in a postmodern world. I Ahmed, A. & Donnan, H. (red.): Islam, Globalization and Postmodernity. Routledge. London
- Werbner, P. (1990): The Migration Process. Capital, Gifts and Offerings among British Pakistanis. Berg. Oxford.
- Werbner, P. (2002): Imagined Diasporas among Manchester Muslims. School of American Research Press. New Mexico.
- Wikan, U. (1989): Managing the Heart of Brighten Face and Soul: Emotions in Balinese Morality and Health Care. *American Ethnologist* 16 (2):294-312.
- Wikan, U. (1993): Beyond the words: the power of resonance. *American Ethnologist*. Vol. 19, (3): 460-482.
- Wikan, U. (2003): For ærens skyld. Fadime til ettertanke. Universitetsforlaget. Oslo
- Willis, K. & Yeoh, B. (red.) (2000): Gender and Migration. An Elgar Reference Collection. Cheltenham. UK.
- Østberg, S. (2003): Muslim i Norge. Religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere. Universitetsforlaget. Oslo.
- Østberg, S. (red.) (2006): Skolegang i Pakistan: barn med innvandrerbakgrunn som går på skole i foreldrenes opprinnelsesland. Høgskolen i Oslo
- Ålund, A. (1999): Feminisme, Multiculturalism, Essentialism. I: Yuval-Davis, N. og Werbner, P. (red.): Women, Citizenship and Difference. Zed Books. London.
- Aase, T.H.(1979): Pakistan: Intern og ekstern migrasjon. I: Grønhaug, R. (red.): Migrasjon, utvikling og minoriteter. Universitetsforlaget. Oslo.

Summary

The report focuses on women's daily life in Norwegian-Pakistani families. I dissolve the dichotomization between "modern" and "traditional" muslim women, which is frequently understood as "westernized independent women" and "muslim passive and oppressed women". The *diversity* of adaptations and opinions among the women is emphasized in the report. Change and variation characterizes their lives, and family traditions and established structures of authority are challenged. The women participate in various arenas in the society, but continue to belong to dense Norwegian-Pakistani families and social networks. The family solidarity is strong also transnationally.

The report deals with particularly three categories of women: Daughters-in-laws from Pakistan, daughters grown up in Norway and mothers-in-laws/mothers from Pakistan. Of particular importance is the relation between daughters-in-law and mothers-in-law in Norwegian-Pakistani families. The three categories of women have different opportunities to participate in the Norwegian society. Wives of the first Pakistani migrants who emigrated to Norway came to a foreign place, while women who move to Norway today arrive in a home and a community with "Pakistani" services, shops and networks.

The families have transnational adaptations both mentally, culturally, religiously and geographically. Economic and social obligations extend national borders to family members in Pakistan. I call this a *migration contract*. Family members are expected to give something in return for the economic rewards that emigration has given them. Economic and social obligations between generations are stressed in Norwegian-Pakistani families. The *generation contract* includes responsibility for elderly parents/parents-in-law in Norway and Pakistan. Gifts, services, and marriages with women and men from Pakistan contribute to comply with these contracts and sense of belonging to home places in Pakistan.