

Bekledning og etnisitet

En kulturvitenskapelig undersøkelse blant kalashfolket i Pakistan

Av
Rebekka Olsen



Masteroppgave i kulturvitenskap
Universitetet i Bergen
Det humanistiske fakultet
Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap
Våren 2014

Forord

“Two roads diverged in a wood, and I — I took the one less traveled by, and that has made all the difference.” – Robert Frost

Jeg bestemte meg tidlig for at jeg ville utføre et feltarbeid. Mine tidligere reiseerfaringer og opplevelser av å få kunnskap først og fremst gjennom sanselige erfaringer og være tilstede i et nytt miljø, var med på å ta beslutningen om å utføre et feltarbeid. Jeg har alltid likt å reise. Gjennom reiseopplevelser har jeg fått muligheten til å se verden i perspektiv. Jeg har fått erfare hvordan sannheten om sted, folk, og kultur alltid er subjektiv. Gjennom feltarbeidet har jeg selv fått muligheten til å erfare virkeligheten gjennom mine egne øyne. Kunnskapen jeg har fått er etter min mening en unik form for kunnskap. Kunnskapen er unik fordi den er bygger på mine personlige erfaringer. Det kan virke som sannheten om noe alt for ofte defineres ut i fra det vi leser i aviser eller på Internet. Man skal ikke tro på alt man leser heter det. Det kan likevel være vanskelig og utfordrende å ikke gjøre det. Før avreise viste nyhetsbildet hjemme i Norge en dramatisk og konfliktfylt situasjon i Pakistan, det var vanskelig å forestille seg noe annet. Når jeg idag mimrer tilbake ser jeg noe annet konflikt, jeg har klart å lage mitt eget bilde av situasjonen. Bare det i seg selv vil jeg beskrive som det mest unike og betydningsfulle kunnskapen jeg har oppnådd gjennom masterprosjektet.

Å vende blikket mot mulighetene fremfor alle utfordringene var kanskje den viktigste lærdommen jeg har fått etter å ha fullført feltarbeidet. Jeg ønsker på ingen måte å bagatellisere utfordringene jeg møtte underveis- det var nemlig nok av dem! Poenget mitt er bare at jeg tror at man kan komme langt med et nysgjerrig blikk og ikke minst en riktig innstilling. Livets vei er fullt av valg, og jeg valgte kanskje en vei som de færreste før meg har valgt. Man vil alltid møte veiskiller, og veivalget man valgte bort vil man aldri vite hvor førte hen.

Jeg ønsker å rette en stor **takk** til alle som har bidratt som støttespillere for meg underveis i prosjektet. En varm takk til min veileder Haci Akman for gode teoretiske innspill og positive innstilling. Jeg vil spesielt rette en takk til min mor, far og tålmodige samboer som alltid har vært med min side både gjennom feltarbeidet og i prosessen mot innlevering. Støtten og engasjementet både fra min familie, og venner av familien som bor i Pakistan, gjorde at jeg fikk muligheten til å gjennomføre et krevende feltarbeid og masterprosjekt. Det er mange jeg ønsker å takke for en

fantastisk opplevelse som ikke bare har gjort mitt liv rikere, men som også har gitt meg muligheten til å se Pakistan fra et annet perspektiv. Takk til Japan Foto som sponset meg med foto utstillingen *Hidden Colors*, og Ad Fontes student kafe som ga meg tillatelse til å bruke lokalet. Jeg vil også spesielt takke mine kjære venner og medstudenter for gode samtaler på turene opp Fløyen og under de mange kaffepausene våre. Til slutt vil jeg rette en stor takk til Kristina Dahle som velvillig hjalp meg med korrektur og lesing av utvalgte kapitler i den travle tiden mot innlevering.

Summary

This master thesis examines dress and ethnicity among the kalasha people, a small indigenous community in northwestern Pakistan. It examines how clothing, as material culture, express symbolic meaning. More specifically, it examines how creation of meaning is associated with a particular type of dress, and how the meaning generated is linked to ethnicity and ethnic identity. Kalasha women's dress distinguish, and marks the kalasha community from the nearby muslim community. The important dress contains great social and cultural value, and its use is largely a symbolic act. This master thesis is based on a conducted fieldwork in the Kalasha Valleys, as a participant at the annual Joshi Festival may 2013.

Innholdsfortegnelse

Kapittel 1: Introduksjon

1.1.Introduksjon.....	8
1.1.1 Valg av emne.....	9
1.1.2 Problemstilling.....	10
1.1.3 Oppgavens generelle struktur.....	11
1.2 Et historisk blikk.....	11
1.2.1 Opprinnelse.....	11
1.2.2 Geografisk beliggenhet.....	12
1.2.3 Religion.....	15
1.2.4 Språk.....	16
1.3 Minoriteter i Pakistan.....	16
1.3.1 Religiøse minoriteter i Pakistan.....	16
1.3.2 Chitral og Kalasha Valleys.....	18

Kapittel 2: Metode

2.1 Tilgang.....	20
2.1.1 Feltarbeidet i Pakistan.....	20
2.1.2 Den første kontakten.....	21
2.1.3 Lokal kunnskap.....	22
2.1.4 Språk og tilgang.....	23
2.1.5 Problematikk knyttet til bruk av tolk.....	24
2.1.6 Informantutvalg.....	25
2.1.7 Mistenkeliggjøring i Pakistan.....	26
2.1.8 Egen rolle.....	27
2.2 Intervjusituasjonen.....	28
2.2.1 Åpne intervjusamtaler.....	28
2.2.2 Flere tilstede i intervjusituasjonen.....	30
2.2.3 Sikkerhetsvaktens tilstedeværelse.....	30
2.3 Forskningsetiske dilemma.....	32
2.3.1 Klassifisering.....	32
2.3.2 Hensyn til grupper og minoritetsamfunn.....	33
2.3.3 «Her er alle min familie».....	34
2.3.4 Krav om fritt og informert samtykke.....	34
2.3.5 Barns krav på beskyttelse.....	36
2.3.6 Krav til konfidensialitet.....	36
2.3.7 Transkribering og analyse.....	37
2.3.8 Hva nå?.....	38
2.3.9 Forskning som samfunnsnyttig.....	40

Kapittel 3: Teoretisk tilnærming

3.1 Tidligere forskning.....	41
3.1.1 Begreper.....	41
3.1.2 Grensedannelse.....	42
3.1.3 Bekledning som nøkkelsymbol.....	43
3.1.4 Smak og makt.....	45
3.1.5 Urbefolkninger.....	47
3.2 Bekledning som meningsbærende.....	49
3.2.1 Definisjon av bekledning.....	49
3.2.2 Kulturell estetikk.....	50
3.2.3 Bekledning i kalashsamfunnet.....	51
3.2.4 Begrenset frihet gjennom bekledning.....	53
3.2.5 «Midt i mellom».....	54

Kapittel 4: Bekledning som nøkkelsymbol

4.1 Presentasjon av funn.....	56
4.1.1 Kalasha bekledning som nøkkel.....	56
4.1.2 synlighet vs. usynlighet.....	57
4.1.3 Observasjoner fra Joshifestivalen.....	58
4.1.4 Personlig og kollektiv identitet.....	60
4.1.5 Kjønn.....	61
4.1.6 «We are free like you».....	63
4.2 Kalasha identitet i nåtid.....	64
4.2.1 Følelsen av ansvar.....	64
4.2.2 «Josef»: Selvfølelse og humor som strategi.....	66
4.2.3 «Sofia»: Bekledning som strategi.....	67
4.2.4 Bruken av «musliske» sjal.....	68
4.3 «Muslim life is more simple».....	70
4.3.1 Møte med «Khan».....	70
4.3.2 Praktisk funksjon.....	71
4.3.3 Tilhørighet til lokalsamfunnet.....	72

Kapittel 5: Helhet

5.1 Drøfting av masteroppgavens problemstilling.....	74
5.1.1 Representasjon av kulturell helhet.....	74
5.1.2 Etnisk lojalitet.....	78
5.1.3 Bekledning som vern.....	79
5.2 Oppsummering.....	80

Litteraturliste.....	83
-----------------------------	-----------

APPENDIKS 1

Samtykkeerklæring.....	87
------------------------	----

APPENDIKS 2

Temaguide.....	88
----------------	----

Kapittel 1: Veien inn i feltet

1.1 Introduksjon

Jeg sitter og ser ut av flyvinduet idet piloten sier vi passerer K2. Vi flyr lavt over de snødekte fjelltoppene i det ugjestfrie området som har fascinert mange eventyrere. Vi har nettopp fått positiv beskjed på høyttaleren om at det er fine forhold og god sikt mot innflygningen til Chitral. Jeg snur meg til siden smiler til min samboer, Jon Fredrik, og kjente en lettelse etter å ha vært temmelig anspent helt siden flyet tok av fra Peshawar. Pilotene er avhengig av en manuell sikt for å lande flyet, og dersom det er for mange skyer kan ikke flyet lande, og må returnere tilbake til Peshawar. Dette er årsaken til at nærmere 40 prosent av alle avgangene til Chitral blir kansellert. Dette var noe vi alle visste, og det største usikkerhetsmomentet var nå over.

Idet døren på flyet åpnet seg kjente jeg at luften var mye friskere og litt kjøligere enn luften i Islamabad. Temperaturen i Islamabad hadde de siste dagene nesten blitt uutholdelig for en nordboer og halvt Bergenser som meg selv. Det var hverken andre fly eller noe annet støy på den lille flystripen som lå omkranset av mektige fjell på alle sider. Jeg kunne såvidt skimte den høyeste fjelltoppen i området *Tirich Mir*, som strakk seg opp og gjennom et par skyer. Omgivelsene var rolige og fredelige og følelsen av å være på noe som liknet en flyplass var fjern. Flystripen som det lille propell- flyet vårt nettopp hadde landet på er den eneste i Chitral distrikt.

Vi ble med en gang møtt av guiden vår «Muhammed», og en litt eldre mann med grått halvlangt skjegg som jeg først etter en liten stund forstod skulle være vår sjåfør. Mannen var svært tradisjonelt antrukket, han gikk med Chitrali lue og hadde en liten vest over den tradisjonelle pakistanske bekledningen Shalwar Kamiz. Skjegget hans var fyldig og så svært velstelt ut. Jeg kastet et blikk på de andre menneskene som var tilstede og fikk raskt en bekreftelse på den konservative kleskoden for både menn og kvinner. Da vi hadde fått bagasjen vår inn i bilen kjørte vi ut av området. Det tok ikke lang tid før vi oppdaget at bilen foran oss holdt øye med oss. Da vi kom litt nærmere så vi fem bevæpnede menn i uniform, hvor to av dem satt bak på kjøretøyet og så vår vei. Uniformene merket med «Anti- Terrorist Squad » viste tydelig hvem de representerte, og raskt skjønnte vi at dette var vakter fra myndighetenes utsendelse. Jeg stoppet opp et lite øyeblikk og så utover de landlige omgivelsene. Her var det ingenting som minnet meg om frykten for terror. Gressets knallgrønne farge sammen med blomstene stod i en vakker kontrast til de hardføre og snødekte fjelltoppene. Kontrastene var synlige allerede fra første stund. Jeg begynte å tenke på alle planene som lå foran

meg, alt jeg skulle gjøre og oppleve her. Jeg hadde dårlig tid, og kunne nesten ikke vente med å komme i gang.

1.1.1 Valg av emne

I masteroppgaven vil jeg undersøke hvordan bekledning som materiell kultur, uttrykker symbolsk mening blant kalashfolket, i Chitral i nord vestlige Pakistan. Nærmere bestemt vil jeg undersøke meningsdannelsen knyttet til en bestemt type bekledning og knytte meningen som dannes opp mot etnisk identitet. Masteroppgaven er basert på feltarbeidet som jeg utførte i Kalasha Valleys, over en kortere periode våren 2013. Her var jeg deltager på den årlige *Joshifestivalen*. Det var spesielt under mitt besøk her at min nysgjerrighet for bekledningen blant kalashfolket ble vekket. Jeg la merke til at selv med få økonomiske ressurser, så investeres det her mye i bekledning. Det er spesielt kvinnene i kalashsamfunnet som har en svært fargerik bekledning, som brukes både til hverdags og fest. Med begrepet "bekledning" mener jeg her alle de tingene man gjør med kroppen og tar på kroppen, inkludert klær, tilbehør og farging av hår (Eicher, Lee, Lutz 2000:28). Bekledningen som jeg skal ta for meg krever mye tid, penger og ikke minst kunnskap å lage. Det er derfor ingen tvil om at bekledningen inneholder kulturelle og sosiale verdier, og bruken av den har i høy grad en symbolsk mening. I masteroppgaven vil jeg undersøke bekledning som en del av etnisk identifisering og da spesielt hvordan kvinnenens bekledning blir et meningsfylt symbol på kalasha etnisk identitet.

Kalashfolket er en liten religiøs minoritet blant en stor muslimsk majoritet i Pakistan. Det lille samfunnet har et antall medlemmer på 3-4000 mennesker, og er på mange måter en sterk motsetning til de muslimske nabosamfunnene i området. Kalashfolket sies til og med å være den siste ikke-muslimske befolkningen i det nordlige Pakistan. Etter min mening er det den geografiske nærheten mellom kalashfolket og de muslimske gruppene, sammen med de sterke kulturelle motsetningene som kommer til uttrykk i kalashfolkets materielle kultur, som bekledningen er en del av. Dermed er bekledningen meningsbærende og en viktig identitetsmarkør for en bestemt etnisk identitet, slik etnisitet også blir beskrevet av Fredrik Barth (1969) i hans grenseteorier. Det er blant annet dette jeg ønsker å beskrive innenfor et kulturvitenskaplig perspektiv, ved bruk av kvalitative intervjuer og delvis deltagende observasjon som metode. Jeg ønsker å undersøke den symbolske meningen som kalashfolkets bekledning innehar ved bruk av et empirisk materiale. Materialet bærer tydelig preg av dikotomier, dualistiske oppfatninger og andre motsetninger. For det er nettopp

motsetningene som på samme tid både skaper og opprettholder grensene mellom de muslimske samfunnene og kalashfolket i det nordlige Chitral.

1.1.2 Problemstilling

Problemstillingen for masteroppgaven er følgende: Hvilket meningsinnhold legges i bekledningen, og hvilken rolle spiller bekledning for etnisk identifisering i kalashsamfunnet?

Bekledning er et viktig interesseområde innenfor kulturforskning, og har lenge vært et etnologisk forskningsfelt. I oppgaven vil jeg blant annet se på hvordan bekledning kan sees på som det som antropologen Sherry Ortner (1973) beskriver som et nøkkelsymbol. Jeg vil ta for meg bekledning som en del av en kulturs kulturelle estetikk, og se på hvordan smak kan virke distingverende. Jeg vil i hovedsak drøfte bekledningens meningsinnhold og bruken av den som et symbol på etnisitet. De mest avgjørende faktorene i forhold til den noe begrensede tilgjengelige litteraturen fra akkurat dette området, er nok den geografiske plasseringen, historiske konteksten og konflikten i nærliggende Afghanistan. Det har blitt skrevet lite om kalashfolket i forhold til dagens situasjon. Dette har vært med på å gjøre at jeg med min masteroppgave også ønsker å belyse noen av utfordringene kalashfolket som en religiøs minoritet og urbefolkning står ovenfor i dagens Pakistan. I tillegg til de sterke motsetningene som kommer til uttrykk i eget felt, er feltet preget av en sterk maktdimensjon. Her vil jeg bruke Bourdieus teori om smak fra de norsk oversatte versjonene om smak fra *Distinksjonen* (1995), og makt fra *Symbolsk makt* (1996) i min teoretiske tilnærming.

Empirien i masteroppgaven er i høy grad basert på informantenes egne fortellinger om deres livsverden. Noe av det som kjennetegner kulturvitenskapelige undersøkelser er undersøkelsene av den ikke institusjonelle kulturen ved hjelp av kvalitativ metode. I masteroppgaven har jeg valgt å benytte meg av kvalitative intervjuer og delvis deltagende observasjon. Jeg har valgt å legge vekt på informantenes egne fortellinger for å få frem subjektiviteten i materialet. Fortellingene som oppstod under de kvalitative intervjusamtalene har på mange måter bidratt til å skape horisontsammensmelting og forståelse av bekledningens betydning. I tillegg har jeg valgt å bruke et utvalg bildemateriale for å forsterke og dokumentere observasjonene jeg gjorde. Bildematerialet, egne observasjoner, og beskrivelser av inntrykk er en del av de ikke-språklige uttrykkene som jeg har valgt å se på som en vel så viktig del av materialet i masteroppgaven.

1.1.3 Oppgavens generelle struktur

I masteroppgavens første kapittel vil jeg gi en introduksjon av kalashfolket som en etnisk minoritet i Pakistan. Her vil jeg kort beskrive kalashfolkets opprinnelse, feltets geografiske beliggenhet, religion og språk gjennom et historisk perspektiv. I dette kapittelet vil jeg også gi et innblikk i situasjonen for minoriteter i Pakistan.

Fordi den metodiske tilnærmingen var den viktigste forutsetningen for tilgangen til feltet, veier kapittel 2 om metodisk tilnærming, spesielt tungt i denne masteroppgaven. Den metodiske tilnærmingen var avgjørende for gjennomføringen av feltarbeidet, og her vil jeg nærmere beskrive utfordringene og dilemmaene jeg møtte før, underveis, og i etterkant av feltarbeidet.

I kapittel 3 om teoretisk tilnærming, viser jeg til det teoretiske materialet som har vært sentral i min forståelse av etnisitet og bekleddning som begrep og forskningsfelt.

Kapittel 4 inneholder en presentasjon av funn, og er masteroppgavens hoveddel. Her presenterer jeg egne observasjoner, og empiri fra intervju samtaler. Jeg har valgt å presentere funnene sammen med en diskusjon for å skape en balanse i forhold til masteroppgavens metodekapittel.

I masteroppgavens siste kapittel har jeg valgt å drøfte problemstillingen i lys av funn og teori. Jeg vil avslutte dette kapittelet med en kort oppsummering.

1.2 Et historisk blikk

Jeg vil nå kort gjøre rede for feltet som masteroppgaven baserer seg på. Målet er å gi et klarere bilde av terrenget, både historisk, geografisk og politisk. Beskrivelsene av kalashfolket er basert på psykolog og professor i antropologi ved Berkeley University of California, George A. De Vos konsepter om etnisitet fra artikkelen «Ethnic pluralism: Conflict and accomodation» (1995).

1.2.1 Opprinnelse

Det er en stor variasjon av myter som sirkulerer omkring kalashfolkets opprinnelige opphav, spesielt i akademiske kretser. Den mest kjente av dem er opphavet etter den greske erobreren Alexander den Store. Mytene kan verken bekreftes eller avkreftes, og har blitt et rent historisk mysterium. Fenotypiske trekk som blå øyne, lys hud og hår har styrket myten om et europeisk opphav. Forskere har undersøkt forbindelsen til Alexander den Store gjennom DNA prøver, men resultatet av prøvene kunne ikke bekrefte opphavet. Kalashfolket har imidlertid en historisk verifisert tilknytning til *Nurnistan*¹ i Afghanistan. Under det syvende århundre e.Kr, ble store deler

¹ Fjelland i Afghanistan som ligger mellom Kabul og Hindukush. Nurnistanere skilte seg ut fra de muslimske nabofolkene gjennom språk og religion. I 1890 de ble underlagt Afghanistan og islam gjennom blodige kamper (SNL 2009 URL).

av de afghanske områdene invadert av arabiske styrker og konvertert til islam. Den norske språkforskeren og professor i indisk språk og litteratur ved Universitetet i Oslo, Georg Morgenstierne (1892-1978), hevdet at kalashfolket sannsynligvis kom fra *Waigul Valley* i Nurnistan, før de bosatte seg i Chitral (Morgenstierne 1973). I den muntlige tradisjonen er det mytiske «*Tsiam*» deres opprinnelige hjemland (Lines 1996:25). Før fyrstedømmet i Chitral, hersket kalasha lederne Raja Wai og Bula Singh i Chitral mellom det 14. og 16. århundre, inntil de ble beseiret av den første muslimske kongen (Siger 1956:33, Loude og Lievre 1988:21, i Maggie 2001:23). Kalashfolket har de siste tre- til fem- hundre årene vært underlagt Chitral (ibid). Kalashfolket skiller seg betraktelig ut fra de andre etniske gruppene i Chitral, og utgjør den eneste ikke- muslimske befolkningen i området. Kalashsamfunnet består idag av en befolkning på rundt 3-4000 mennesker som er bosatt i tre daler i fjellområdet Hindukush.

1.2.2 Geografisk beliggenhet

«Its nearly impossible to get to the Kalash Valleys in northwestern Pakistan, either geographically or intellectually, without first passing through Chitral, the district capital» (Maggi 2001:11). Chitral ligger i provinsen Khyber Pakhtunkhwa i nordvestlige Pakistan. Byen Chitral ligger 1100 meter over havet, og ligger ved foten av det høyeste fjellet *Tirch Mir* (7,760), omkranset av den mektige fjellkjeden Hindukush. Regionen har ca 10 000 innbyggere, der mindre enn 1/3 er kalash medlemmer (Lines 1996:13). I Chitral er det hovedsakelig to historiske etniske folkegrupper, kho og kalasha, der begge gruppene regnes å komme opprinnelig fra Nurnistan. I 1895 begynte den afghanske invasjonen av Kafiristan, dagens Nurnistan. Kafiristan, som har betydningen «hedningenes dal» på folkemunn, fikk deretter navnet Nurnistan, «Land of Light». Det ble kjent at de som ikke gikk over til islam frivillig, ble tvangskonvertert. Mange rømte over grensen til Chitral, og bosatte seg i Kalasha Valleys. Idag har de fleste flyttet tilbake til Afghanistan, men mange har også dannet egne samfunn i Chitral. Disse kaller seg selv for nurnistani (Maggi 2001:22), og mange har fortsatt jevnlig kontakt med sine slektninger som bor like over grensen til Afghanistan (Lines 1996 :19). I motsetning til flesteparten i provinsen snakker befolkningen i Chitral språket *khowar*, og kalles kho eller chitali. I tillegg til de etniske gruppene kalasha og kho, er det også pashtunere og afghanere bosatt i Chitral. Afghanerne utgjør en sterk minoritet i Chitral. En lang og komplisert historie i kombinasjon med fragmentert topografi, har resultert i et stort etnisk mangfold i distriktet (Maggi 2001:12).

Chitral regnes som en fredelig og relativt isolert region, med bare to veier som forbinder Chitral til resten av landet. Den ene veien går over *Lowari Passet* som er fjellpasset som forbinder Chitral med (upper) Dir distrikt, den andre veien går fra Shandur fjellpass til Gilgit distrikt. Begge veiene er stengt på vinteren på grunn av snø. Den enkleste måten å komme seg til Chitral fra andre deler av landet er med fly fra Peshawar. Fra Islamabad går det et fly tre ganger i uken til Chitral, med en mellomlanding i Peshawar. Foruten en begrenset flytrafikk, og en relativt tøff vei gjennom afghansk territorium, er Chitral avskåret fra resten av landet på vinterstid. Chitral har aldri vært en typisk turist-destinasjon, men de mektige fjellene, den vakre naturen, og Chitrals mangfold har likevel trukket til seg nysgjerrige antropologer, fjellklatrere og andre ryggsekk turister.

I dag er kalashfolket bosatt i de tre dalene Birir, Rumbur og Bumboret. Dalene har litt ulik topografi, med det er store likheter innad i samfunnet med kun små interne forskjeller. Tilsammen utgjør de tre dalene kalashsamfunnet. De tre dalene ligger ca 35 km sør for Chitral, og det er fullt mulig å komme seg til alle dalene med bil. Veien går fra Chitral sentrum gjennom den mindre landsbyen Ayun, før veien deretter deler seg. Herfra er det ca 1,5 time til hver av dalene på en steinete vei som klamrer seg fast i fjellsiden. Tilgjengeligheten til alle de tre dalene har økt betraktelig på få år. For ikke mange år siden var det å ta seg frem til fots den eneste måte å komme seg til de ulike dalene på (Maggie 2001:14). Den økte tilgjengeligheten har også ført til økt turisme til Chitral, og ikke minst at Kalasha Valleys har blitt satt på kartet både i nasjonal og internasjonal sammenheng. Til tross for økt tilgjengelighet med bil på sommeren, fører store mengder med snø på vinteren, til at veiene ofte er utilgjengelige på vinterstid, og dalene mer eller mindre isolert. Veiene som fører inn til de ulike dalene er også svært sårbare for nedbør. Nedbør og flom førte nylig til ras og store ødeleggelser av veien våren 2013. Foruten av at veistandarden varierer noe med årstidene, har de tre dalene god kontakt med hverandre, og til de nærmeste byene og lokalsamfunnene Ayun og Chitral. Det er svært nære relasjoner mellom kalash medlemmene i dalene Birir, Rumbur og Bumboret. Ved feiringer av høytid, festival og ved begravelser inviteres som regel familiemedlemmer og venner fra alle dalene.



Chitral, nordvestlige Pakistan.

Pakistan (2009). Tilgjengelig på http://www.lib.utexas.edu/maps/middle_east_and_asia/txu-pclmaps-oclc-607860461-pakistan_rel-2009.jpg Hentet 10.05.14

1.2.3. Religion

Religionen som praktiseres i kalashsamfunnet er basert på ideer om "rent" og "urent", og det er viktig for dem å holde slike substanser fra hverandre. For eksempel regnes kvinner for å være urene, spesielt etter fødsel og under menstruering. Under menstruering og fødsel må kvinnene derfor oppholde seg i et eget menstruasjons hus kalt *bashali* (Lines 1996:32). Religionen er kompleks og er blitt beskrevet av antropologer som polyteistisk, noe som innebærer troen på at det finnes mer enn en gud. Den offisielle representanten for kalashfolket, Saifullah Jan, hevder derimot at det finnes bare en overordnet gud i religionen (Lines 1996:35). Forskere er enige om at religionen som praktiseres blant kalashene har elementer fra islam, men i praksis er det klare og tydelige forskjeller mellom denne religionen og islam. Det mest synlige skillet mellom religionene er kvinnenes synlighet, og de muslimske kvinnenes «usynlighet» i offentligheten. De muslimske kvinnene er ikke en del av offentligheten i Chitral, men overholder den tradisjonelle skikken *purdah*². Som en tydelig og synlig motsetning har kalasha kvinner ingen pålagt form for bevegelsesfrihet, og kan i teorien bevege seg hvor enn de vil uten mannlig følge. Kvinnenes fargerike bekleddning står også i sterk kontrast med den muslimske bekleddningen for kvinner, som er bruk av *niqab*³, *burka*⁴, eller den tradisjonelle pakistanske bekleddningen *shalwar kameez*, sammen med *dupetta*, en type hodeskjerf. På grunn av kvinnenes synlighet i offentligheten, blir kalashsamfunnet ofte betraktet som liberalt i forhold til deres muslimske nabosamfunn, som regnes for å være de mest konservative i Pakistan (Maggie 2001:12).

Joshifestivalen også kalt «vår- festivalen», feires alltid i mai. Joshi feires over flere dager i de ulike dalene, og er en av de største festivalene som feires. Antropologen Peter Parkes har dokumentert bruk av musikk og muntlig kultur under Joshifestivalen i 1989, og laget den antropologiske filmen *Disappearing World* (2012) under Joshifestivalen i 1990. Joshifestivalen er en markering av at gjeterne snart skal ta med geitene på fjellbeite, mens kvinnene skal begynne med arbeidet ute på åkrene. Festivalens hovedtema er feiringen av den vårlige fornyelsen av naturen (Parkes 1990). Datoen for festivalen er som regel fra 14.-16. mai, og blir annonsert gjennom ulike kanaler i media. Dette gjør at det også kommer turister større byer, men også fra andre land for å være tilskuere, og for å ta del i feiringen. De tilreisende ved årets Joshifestival var nesten utelukkende pakistanske

² Det islamske prinsippet om segregasjon mellom kjønnene, samt bruken av en dekkende bekleddning for kvinner (Vogt 2008 URL).

³ Ansiktsslør (SNL 2009 URL)

⁴ Plagget dekker hele ansiktet, bortsett fra en liten åpning til øynene. I Afghanistan dekker plagget hode og ansikt, med et gitter foran øynene (SNL 2009 URL). Bruken av den lyseblå afghanske typen var også synlig i Chitral.

menn, og et lite antall utlendinger med meg selv inkludert. Dagene, ukene og månedene før festivalen går til viktige forberedelser. Ved spesielle anledninger som denne, spiller bekledningen en særdeles viktig rolle. Det er viktig å ta seg best mulig ut, og kvinnene er iført den aller nyeste og flotteste bekledningen de eier. Ved festivaler og andre høytider brukes blant annet den eksklusive hodepynten *kupàs*. Denne hodepynten er betydelig større og tyngre, og brukes over hodepynten *susùtr* som kvinnene bruker til vanlig. Vinlaging og drikking av alkohol er en del av kalashfolkets tradisjon ved feiring av festival og andre høytider.

1.2.4 Språk

Kalashfolket snakker språket, *kalashawar* som er nært beslektet med språket *khowar*. Nordmannen Morgenstjerne var den første språkforskeren i området 1929. Kalashawar er et indo iransk språk som tilhører den dardiske språkgruppen (Morgenstjerne 1973). I senere tid har det blitt gjort forsøk på å skrive ned språket med bruk av det engelske alfabetet. Mange kommuniserer på flere språk, inkludert det offisielle språket urdu. Engelsk språk blir undervist på skolen, og den internasjonale turismen og globaliseringen generelt, har gjort at mange har noe kjennskap til engelsk.

1.3 Minoriteter i Pakistan

Folketallet i Pakistan er anslått til å være over 180 millioner (UD 2014 URL). Islam er den offisielle religionen, hvor 92 prosent av befolkningen i Pakistan er muslimer, der av 80 prosent er sunnimuslimer, og resten shiamuslimer. Kun 2 prosent av befolkningen er hinduer og kristne (Johannessen 2013 URL).

1.3.1 Religiøse minoriteter i Pakistan

«Freedom of thought conscience and religion,

...It is the will of the people of Pakistan to establish an order.. wherein shall be guaranteed fundamental rights, including equality, of status of opportunity and before law, social, economic and political justice, and freedom of thought, expression, belief, faith, worship and association, subject to law and public morality»

(Human Rights Commission of Pakistan 2012:100)

Den pakistanske grunnloven slår fast at det er religionsfrihet i landet, og alle skal ha rett til å praktisere sin religion. Teksten er fra innledningen til den pakistanske grunnloven som omhandler religionsfriheten i landet, og er hentet fra en nylig rapport skrevet av FNs

menneskerettighetskommissjon i Pakistan (HRC) som beskriver de religiøse minoritetenes situasjon i 2012. I strid med det som står om religionsfrihet i grunnloven, viser rapporten at det er blitt en økning av voldelige angrep mot religiøse minoriteter. Det er dessverre ingenting som tilsier at Pakistan går i retning av å bli kvitt intoleransen rettet mot religiøse minoriteter (HRC 2012). I følge rapporten har det vært en økning av sekterisk vold⁵ rettet mot shiamuslimer, spesielt i Quetta og Karachi. Den distinkte etniske minoriteten hazara i Balochistan, som nesten uten unntak er shiamuslimer, opplever nå hyppigere angrep enn på 15 år, og har lenge vært regnet som en sårbar etnisk minoritet. I følge nyhetsrapporter ble 531 medlemmer av muslimske sekter, først og fremst Shia, drept i 2012. Pakistansk Taliban⁶ og andre militante grupper har tatt på seg ansvaret for de fleste angrepene mot shiamuslimene (HRC 2012:101). Alvorlighetsgraden av de systematiske massedrapene i disse områdene har heller ikke fått den oppmerksomheten de fortjener hverken av religiøse ledere, fagpersoner eller media i følge rapporten. Alle de religiøse minoritetene i Pakistan opplever idag store utfordringer. Ahmadi er en islamsk trosretning, men aksepteres ikke lenger som en del av islam. I likhet med hindu og kristne blir ahmadisamfunnet også truet og utsatt for diskriminering. Plakater og taler med hat-budskap mot minoritetene er blitt et vanlig syn i det offisielle rom, også i de store byene. Rapporten viser også til problematikken rundt tvangskonverteringer. Dette har lenge vært en problematikk, men som i følge rapporten nå har toppet seg (HRC 2012:109).

I henhold til Pakistans svært strenge blasfemi⁷ lover, kan enhver som snakker ille om islam og profeten Muhammed, dømmes til døden. Aktivister mener imidlertid at loven åpner for misbruk (NRK 02.03.11 URL). I begynnelsen av januar 2011 ble guvernøren i Punjab, Salman Taseer, drept av en av sine livvakter i Islamabad (NRK 02.03.11 URL). Samme år ble også Pakistans kristne minoritets- minister Shahbaz Bhatti skutt og drept på åpen gate i Islamabad. Taliban tok senere på seg ansvaret for drapet. Begge politikerne var offentlige motstandere av blasfemiloven (ibid). Rapporten fra menneskerettighets kommisjonen viser stadig flere episoder hvor blasfemi loven har

⁵ Et begrep som ofte brukes om voldelige konflikter innen en trosretning. En sekt er en religiøs gruppe eller samfunn som har brutt ut av et annet religiøst samfunn (Kværne 2009 URL).

⁶ Tehrik-e-Taliban Pakistan (TTP) er den pakistanske siden av Taliban, og består av minst 13 ulike fraksjoner. Etter at de afghanske Taliban-lederne søkte tilflukt på pakistansk side i 2001, vokste det frem nye talibangrupper av pakistanske pashtunere som har lyktes i å bli mer dominant i de nordvestlige delene av landet (Bakken Ø. 2009 URL).

⁷ Gudsbespottelse i ord eller med handling. Straffebestemmelser mot blasfemi tilsikter å verne om den fri trosutøvelse, den enkeltes religiøse følelse og en religions grunnleggende forestilling om det som er hellig. I islamsk lov sidestilles strafferetten blasfemi med det å konvertere til en annen religion. Blasfemiske ytringer kalles «vantroens ord», og kan straffes med døden (SNL 2013 URL).

blitt misbrukt mot minoriteter. I distriktet Chitral ble nylig en mann dømt til døden og måtte betale 100 000 rupeer i bot for å ha ytret støtende innsigleser mot profeten Muhammed (HRC 2012:115). Hellige steder og gravplasser blir stadig vekk plyndret, og minoriteter blir fratatt land. I tillegg til økt vold og trakassering, sliter de religiøse minoritetene med manglede politiske rettigheter på grunn av manglede representasjon i parlamentet. FNs menneskerettighetskommissjon tegner et dystert bilde av den fremtidige situasjonen for minoriteter landet. Rapporten tyder på at de religiøse minoritetene i Pakistan har blitt enda mer sårbare. Skal man følge det bildet som tegnes av situasjonen ellers for de religiøse minoritetene i landet, er det lite som tyder på at utfordringene er mindre for kalashfolket som en religiøs minoritet.

1.3.2 Chitral og Kalasha Valleys

Kalashfolket er ikke nevnt i rapporten, en årsak kan være at kalashfolket ikke anerkjennes som en religiøs minoritet, eller urbefolkning av staten og internasjonale organer. Dette er også noe som viser det problematiske i denne masteroppgaven med å definere kalashfolket som en etnisk minoritet. Det har blant annet blitt gjort forsøk av kalashfolket selv om å komme på UNESCOs verdensarvliste. Dersom søknaden innvilges, vil det ikke bare kunne føre til tilgang til UNESCOs fond, men også til utvidede rettigheter, og internasjonal anerkjennelse. Det er mange forhold som skal ligge til rette for innvilgelsen av en slik søknad. På det nåværende tidspunkt er de lokale og nasjonale politiske utfordringene store. Det nasjonale valget i Pakistan 2013 førte ikke til at kalashfolket fikk noen form for politisk innflytelse eller seter i parlamentet. Selv om veien kan synes lang å gå, kjempes det fortsatt i ulike arenaer om anerkjennelse, rettigheter til land og praktisering av egen religion. I dag står de aller fleste hotellene og gjestehusene tomme i Kalasha Valleys. Etter terrorangrepene 9/11, har antallet internasjonale turister til Chitral og Pakistan hatt en markant nedgang. Det nylige angrepet og massakren på 9 turister i det ellers rolige Gilgit-Baltistan området 2013, har igjen preget den allerede sårbare turistindustrien i landet (Dawn 23.06.2013 URL). Truslene fra Taliban er ikke bare rettet mot utlendinger, men også mot kalashfolket som en religiøs minoritet. Pakistansk Taliban annonserte nylig en trussel om en bevæpnet kamp mot kalashfolket og tilhørere av den sjiamuslimske retningen *ismaili* i Chitral (Dawn 12.02.2014 URL). I frykt for terror-handlinger har pakistanske myndigheter de siste årene økt sikkerheten både i Chitral, og fjellområdene like ved den nærliggende grensen til Afghanistan. Myndighetenes økte sikkerhetstiltak merkes spesielt godt under kalashfolkets populære festivaler som trekker til seg mange mennesker. Som en del av sikkerhetsvurderingen i området, har alle utledninger blitt pålagt

bevæpnede sikkerhetsvakter. Risiko for kidnapping og trusler fra ytterliggående ekstremister har gjort at myndighetene har iverksatt flere sikkerhetstiltak.

Kapittel 2: Metode

2.1 Tilgang

Jeg vil nå beskrive hvordan jeg gikk frem for å få tilgang til feltet, og hvilken tilgang jeg fikk til feltet jeg skulle studere. Jeg har valgt å trekke frem viktigheten av nettverk, kontakter og ufarliggjøring av prosjektet. Jeg ser det som hensiktsmessig å vise feltets kompleksitet spesielt i forhold til den metodiske tilnærmingen til feltet. Her vil jeg gjøre leseren oppmerksom på at det er en viss fare for kategorisering av informantene i denne fremstillingen, som handler om metode og etikk, hvor jeg har tatt utgangspunkt i NESHS forskningsetiske retningslinjer.

2.1.1. Feltarbeidet i Pakistan

Gjennomføringen av feltarbeidet krevde at jeg på forhånd hadde opparbeidet meg gode relasjoner og kontakter med lokal kunnskap og kjennskap til området jeg skulle reise til. Det er store strukturelle forskjeller mellom Norge og Pakistan, og prosjektet er på mange måter et resultat av nøye planlegging og refleksjoner rundt disse forskjellene. Jeg var klar over at jeg hadde valgt et krevende område å utføre feltarbeid i, og begynte tidlig å planlegge prosjektet. Takket være min mor som til nå har bodd i Pakistan i snart 4 år, tok det ikke lang tid før jeg også lærte meg å kjenne terrenget godt nok. Jeg forstod raskt at jeg ikke kunne nøye meg med en plan A og en plan B, men måtte ha en plan C og en plan D. Det viktigste var å være forberedt på forandringer i planene, og være løsningsorientert dersom endringer skulle forekomme. Jeg var innstilt på å møte feltet med en åpen holdning. Til tross for den geografiske lange avstanden, vil jeg hevde at jeg fikk en unik tilgang til feltet. Tilgangen til feltet gikk først og fremst gjennom personlig bekjentskap og nettverk. Kontakten jeg fikk med nøkkelpersoner i området, dannet grunnlaget for den videre kontakten og tilliten hos informantene.

Stabiliteten i landet har en tendens til å gå i bølgedaler, da terrorhandlinger ofte preger landet. Usikkerheten rundt selve gjennomføringen av feltarbeidet var stor, spesielt fordi det nasjonale valget i Pakistan tok sted på samme tidspunkt. Pakistan ble som mange hadde fryktet preget av en rekke voldelige hendelser i forkant av valget. Taliban erklærte blant annet krig mot gjennomføringen av det demokratiske valget, og har i etterkant tatt på seg ansvaret for bombingene av et valglokale i Karachi i Sindh provinsen (Stabell, 11.05.13 URL). Et titalls mennesker ble også

drept i en eksplosjon og flere skyteepisoder i Peshawar (Stabell, 11.05.13 URL). Foruten en eskalering av voldsepisoder og store demonstrasjoner i de store byene, var det ingen hendelser i Chitral som tilsa at jeg ikke kunne reise. Selve reisen og feltarbeidet gikk som planlagt mai måned 2013. Den metodiske tilnærmingen i masteroppgaven henger nøye sammen med den teoretiske tilnærmingen. I utformingen av problemstillingen måtte jeg ta hensyn til «ufarliggjøringen» av masterprosjektet. Ufarliggjøringen av masterprosjektet dreier seg om hensynet til konteksten og området jeg skulle gjennomføre feltarbeidet i. Som kvinne og utlending på landsbygda i Pakistan er man ikke usynlig, og samfunnsforskning er heller ikke like utbredt i disse områdene. Det er ikke uvanlig at forskere og utlendinger blir anklaget for å være spioner, eller ha en form for skjult agenda (Hansen 2012:425). Ufarliggjøringen av prosjektet dreier seg også om å ta forskningsetiske hensyn til sensitive tema. Politikk og religion er blant annet kjent for å være sensitive tema i Pakistan. Spesielt religiøse minoriteter er sårbare grupper som opplever en økning av trusler og voldelige angrep rettet mot dem (HRC 2012).

2.1.2 Den første kontakten

Det å planlegge og gjennomføre et feltarbeid i Pakistan, spesielt i de nordvestlige områdene av landet, krever lokal kjennskap til området. Jeg ble advart mot å kontakte personer jeg ikke kunne stole på med detaljer om mitt besøk. Desto færre personer som visste om besøket, jo mindre var risikoen for uønsket oppmerksomhet. På grunn av sikkerhetsmessige årsaker hadde jeg ingen direkte kontakt med mine informanter i forkant av feltarbeidet. Dette hensynet fikk metodiske konsekvenser allerede fra første stund. Kontakten med feltet før avreise gikk gjennom en familievenn som bor og jobber i Chitral. Han har høy sosial status, god kjennskap til den politiske situasjonen, og kjennskap til området generelt. Gjennom sin genuine interesse for kalashfolket, og hans velvillighet til å hjelpe meg, spilte han en viktig rolle som en døråpner til feltet. Som døråpner ga han meg personlig bistand i form av råd og lokal kunnskap om feltet, noe som gjorde at jeg opplevde å få tilgang til feltet jeg ønsket å studere. Ikke bare var han i besittelse av lokal kunnskap, men han hadde kontakter som ble viktige for meg, og spilte en viktig rolle i forhold til den praktiske organiseringen. Fra prosjektets begynnelse til slutt benyttet jeg meg av den såkalte «snøballmetoden», og fikk erfare den positive virkningen av en slik metode. For meg handlet metoden om at jeg først gikk gjennom min kontaktperson, og deretter spurte han om han kjente noen som kunne være villige til å stille til intervju. Etter at jeg hadde kommet i kontakt med de aktuelle kandidatene, forhørte jeg meg videre om de kjente noen andre. Før avreise sendte jeg et informasjonsbrev til min kontaktperson i Chitral om prosjektet på e- post. Jeg la ved en kort

beskrivelse av antall kvinner og menn i ulike aldre jeg ønsket å intervju. All videre organisering ble gjort da jeg kom til Chitral. På tross av den geografiske avstanden fikk jeg en unik tilgang til feltet gjennom å benytte meg av en døråpner, og gjennom han fikk jeg videre tillit og kontakt med informantene.

2.1.3 Lokal kunnskap

Den lokale kunnskapen til den gjeldene kulturen i et område skal på ingen måte undervurderes. Kjennskap til den lokale kulturen og respekt for tradisjonene i området blir også sett på som en forutsetning dersom man skal forske i andre kulturer. I Punkt 25 i de forskningsetiske retningslinjene som er utarbeidet av den nasjonale forskningsetiske komite' for samfunnsvitenskap og humaniora, handler det om forskning i andre kulturer. I retningslinjene heter det at «forskeren bør i størst mulig grad samarbeide med lokalbefolkning, medlemmer i den aktuelle kultur og deres representanter samt lokale myndigheter» (NESH 2011:25). Da jeg ankom Chitral ble jeg presentert for personen som skulle fungere som guide. På forhånd hadde jeg fått klar beskjed om å bruke både lokal guide og sjåfør. Feltarbeidet krevde daglige utflukter fra Chitral i ukjent terreng. Sjåføren var en eldre mann med lang erfaring. Han kjente veiene, og viste heller ingen tegn til å bli distraheret av regnmassene som hadde lagd store hull og skylt bort deler av veien vi kjørte på. Å begi seg ut på kjøring i ulendt terreng, og krevende veier uten å kjenne området, det hadde nærmest vært ren galskap. Guiden vi hadde med oss var selv medlem av kalash samfunnet og var født og oppvokst i området. Han har personlig tilknytning til det lokale samfunnet, men bor og jobber i Chitral. Han hadde også de språklige ferdighetene. Alle utfluktene på feltarbeidet ble gjort i tett samarbeid med lokal guide og sjåfør.

Guiden spilte kanskje den største rollen i forhold til tilgang. Han åpnet tilgangen til et felt som først synes å være mer eller mindre lukket. I mitt tilfelle spilte tidsperspektivet jeg hadde til rådighet, som kun var en uke, en stor rolle. Det å få tilgang til feltet man vil studere er en forhandlingsprosess som ofte vedvarer gjennom hele datainnsamlingsperioden (Hammersley og Atkinson 2007:83). Tillit kan også ta svært lang tid å opparbeide seg, og i noen tilfeller kan det ta flere år. Beskrivelsene fra feltdagboken alene, sier mye om mottakelsen og gjestfriheten vi ble møtt med i et totalt fremmed miljø. Da vi kom kjørende inn mot det området guiden selv var vokst opp i, stoppet alle for å hilse på oss. Her bodde guidens nære slektninger og venner, som han hadde vokst opp med. Fremmede kvinner og menn tok frem hånden for å hilse på oss, noe som virket som en stor forskjell fra normen, spesielt for kvinner i området. Beskrivelsene fra gjestfriheten som lokalbefolkningen

møtte oss med var gjennomgående gjennom hele feltarbeidet, og er beskrivelser som kanskje først og fremst skyldes tilstedeværelsen av guiden. Guiden gikk alltid først og hilste på sine slektninger, før han presenterte dem for meg og mitt prosjekt. Vi ble uten tvil mottatt som gjester, og det var først gjennom rollen som «gjest», at jeg kom i kontakt med informantene gjennom guidens brede nettverk.

2.1.4 Språk og tilgang

Ettersom jeg ikke behersker det lokale språket kalashawar, ble et av de metodiske dilemmaene knyttet til det å bruke engelsk som kommunikasjonsspråk tidlig en del av mine refleksjoner rundt feltarbeidet. Jeg bestemte meg derfor for å benytte meg av tolk, for dersom jeg ikke gjorde det ville konsekvensene bli a) informantene ville sannsynligvis bare bestå av en gruppe menn b) en gruppe mennesker som alle hadde utdanning c) en gruppe med en annen form for maktinnflytelse i samfunnet. I forhold til denne masteroppgavens problemstilling som omhandler bruken og holdninger knyttet til hverdagslig bekledning, mente jeg at det var nødvendig å bruke tolk for å kunne inkludere litt eldre informanter, og spesielt kvinnenenes egne perspektiver. Kvinner og menn har noe ulike arbeidsoppgaver, hvor menn ofte har mer kontakt med omgivelsene utenfor dalen. En konsekvens av dette er at kvinnene i noen tilfeller er enspråklige, og var grunnen til jeg raskt konkluderte med at bruken av tolk var nødvendig i mitt feltarbeid. Jeg var forberedt på at språk kom til å bli en av de største metodiske utfordringene under mitt feltarbeid, også etisk sett.

For å løse problematikken knyttet til språk, hadde guiden sagt seg villig til å fungere som tolk i situasjoner der informantene kun snakket det lokale språket. De økonomiske forutsetningene for feltarbeidet, skapte begrensninger i den forstand at jeg ikke hadde råd til å bruke en profesjonell tolk. Hvorvidt det i det hele tatt finnes noen som kan beskrives som profesjonell tolk i dette samfunnet er noe som kan diskuteres. «Dersom tolken selv er en part i saken, eller er i slekt eller svogerskap med en part regnes tolken som inhabil», i henhold til de yrkesetiske reglene for tolker (Nasjonalt tolkeregister 1997:33 URL). Antall mennesker som snakker det lokale språket er begrenset til medlemmene av kalashsamfunnet. Fordi jeg i oppgaven ikke snakker om en profesjonell tolk, bruker jeg beskrivelsen «tolk», eller den «fungerende tolken» når jeg snakker om denne personen. Bruk av «tolk» i intervjusituasjonen var kanskje lettere sagt enn gjort. Det er knyttet en rekke dilemma til bruk av tolk, noe jeg var godt forberedt på i teorien. Det at flere personer enn forventet kunne kommunisere på engelsk, var kanskje en redning for meg da jeg fikk erfare hvordan det var å bruke «tolk» i mitt tilfelle. Årsaken til at mange kommuniserer på engelsk er den tidligere turismen i området. Mange har bidratt i den tidligere turistnæringen, med å være

lokale guider eller ved å gi husrom til utenlandske turister. Dette var hovedsakelig før 9/11 2011. I tillegg snakker mange av studentene godt engelsk. De fleste intervjuene på feltarbeidet ble gjort på engelsk, men med hensyn til problematikken rundt ulike perspektiver, og forsøk på å inkludere de som ikke snakket like godt engelsk, ønsker jeg å vise til noen av dilemmaene som oppstod under en tolket intervjusamtale.

2.1.5 Problematikk knyttet til bruk av tolk

I likhet med professor i geografi Tor Halfdan Aases erfaringer med bruk av tolk i Pakistan (Aase 1997:55), opplevde jeg også at jeg måtte forholde meg til en trippel hermeneutikk. Aase opplevde at tolken oversatte og fortolket informantens egne tolkninger, og det er dette som menes med begrepet "trippel hermeneutikk". Jeg opplevde tendenser til det samme under mitt feltarbeid. Når samtalen forgikk ved bruk av "tolk" følte jeg ofte at jeg ikke kunne stole på at det som ble oversatt faktisk var informantens egne tolkninger. Det var allerede etter det første intervjuet at jeg forstod at guiden hadde sin egen agenda, hvor det kom frem at han ønsket at flere unge fra Kalasha Valleys skulle få muligheten til å gå på skole og få utdanning. I intervjusamtalen med den eldre kvinnen «Miriam» (foto 1.1), la jeg spesielt godt merke til at ikke alt hun sa ble oversatt til engelsk. Etter en diskusjon på det lokale språket mellom henne og guiden, opplevde jeg å få et kort svar om at utdanning var løsningen på et spørsmål om opprettholdelsen av kalasha kultur og tradisjon. Dette svaret var mistenkelig kort, og jeg antar at det var uenigheter mellom de to som hadde ført til en diskusjon rundt et svar som jeg da gikk glipp av. Problematikken dreier seg kanskje like mye om makt, som om det å forholde seg til en trippel hermeneutikk. Risikoen ved å bruke andre enn en profesjonell tolk, er at tolken mer eller mindre overtar intervjupersonens rolle (Kvale 2009:156). Det er heller ikke utenkelig at den eldre kvinnen kanskje hadde en annen holdning til moderne utdanning enn guiden. Generasjonsforsjellen mellom de to kan ha vært en utløsende faktor for diskusjonen som oppstod. Poenget jeg ønsker å få frem, er at guiden hadde mer makt i situasjonen gjennom sin sosiale status, og gjennom rollen som «tolk». Derfor var det også hans perspektiv som vant frem. Situasjonen som oppstod er først og fremst et resultat av tolkens inhabilitet i rollen som "tolk". Et annet problem knyttet til bruken av tolk, og det å ikke kunne kommunisere på det lokale språket, er den noe skjeve representasjonen av kjønn i det totale intervjumaterialet. Det endelige intervjumaterialet inneholdt til slutt flere samtaler med menn enn kvinner. Den litt skjeve representasjonen av kjønn i intervjumaterialet mitt har en klar sammenheng med språk og tilgang. Materialet bærer på mange måter preg av en «offentlig mannlig- diskurs» nettopp fordi det var den

diskursen som var mest tilgjengelig for meg. Her måtte jeg kompensere i forhold til problematikken som oppstod med bruk av tolk i intervjusituasjonen.

2.1.6 Informantutvalg

Som en del av forarbeidet til masteroppgaven utførte jeg et intervju med professor og forsker i Sør-Asia kunnskap David Hansen, og representanter fra UNESCO Islamabad. På grunn av masteroppgavens avgrensning har jeg valgt å se på intervjusamtalene med Hansen og representantene fra UNESCO som en del av et forarbeid som ga meg et viktig innblikk i forhold til utførelsen av selve feltarbeidet, og den teoretiske tilnærmingen i masteroppgaven. Fremgangsmåten for utvalget av informanter til masteroppgaven var preget av den manglende direkte tilgangen til feltet før avreise. For å få tak i meningsdannelsen rundt kalasha bekledning valgte jeg å bruke kvalitative intervjusamtaler, og delvis deltagende observasjon. Utvalget av informanter ble først og fremst valgt ut i fra etnisk medlemskap til kalashsamfunnet. Senere opplevde jeg at grensene som karakteriserte det etniske medlemskapet var mer komplekse og mindre rigide, noe som gjør at intervjumaterialet inneholder en samtale med en informant som er integrert i lokalsamfunnet, men som på mange måter også har forlatt det etniske medlemskapet. Det viktigste aspektet ved utvalget av informanter var tid. Tidsperspektivet spilte inn og satte noen begrensninger for meg i forhold til best mulig utbytte av snøballmetoden. Desto lenger tid jeg hadde latt ballen rulle, jo flere kontakter hadde jeg fått utenfor det samme miljøet. Tidsrommet jeg hadde til disposisjon i Chitral var tilsammen 7 dager. I løpet av disse dagene hadde jeg daglige utflukter fra Chitral til Kalasha Valleys. Av sikkerhetsmessige årsaker fikk vi ikke overnatte i noen av dalene før festivalen. I løpet av kort tid måtte jeg forhandle innpass i et fremmed miljø, utføre intervjuer, og ikke minst samle inn relevante data. Informasjonsbrevet om masteroppgaven sendte jeg på e-post fra Norge til min kontaktperson i Chitral. Informasjonen ble deretter gitt videre til guiden, og kontakter han kjente som var villige til å stille til intervju. I den tidlige fasen av prosjektet ble altså utvalget av informanter gjort via mine kontakter. Kommunikasjonen mellom meg og informantene oppstod etter at jeg hadde startet selve feltarbeidet. Det første utvalget ble gjort av guiden, og var basert på hans bekjenskaper. Det faktiske utvalget av informantene til masteroppgaven gjorde jeg etterkant og var mer strategisk i forhold til masteroppgavens problemstilling. Gjennom guiden fikk jeg et bredt utvalg informanter som var villige til å stille til intervju. I mitt tilfelle ble det etter kort tid nødvendig å fortelle guiden at jeg hadde mer enn nok intervjuer. Den største fordel var at guiden allerede hadde forhandlet innpass for meg før jeg kom. En annen fordel var at jeg fikk snakke med et bredt utvalg personer, som gjorde at jeg fikk dannet et relativt godt grunnlag for å kvalitetsikre og

verifisere data. Etter å ha snakket med mange personer, hørte jeg ofte de samme svarene om igjen, og tolket dette som en form for bekreftelse. Jeg opplevde at alle hadde meninger om bekledningen, og tolket dette som en bekreftelse på den viktige rollen bekledningen har i samfunnet. Etter å ha utført kortere og lengre intervjuer med et større antall personer, har jeg i hovedsak valgt å konsentrere meg om seks informanter. Informantene jeg har valgt å bruke i oppgaven kommer fra ulike daler, de har forskjellig bakgrunn og alder. Felles for alle er at de ser på seg selv som medlemmer av kalashsamfunnet. Kortere og lengre samtaler med personer som ikke er nevnt har også bidratt til min forståelse av feltet.

«Josef» (20), er en ung student fra Bumboret.

«Ali» (30) er miljøarbeider fra Rumbur.

«Kahn» (38) har jobbet som guide, og bor sammen med sin familie i Birir. Han er født og oppvokst i kalashsamfunnet, men er muslim.

«Zhara» og «Sofia» (25-30) er fra Bumboret. Begge kvinnene er utdannet. «Zahra» jobber som helsearbeider i lokalsamfunnet. «Sofia» er utdannet arkeolog og er ofte internasjonal talsperson for Kalash samfunnet.

«Miriam» en eldre kvinne fra Rumbur.

2.1.7 Mistenkeliggjøring i Pakistan

«Doing fieldwork, or rather just being as an `outsider`, will regularly cause suspicion amongst many people across the social strata. A common theme in Pakistan and Muslim countries in general is that the researcher must be an agent or a spy working on conspiracy»

(Hansen 2012:425).

Dette sitatet er hentet fra den nylig lanserte boken *Radical Rethoric Moderate Behavior* av David Hansen. Årsaken til mistanke er ofte et resultat av noe så enkelt som lite kjennskap til og kunnskap om samfunnsforskning (Hammersley og Atkinson 2007:109). For forskere er konsekvensene av merkelapper som for eksempel "agent" eller "spion" noe som ofte fører til begrenset tilgang til et forskningsfelt. I noen tilfeller kan slike merkelapper være vanskelig å bli kvitt, og kan i verste fall spolere hele forskningsopplegget. Hansen forteller at han ved en anledning ble arrestert, avhørt og anklaget for å være en terrorist (Hansen 2012:415). Hansens forskningsopplegg inneholdt undersøkelser om folks holdninger til Islam og radikal islam. Forskning på religion i Pakistan og spesielt radikal islam, er tema som skiller seg ut i grad av sensitivitet i forhold til eget tema som

handler om bekledning. Likevel kan mindre sensitive temaer raskt bli mer sensitive enn forventet. I mitt eget prosjekt opplevde jeg at det skulle lite til før samtalen rundt bekledning, som er oppgavens hovedtema, brått omhandlet mer sensitive temaer knyttet til politikk og religion. For å unngå ubehagelige situasjoner var det viktig for meg å innta en rolle som ufarlig i feltet og utføre åpne intervjusamtaler. Mer om de åpne intervjusamtalene under beskrivelse av intervjusituasjonen i delkapittel 2.2. Tilgangen jeg fikk til feltet var også preget av rollen som turist/student. Under vil jeg argumentere for sammenhengen mellom tilgang, rolle og ufarliggjøring fra eget feltarbeid.

2.1.8 Egen rolle

Det å ha min egen familie rundt meg, sammen med informantenes familier under intervjuene førte til at samtalene til tider kunne minne litt om et familiebesøk. Jeg passet på å være åpen om min intensjon, og forklarte at jeg var en student som ville utføre intervjusamtaler om bekledningen deres i min masteroppgave. Feltarbeidet var alltid preget av en uformell atmosfære, med te- drikking og småpratting. Etter min mening gjorde dette at jeg fikk en mindre skremmende rolle, og dermed større tilgang til feltet. Først og fremst opplevde jeg det å ha familien rundt meg som positivt i forhold til tillit. Dersom jeg hadde reist alene som ung kvinne, hadde jeg sannsynligvis måtte bruke mer tid til å opparbeide meg samme tilliten. I muslimske land er offentligheten ofte et mannsdominert område, og tilhører menn. Tilgangen for kvinnelige forskere i offentligheten i slike miljøer kan synes å være mer eller mindre stengt. Tilgangen virker derimot i motsatt tilfelle i den private eller hjemlige sfæren. Her får ikke de mannlige forskerne tilgang. Feltarbeid, særlig i muslimske land krever kultursensitive hensyn og da spesielt med tanke på de strukturelle forskjellene mellom kjønn. I eget feltarbeid fikk jeg erfare hvordan et felt kan åpne eller lukke seg basert på kjønn. I følge Katrine Fangen (2004) så kan kvinnelige forskere oppleve å ha fordeler i forhold til menn når det gjelder tilgang i et felt det kan være vanskelig å få tilgang i. «Bak denne forskjellen ligger nok en grunnleggende holdning om at kvinner mer ufarlige, eller at de ikke i like stor grad oppfattes som en politisk aktør som menn» (Fangen 2002:158). Temaet for masteroppgaven som er bekledning, henger sammen med den tilgangen jeg fikk som kvinne. Bekledning i kalashsamfunnet er i dag nesten et utelukkende kvinnelig domene. Det ble aldri stilt spørsmål i forhold til min interesse for feltet, jeg opplevde nærmest at interessen jeg hadde for kvinnenes bekledning ble tatt for gitt og sett på som naturlig fordi jeg selv var kvinne. Min samboer og min far derimot, som hverken var aktivt tilstede under selve intervjusituasjonen eller stilte spørsmål, mottok humorfylte bemerkelser om at de liknet på amerikanske spioner. Rollen jeg tok på meg og ble tilskrevet som ung gift eller forlovet kvinne i følge med familien, gjorde nok at det tok

kortere tid for meg å opparbeide den tilliten som trengtes. I realiteten er jeg ugift, og samboerskap er en praksis som ikke er like godt kjent eller akseptert i Pakistan. Tilskrivelsen som «gift» kvinne var derfor en mer akseptert rolle. Rollen som kvinnelig student/turist var trolig med på å dempe mistenkeliggjøringen av meg, og ufarliggjøre min nysgjerrighet for feltet. Inntagelsen av studentrollen passet bra i forhold til alder. Turistrollen passet godt i forhold til oppholdets tidsrom, og det faktum at jeg hadde familien med som reisefølge. En fullstendig rolle som forsker eller journalist har ofte en sterkere grad av alvor over seg. Jeg har nå vist hvordan tilgangen til feltet henger sammen med rollen jeg fikk. Jeg har også vist hvordan denne rollen bidro til å ufarliggjøre og dempe en eventuell mistenkeliggjøring av meg og mitt prosjekt. Videre vil jeg beskrive intervjusituasjonen, og utførelsen av åpne intervjuer som også henger sammen med tilgang og ufarliggjøring.

2.2 Intervjusituasjonen

Intervjusituasjonen var preget av at det var mange personer tilstede. Det at det var mange personer tilstede under intervjusamtalene, fungerer som en rød tråd gjennom dette kapittelet. Intervjuene var uformelle og hadde en personlig karakter. Som regel ble de utført i husene eller på verandaen til informantene eller familien deres.

2.2.1 Åpne intervjusamtaler

Under planleggingen av hvordan intervjuene skulle utføres i praksis, førte faren for mistenkeliggjøring av meg og mine intensjoner til at jeg valgte å utføre åpne intervjuer. Med åpne intervjusamtaler mener jeg at samtalene var gjort synlige for alle, og ble aldri gjort under bare fire øyne. Det var alltid flere personer tilstede. Situasjonen med sikkerhetsvaktene sendt fra pakistanske myndigheter kompliserer situasjonen ytterligere med private intervjuer. Her vil jeg argumentere for utførelsen av de såkalte «åpne» intervjusamtalene på feltarbeidet. Et viktig poeng er om det faktisk hadde latt seg gjøre å utføre intervjuene i en privat setting. Ved å invitere informantene ut av miljøet de var i, og inn i en privat setting, hadde sannsynligvis risikoen økt for mistenkeliggjøringen av meg og prosjektet. Selv om jeg som oftest intervjuet kun en eller to personer, var intervjusamtalen alltid synlig for alle rundt. Det at settingen for intervjuene var uformell, gjorde det kanskje også mindre skremmende for informantene å delta. Dersom jeg hadde utført intervjuene på to- manns hånd, hadde det sannsynligvis spart meg for mange av de etiske dilemmaene som oppstod under intervjusamtalene når det var flere tilstede. Det var ofte avbrytelser i intervjusamtalene fordi tilfeldige og forbigående familiemedlemmer var nysgjerrige og ønsket å hilse på oss. Jeg hadde

valgt å utføre intervjuene i deres miljø, med alt det ville innebære, og feltet jeg var i krevde at jeg måtte ta spesielle hensyn. Gjennom utførelsen av åpne intervjusamtaler viste jeg at jeg hverken hadde noe å skjule, eller at jeg hadde noen annen form for hemmelig intensjon med besøket mitt. Jeg opplevde at denne type intervjusituasjon var med på å gi meg tilgangen jeg trengte.

En av de tingene som skiller mine intervjusamtaler fra standardiserte kvalitative forskningsintervjuene som Kvale og Brinkmann (2009) snakker om, var at jeg sjelden eller aldri var alene med en informant. Familiemedlemmer og andre satt gjerne og lyttet til samtalen, eller små snakket dem i mellom. Her kan det kanskje også diskuteres hvorvidt intervjusamtalene i masteroppgaven faktisk kan betraktes som kvalitative forskningsintervjuer i henhold til denne beskrivelsen av det kvalitative forskningsintervju (2009). I denne omgang vil jeg argumentere for utførelsen av åpne intervjusamtaler som en del av tilgangen til feltet. Selv om intervjusamtalene i masteroppgaven ikke følger en gitt standard, opplevde jeg at måten de ble utført på var uvurderlige for tilgangen til feltet.



Foto 1.1 Privat. Bildet viser en typisk intervjusituasjon under feltarbeidet.

2.2.2 Flere tilstede i intervjusituasjonen

Intervjusituasjon med flere personer tilstede fikk konsekvenser for endelige materialet.

Tilstedeværelsen av flere personer under en intervjusamtale kan sette begrensninger for det som blir sagt i en intervjusituasjon. Sjansen er stor for at individuelle meninger blir undertrykt av mer kollektive meninger dersom det er mange personer tilstede. For å demonstrere hvordan flere personer tilstede kan prege intervjusituasjonen viser jeg til foto 1.1. Bildet er tatt under en intervjusamtale jeg hadde med en informant i Rumbur. Jeg sitter nærmest til høyre hjørne i bildet, ved siden av meg sitter min samboer. Til høyre for ham sitter guiden, som her også fungerte som «tolk». Ved siden av guiden sitter informanten «Miriam», en eldre kvinne. Ektemannen hennes sitter ved hennes side. Et annet familiemedlem sitter ved siden av ektemannen og hjelper til med oversetting og tolkning av spørsmålene. Helt fremme i bildets vestre hjørne står en av sikkerhetsvaktene og observerer det som foregår. Bildet viser en typisk intervjusituasjon på feltarbeidet, og tydeliggjør at mange personer tilstede, preger det som blir sagt på ulike måter. Her velger jeg å trekke frem tilstedeværelsen av sikkerhetsvaktene, og hvilke konsekvenser de hadde i forhold til tilgang.

2.2.3 Sikkerhetsvaktens tilstedeværelse

Sikkerhetsvaktene tilhørte myndighetenes spesialstyrker og var en del av myndighetens enhet *Anti-Terrorist Squad*. Vi fikk vite at en nylig endring i sikkerhetsreglementet for utlendinger i Chitral inneholdt et krav på minst to vakter per utlending. Vi var ikke klar over at myndighetene hadde avsatt vakter til oss, og hadde heller ikke bedt om dette på forhånd. Guiden hadde fått i oppdrag å rapportere om alt vi skulle foreta oss i perioden vi var i distriktet. Fra første dag til vi reiste hadde vi alltid minst to sikkerhetsvakter med oss. I etterkant har jeg valgt å se på situasjonen med sikkerhetsvaktene som både begrensende faktor for tilgang, men også som en faktor som åpnet tilgangen til feltet for meg. Situasjonen med sikkerhetsvaktene var uventet, og en av mange faktorer som tilhører de usikre momentene med å gjøre et feltarbeid i et noe ustabilt område. I starten var jeg spent på hvor mye sikkerhetsvaktene kom til å påvirke det planlagte feltarbeidet og intervjusituasjonene. Jeg visste lite om vaktens rolle, men deres tilstedeværelse i situasjonen var nok til å gjøre meg noe bekymret. Alle intervjusamtalene gikk uforstyrret uten noen form for synlig eller direkte innblanding fra vaktens side. I ettertid er jeg takknemlig for at myndighetene både passet på oss, og ga meg den tilgangen jeg trengte. Det er likevel grunn til å tro at sikkerhetsvaktens tilstedeværelse satte noen føringer på intervjusamtalene. Fordi dette kan ha fått

konsekvenser for det endelige materialet, vil det være hensiktsmessig å få frem hvilke føringer dette kan ha vært.

Sikkerhetsvaktene var alltid en synlig del av intervjusituasjonen. Vaktene kom utenfra, og var ikke medlemmer av kalashsamfunnet. På den måten ble de i likhet med oss, sett på som fremmede eller som «outsidere». Vaktens påvirkning i intervjusituasjonen er også knyttet til deres synlighet i uniform. Uniformert og bevæpnet representerte de myndighetene som en autoritet. Det er ikke akkurat overraskende at mange pakistanere har et noe ambivalent forhold til myndighetene i landet. Vaktene fulgte med på alt som skjedde, og hadde alltid et blikk med i samtalen. På samme måte fungerte også vaktens tilstedeværelse som en naturlig sensur for det som ble sagt. Den aller største påvirkningen sikkerhetsvaktene hadde i intervjusituasjonen ble synlig i forbindelse med sensitive temaer. Jeg hadde på forhånd undersøkt grundig hvilke temaer som kunne bli oppfattet som for sensitive til å stille spørsmål om. Jeg ønsket å unngå å stille slike spørsmål ettersom det i verste tilfellet kunne spolere det planlagte feltarbeidet! For å vise hvordan vaktens tilstedeværelse kan ha vært knyttet til samtalsens sensur i intervjusituasjonen, vil jeg igjen bruke intervjusamtalen fra bilde 1.1. Det problematiske i denne situasjonen er knyttet til tilstedeværelsen av flere personer, sikkerhetsvaktene og bruken av «tolk». Under samtalen opplevde jeg at kvinnen jeg skulle intervju overhode ikke var redd for å uttrykke sin misnøye ovenfor pakistanske myndigheter. Resultatet etter det nasjonale valget hadde vist seg nok en gang å være skuffende for kalashfolket. Jeg kunne tydelig se på den eldre kvinnens kroppsspråk at hun var uredd og bestemt, og var ikke redd for å si sin mening. For henne fungerte ikke vaktens tilstedeværelse som en sensur. Problemet var at alt hun sa tilsynelatende ikke ble oversatt til engelsk av den fungerende tolken. Her var det ikke bare den fungerende tolkens inhabilitet i intervjusamtalen som fikk konsekvenser, men kanskje også hans oppfattelse av at sikkerhetsvaktene representerte myndighetene, noe som igjen førte til at han valgte å sensurere budskapet i situasjonen. Det var tydelig for meg at «tolken» hadde en større grad av selvsensur enn den eldre kvinnen, som muligens ble forsterket av sikkerhetsvaktens tilstedeværelse. Da jeg var ferdig med de mer formelle intervjuene, holdt vaktene litt mer avstand. Den siste tiden brukte jeg til å være deltager på festivalen. Som delvis deltagende observatør, holdt vaktene litt mer på avstand til oss, og jeg merket forskjell på intervjusamtalene jeg hadde. Jeg opplevde samtalene som friere, og at samtalsens sensur forsvant litt. Dette kan også ha en forbindelse med at vaktene etter hvert fikk økt tillit av kalashfolket, og derfor ble mer komfortable med situasjonen. Jeg har forsøkt å vise med eksemplene over at sikkerhetsvaktens tilstedeværelse som representanter for myndighetene, trolig skapte en forhøyet grad av selvsensur i samtalene

mellom kalasha medlemmene og meg selv. Grad av sensur var også avhengig av hvem jeg snakket med. I noen tilfeller begynte informantene å snakke lavere, eller skiftet samtaleemne da vi kom inn på et sensitivt tema. Dette kan også være tegn på at informantene selv ikke ønsket å snakke om temaet, eller at personen var mer preget av andres tilstedeværelse enn bare sikkerhetsvaktene i intervju situasjonen. På forhånd hadde jeg en viss antagelse om hvilke temaer som regnes som spesielt sensitive, og prøvde med hensikt å unngå disse.

2.3 Forskningsetiske dilemma

Mange av de etiske dilemmaene som oppstod på feltarbeidet har en nær sammenheng med utfordringer knyttet til det å drive med forskning i andre kulturer. Tematikken jeg har valgt å drøfte viser de mest sentrale forskningsetiske og metodiske dilemmaene som oppstod under feltarbeidet. Mye av den tematikken jeg har valgt å drøfte dreier seg om kulturelle og strukturelle forskjeller mellom Norge og Pakistan. Først ønsker jeg å undersøke sammenhengen mellom de forskningsetiske dilemmaene som ble synlige under mitt eget feltarbeid i Pakistan, og forskning på urbefolkninger og minoritetskulturer. I den forbindelse spesielt i forhold til de nasjonale forskningsetiske retningslinjene (NESH) for forskning på utsatte folkegrupper. Jeg vil også kort si noe om hvorfor akkurat disse har vært spesielt viktige å ta hensyn til i gjennomføringen av eget prosjekt. Deretter vil jeg beskrive noen av dilemmaene som oppstod under feltarbeidet, og i intervju situasjonen. Jeg vil også gjøre rede for noen av valgene jeg har tatt underveis, og vil avslutte kapitlet med å reflektere over ansvaret som jeg som masterstudent opplevde å få i etterkant av feltarbeidet.

2.3.1 Klassifisering

«Kalasha» er en klassifisering av etnisitet. Kalashsamfunnet kjennetegner på mange måter kategorien som urfolk, og litteratur som omhandler forskningsetikk i urbefolkninger eller minoritetskulturer vil derfor være relevant og kan relateres til mitt prosjekt. Det finnes ingen offisiell godtatt definisjon av begrepet urbefolkning, men jeg vil likevel gi en kort karakteristikk av hva som kjennetegner urbefolkninger. Jeg har valgt å bruke FN systemets karakteristikk av urbefolkninger som befolkningsenheter som har en historisk sammenheng med området eller territoriet som de har utviklet seg på. De har gjerne et spesielt forhold til forfedrenes land og vann, og har et sterkt ønske om å bevare forfedrenes territorium ved å bevare og videreutvikle kultur og identitet (Wærle 2013 URL). Urbefolkninger karakteriseres ofte som i konflikt med nasjonalstaten, og omtales analytisk som et ikke-statsbærende folk (Eriksen 1998:392).

Etnisk klassifisering og stereotypifisering kan bli problematiske i forbindelse med forskning på urbefolkninger. Derfor har jeg valgt å sammenligne noen av de utfordringene jeg møtte på i mitt feltarbeid blant kalashfolket med samisk forskning og forskningsetikk. I artikkelen «Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet» av språkforsker Tove Bull (2002) i NESH forskningsetiske retningslinjer for samisk forskningsetikk, står det at forskning er definisjonsmakt, som igjen kan bli til politisk makt (Grenersen i Bull 2002:6). Denne makten kommer til syne i forskerens kategoriseringer av slike folkegrupper, og utfordrer forskerens etiske rolle. Problematikken som ofte oppstår er gjerne bygget på oppfatningene av en type etnisk identitet.

«Den reisende utenfra ser samene som et eksotisk naturfolk som lever på vidda. Den innfødte nordlendingen ser samene som de som bor i nabobygda eller i en spesiell del av sin egen bygd. Slik er samene, både de eksotiske og de mer alminnelige, både reindriftsamen og han eller hun som sitter bak kassa på samvirkerlaget, blitt objektivisert. De kan karakteriseres, det kan settes opp definisjoner, og vi kan se hvem som passer inn eller ikke»

(Grenersen i Bull 2002: 8).

Beskrivelsen viser noen av oppfatningene som finnes rundt samisk identitet, men som også kan relateres til de forskningsetiske refleksjonene rundt kategoriseringen av kalashfolket. Kalashfolket har i likhet med samefolket blitt sett på som et eksotisk naturfolk. Representasjonen av kalashfolket som «fortapte etterkommere av Aleksander Den Store», eller som «bortkomne ariere i Hindukush» er ikke uvanlige (Parkes 1990:12). De romantiske forestillingene som tegnes av kalashfolket som et «naturfolk» som lever i pakt med naturen, er med på å gi feilaktige fremstillinger av moderne kalasha etniske identitet. Klassifiseringer som denne er også med på å bygge opp under stereotyper, og opprettholdelsen av autenticitet.

2.3.2 Hensyn til grupper og minoritetsamfunn

Med hensyn til kalashsamfunnet som en utsatt gruppe, punkt 22 i de forskningsetiske retningslinjene, vil jeg diskutere behandlingen av materialet i samsvar med disse retningslinjene (NESH 2011:22). Fordi utsatte grupper ikke er like rustet til å beskytte sine interesser ovenfor forskere, må ikke forskeren ta for gitt at vanlige prosedyrer, spesielt rundt samtykke, beskytter dem mot urimelig belastning (NESH 2011:22). Det kan ofte være lett for at individer som tilhører sårbare grupper eller minoriteter, uten videre oppfattes som representanter for hele gruppen. Ved

forskning i minoritetskulturer bør man være spesielt varsom med å operere med inndelinger eller betegnelser som gir grunnlag for urimelig generalisering (NESH 2011:24). Perspektivene som kommer frem av materialet i egen masteroppgave er bare noen få av svært mange. Oppgaven kan ikke brukes til å avdekke kalashfolkets synspunkt under ett, men kan brukes til å avdekke noen få personers tankesett. Intervjusamtalene i denne masteroppgaven bør ikke brukes til å generalisere for mye om kalashfolket og deres kultur, men heller til å avdekke ulike perspektiver som befinner seg i et større meningsunivers. Dette henger selvsagt sammen med bruken av kvalitative intervjuer som metode. Kvalitet fremfor kvantitet er kjent for å være den kvalitative metodens styrke. Det er flere klare fordeler med bruken av kvalitative metoder under feltarbeid, men det kreves at forskeren er bevisst på hvordan etniske grupper klassifiseres, og det stilles implisitt et krav om at man skal unngå stereotypifisering. Jeg vil nå gå over til en drøfting av de litt mer konkrete utfordringene jeg fikk med hensyn til forskning i andre kulturer, frivillig samtykke, og krav til konfidensialitet.

2.3.3 «Her er alle min familie»

Medlemmene i kalashsamfunnet har ofte et nært slektskap til hverandre. Storfamiliene gjør at mange er i slekt, også på tvers av dalene. Kulturforskjellene mellom vårt og deres slektsystem gjorde det også vanskelig for meg og holde en oversikt. Et eksempel på dette var at medlemmene ofte kalte hverandre «bror» eller «søster» uten å egentlig være det. Akkurat hvilke relasjoner det er mellom intervjupersonene i oppgaven, er ikke nevnt på grunn av manglende begrepsapparat og forståelse av slektskapsystemet. Dette gjør at jeg ikke kan se bort i fra at alle intervjupersonene har en eller annen form for relasjon til hverandre. Da jeg for eksempel spurte hvilken relasjon guiden hadde til en av informantene, svarte han at hun kunne være hans «tante», eller hans «bestemor». Den mest vanlige reaksjonen var en løs latter og svaret: «Her er alle min familie». Hvorvidt det faktisk er biologiske bånd mellom intervjupersonene og guiden, er høyst sannsynlig spesielt med tanke på at det var gjennom han jeg først kom i kontakt med informantene i masteroppgaven. Problematikken er spesielt knyttet til hvilke konsekvenser guidens inhabilitet fikk for det endelige materialet. På mange måter handler dette også om utfordringer rundt forskning i andre miljøer, og om viktigheten av å undersøke kulturen på dens egne premisser.

2.3.4 Krav om fritt og informert samtykke

Ingen forskningsprosjekter skal settes i gang uten at deltagerne har blitt informert om studien og gitt sitt frie samtykke (NESH 2011:13). Forskeren skal også gi tilstrekkelig informasjon om hva undersøkelsen innebærer, hva den skal brukes til, og om eventuell risiko for deltagelse (NESH

2011:13). I forkant av feltarbeidet sendte jeg kun et skriftlig informasjonsbrev som inneholdt informasjon om masteroppgaven til min kontaktperson i Chitral. Som en vurdering av situasjonen valgte jeg i all hovedsak å benytte meg av muntlig samtykke. De skriftlige informasjonsbrevne og samtykkeerklæringene passet overhode ikke inn i feltet jeg var i. Jeg lot være å ta frem de skriftlige dokumentene, og valgte å kommunisere innholdet muntlig.

Jeg opplevde de kulturelle forskjellene som så store der jeg var, at en skjematisk sannsynligvis ville virket mot sin hensikt. I et feltet opplevde jeg at det til tider kunne være utfordrende å presentere meg og hva masteroppgaven faktisk skulle dreie seg om. Jeg forklarte at jeg var en masterstudent fra Norge som skulle skrive masteroppgave ved Universitetet i Bergen. Det er en rekke momenter ved denne måten å presentere seg på som kan være problematisk i forhold til informantens forkunnskaper og forståelse. Først og fremst handler det om hvilken kjennskap informanten har til begrepene «masterstudent» og «masteroppgave», men også hvilken kjennskap informantene har til samfunnsforskning generelt. En mer overordnet diskusjon i henhold til dette dreier seg kanskje å innhente samtykke i sårbare grupper og urbefolkninger generelt, og hvorvidt man kan forsikre seg om at informantene har forstått den informasjonen som gis. For det første kunne jeg ikke ta for gitt at informantene hadde forstått innholdet i de skriftlige samtykkeerklæringene. Her er det snakk om en språklig barriere, hvor informantenes muntlige ferdigheter i engelsk, ikke nødvendigvis kunne kompenserte med informantenes skriftlige ferdigheter i språket. Her var det selvsagt store individuelle forskjeller mellom informantene. Et viktig poeng er ikke bare at informasjonen som gis skal være forståelig og leselig for dem det gjelder, men også at mistenkeliggjøringen av meg og min intensjon sannsynligvis hadde økt ved bruk av skjemaene. På feltarbeidet opplevde jeg at synlig bruk av penn og papir under intervjusamtalene vakte mye oppmerksomhet fra vaktene, og gjorde at informanten gjerne stoppet å snakke. Den synlige noteringen i feltdagboken virket forstyrrende på samtalen. For å kompensere for bruken av samtykkeerklæringene, valgte jeg å utveksle navn og eventuell e-post adresse helt på slutten av intervjusamtalene.

Det at jeg hadde en kontaktperson som også var en venn av familien, en døråpner og guide med et bredt sosialt nettverk som hadde kjennskap til kalashfolket, var nok de viktigste årsakene til at jeg opplevde prosessen rundt å få samtykke som enkel. Generelt sett opplevde jeg aldri problemer med å få folk til å stille til intervju. I likhet med Hansen (2012), tolket jeg dette som at informantene gjerne ønsket at deres stemme oftere ville bli hørt (Hansen 2012:425). En episode fra en

intervjusamtale viser responsen jeg ofte fikk da jeg skulle spørre om samtykke til å bruke digital opptaker. Da jeg ba om samtykke til å ta opp samtalen fikk jeg streng beskjed om at jeg bare måtte bruke den så mye jeg ville, og gjerne sende det på TV etterpå.

2.3.5 Barns krav på beskyttelse

I henhold til de forskningsetiske retningslinjene om barns krav på beskyttelse skal barn under 16 år ha samtykke fra foreldre for å delta i et forskningsopplegg (NESH 2011:16). På feltarbeidet opplevde flere ganger en forvirring rundt spørsmålet om alder. Årsaken til dette er knyttet til praktiseringen av en annen beregning av alder. En samtale med en ung student fungerer som et godt eksempel på et dilemma som oppstod. Vedkommende sa han var enten 14 eller 18 år gammel. Med dette fikk jeg erfare hvordan de forskningsetiske retningslinjene i noen situasjoner fungerer mer som veiledende retningslinjer, og at jeg selv måtte vurdere om vedkommende var barn eller voksen. Alle intervjupersonene jeg har brukt i masteroppgaven er voksne, og kunne dermed gi sitt eget samtykke. Dermed slapp jeg også unna arbeidet rundt samtykkeerklæring fra foreldre eller foresatte. Problematikken viser at retningslinjene virker veiledende, og at det i noen tilfeller er nødvendig å selv vurdere situasjonen. Dilemmaene rundt vurderingen av informanter som barn eller voksne er kanskje ikke ukjente for antropologer og andre kulturforskere som beveger seg utenfor den vestlige verden, der det finnes en annen tidsberegning.

2.3.6 Krav til konfidensialitet

«Etniske grupper kan være små og/eller lett gjenkjennelige, noe som reiser forskningsetiske utfordringer i forhold til krav om konfidensialitet» (Ingierd og Fosseheim 2009 URL).

Informasjon om rasemessig eller etnisk bakgrunn, politisk, filosofisk eller religiøs oppfatning regnes som sensitive personopplysninger av Norsk Samfunnsvitenskapelig Datatjeneste og Personvernombudet for forskning. Dersom etnisitet skal registreres, må man dermed ta hensyn til at etnisk tilhørighet er en sensitiv personopplysning. Ved behandling av sensitiv informasjon må forskningsmaterialet vanligvis anonymiseres, og det stilles strenge krav til oppbevaring av materialet (NESH 2011:18). Her vil jeg blant annet gjøre rede for utfordringene som oppstod i forhold til krav om konfidensialitet i eget masterprosjekt.

Kalashsamfunnet er et lite og distinkt samfunn, og en eventuell anonymisering av deltagerne hadde blitt problematisk fordi materialet lett kan spores tilbake. Temaet for masteroppgaven gjorde at jeg ikke anså det som nødvendig eller hensiktsmessig å anonymisere deltakerne. Jeg valgte likevel å aidentifisere deltagerne ved å gi dem fiktive navn. Bildene jeg har valgt å bruke i masteroppgaven

er ikke identifiserbare. Dette gjorde jeg utelukkende for å beskytte informantenes og deltageres personlige integritet. I masterprosjektet oppstod det imidlertid utfordringer rundt konfidensialitet i intervjusituasjonen. Jeg har tidligere argumentert for at utførelsen av såkalte «åpne» intervjusamtaler gjorde at jeg fikk tilgang til feltet. Fordi at det var flere personer tilstede, er det hensiktsmessig å nevne at det oppstod klare utfordringer knyttet til konfidensialitet. Jo flere personer som er tilstede i intervjusituasjonen desto flere personer hadde i realiteten taushetsplikt. Det kan også være aktuelt å snakke om en tilbakeføring av forskningsresultatene, da dette blir sett på som et krav i følge de forskningsetiske retningslinjene paragraf 47. Ved tilbakeføring av forskningsresultatene i masteroppgaven må resultatene formidles i en form som er forståelig for informantene. Utfordringene knyttet til dette er språk, geografisk avstand og tilgjengelighet. Masteroppgavens forskningsresultater må oversettes til et språk som informantene forstår, og gjøres tilgjengelig for den det gjelder. Utfordringene med en tilbakeføring av forskningsresultatene er helt klart knyttet til den manglende direkte kontakten informantene som faktisk var med i masteroppgaven. Selv om mange hadde en e-post adresse som gjør at jeg kan kontakte dem i etterkant, galdt ikke dette alle. Løsningen for meg er å sammenfatte undersøkelsens hovedfunn i et dokument på engelsk, samtidig som jeg forsøker å opprettholde kravet om konfidensialitet på best mulig måte.

2.3.7 Transkribering og analyse

Transkriberingen av intervjuene gjorde jeg da jeg kom hjem til Norge. Prosessen med å transkribere intervjuene var tidkrevende, ettersom jeg valgte å transkribere alle intervjuene jeg hadde utført ved oppholdet. Etter transkriberingen opplevde jeg å få en bedre oversikt over alle intervjuene, og de sentrale temaene. Fordi jeg hadde mange intervjuer kunne jeg velge å ikke ta med de intervjuene hvor bakgrunnstøy gjorde det vanskelig å høre hva som ble sagt. Underveis i transkriberingen dukket det opp mange minner og inntrykk fra selve feltarbeidet. Transkriberingen ble gjort relativt tidlig, så de fleste inntrykkene satt ferskt i minne. Fordi jeg gjorde transkriberingen av materialet tidlig i prosessen, var jeg i stand til å huske detaljene rundt selve intervjusituasjonen. Fordi jeg ikke snakket det lokale språket, var det en rekke ikke- språklige inntrykk fra hukommelsen som her ble spesielt viktig. Fordi det ikke- språklige innholdet ikke gjentas på opptakeren, er store deler av materialet nettopp basert på hukommelse, men også feltdagbok. For å holde styr på mye informasjon var opptakeren et godt hjelpemiddel, men materialet er basert på en kombinasjon mellom kvalitative intervjuer og observasjoner. Opptakerens rolle var å dokumentere det som ble sagt, samtidig som det mulig å understreke viktige poeng med direkte sitater. Alle inntrykk, ikke

språklig innhold, og alt øvrig materiale ble skrevet ned i feltdagboken. Det empiriske materialet henger nøye sammen, der bilder, hukommelse, feltdagbok og intervjumateriale utgjør en helhet.

Alle intervjuene jeg har valgt å bruke i masteroppgaven ble utført på engelsk, med unntak av ett intervju hvor jeg brukte «tolk». Intervjusamtalene bar preg av et enkelt språk, hvor jeg bevisst forsøkte å unngå analytiske ord og uttrykk. Ved å unngå bruken av analytiske begreper minsket sjansen for misforståelser og feiltolkninger underveis i samtalen. Jeg opplevde at informantene ofte hadde en annen begrepsforståelse enn min egen. Et eksempel var hvordan bruken av begrepene religion, tradisjon og identitet ble brukt for å beskrive det samme. Bekledningen ble sett på som en helhet, og informanten forstod ikke helt hva jeg var ute etter da jeg forsøkte å spørre hvilket konkret religiøst innhold bekledningen hadde i forhold til fargebruk, mønster etc. Dette dreier seg sannsynligvis om at religion i Chitral spiller en så sterk rolle i samfunnet, at det er problematisk å forsøke å skille religion fra bruken av begrepet identitet og kultur.

Transkriberingen av intervjuene er på engelsk. Direkte sitater i masteroppgaven er ikke oversatt på norsk, men inneholder små språklige endringer for å ikke fremstille deltakerne som naive eller eksotiske. Jeg har likevel forsøkt å ikke gjøre for store endringer for å gjøre budskapet i sitatene så direkte som mulig. Mange av sitatene virker mer kraftfulle i den formen de ble sagt i. Mange av intervjusamtalene, og mye av materialet ellers, har jeg valgt å gjengi i en mer fortellende form. Her kommer min stemme tydelig frem i beskrivelsene jeg har valgt å trekke frem fra feltdagboken. Fordi jeg ikke alltid brukte opptaker, og mye av materialet er basert på observasjoner, er store deler av materialet basert på meg selv som «forskningsinstrument», noe som kanskje ofte kjennetegner kvalitative forskningsundersøkelser. Overføringen av observasjoner til språk kan være en avansert tolkningsprosess. Kombinasjonen av observasjoner og intervju ga meg et godt grunnlag for å kunne validere egne tolkninger. Feltdagbok og bildemateriale var spesielt viktige deler av materialet for å samle minnene og inntrykkene fra feltarbeidet i etterkant. Det er ofte lett for at intervjumaterialet prioriteres fremfor observasjonsmaterialet, selv om den siste typen kanskje inneholder rikest datamateriale (Fangen 2002:175).

2.3.8 Hva nå?

Jeg vil nå gi en nærmere beskrivelse av et etisk dilemma fra feltarbeidet, der jeg spesielt opplevde å kjenne på følelsen av ansvar. Det etiske dilemmaet er knyttet til det ansvaret forskere kan oppleve å få etter endt feltarbeid, og handler også om forsknings samfunnsmessige rolle. Tidligere i oppgaven har jeg beskrevet min rolle i feltet som kvinnelig student/turist. På mange måter var dette en rolle

som ga meg den tilgangen jeg trengte. Et etisk spørsmål å stille her kan være: Hva har informantene igjen for at de åpnet sine hjem for meg? Jeg opplevde å komme til et sted hvor informanten hevdet at det var første gang på syv år at det hadde kommet utledninger på besøk. Vi ble invitert inn i husene som den største selvfølge, og fikk servert te. I likhet med mange andre familier jeg hadde besøkt på feltarbeidet, var det tydelig at også de som bodde her hadde lite økonomiske ressurser, men stort hjerterom. I intervju samtalene kom det frem at få turister og andre reisende valgte å besøke denne dalen, istedenfor valgte de å dra til de andre litt større dalene. Nå visste jeg at jeg var i et miljø hvor samfunnsforskning var lite kjent, og kjente jeg begynte å bli litt bekymret for eventuelle forventninger til meg og masterprosjektet mitt. Jeg var tross alt bare en masterstudent som var interessert i bekledning. Min erfaring var at det ikke alltid var like lett å tydeliggjøre hva min rolle i feltet var. Chitral og Kalasha Valleys har en lang bistands- historikk. Det har over lang tid vært mange nasjonale og internasjonale bistands organisasjoner involvert i området. Det etiske dilemmaet som oppstod dreier seg kanskje om mer kjennskap til bistand, og uavhengige frivillige hjelpeorganisasjoner (NGOs), enn til samfunnsforskning. Den internasjonale støtten og bistanden i området har uten tvil ikke bare satt et preg på området, men også på folks holdninger. Uten å gå videre inn på den kompliserte diskusjonen rundt bistandsproblematikk, vil jeg her bare poengtere at jeg var langt i fra var den første som besøkte dette området. Dette fikk sannsynligvis konsekvenser for hvilken status jeg til tider opplevde å få. Et par uker etter endt feltarbeid oppstod det flom og store ødeleggelser i dalen. Mange familier hadde mistet dyrket mark, og stod nå praktisk talt uten mat reserver til vinteren. Jeg ble kontaktet på mail av en av mine informanter fra samme sted. Henvendelsen var ikke et direkte spørsmål om penger, men et rop om hjelp. Jeg visste at vedkommende hadde reist langt for å komme til nærmeste Internett kafe. Med ett kjente jeg en voldsom tyngde over skuldrene, og plutselig fikk jeg en følelse av et ansvar som på mange måter var større og mer alvorlig enn først ventet.

«Jeg traff en som hadde fått polio som liten. Sykdommen gjorde han sterk handikappet. Det var vondt å se hva sykdommen hadde gjort med kroppen hans.»

(Feltnotater 10.05.13, Rumbur)

Jeg trekker frem eksemplene fra disse opplevelsene fra feltarbeidet for å demonstrere hvilket ansvar og etiske dilemma man kan oppleve i rollen som student eller forsker, spesielt i sårbare grupper. I ettertid har jeg blitt preget av en ansvarsfølelse, ikke bare som student, men som medmenneske ovenfor menneskene jeg traff som står i en vanskelig situasjon. Dette gjelder ikke bare de som har

bidratt som informanter i masteroppgaven, men også andre jeg traff i løpet av feltarbeidet og oppholdet i Pakistan, som har en hverdag preget av urettferdighet og konflikt. Under vil jeg med bruk av NESHs forskningsetiske retningslinjer argumentere på hvilke måter forskning i seg selv kan være samfunnsnyttig, og kort relatere dette til egen masteroppgave.

2.3.9 Forskning som samfunnsnyttig

NESH forskningsetiske retningslinjer tar opp forskningens samfunnsmessige, kulturelle og språklige rolle (NESH 2011:8).

«Forskning kan avdekke kritikkverdige forhold, og kan bidra til å avklare alternative handlingsvalg og deres mulige konsekvenser. Den kan bidra med korrektiver, for eksempel ved å belyse svakstilte gruppers situasjon. Forskning i egen og andres kultur kan tjene til å problematisere verdier og normer som preger dagens tenkesett, og den kan påvise underliggende maktforhold»

(NESH 2011:8)

I disse retningslinjene står det at forskning bør direkte eller indirekte, på kort eller lang sikt, komme samfunn og kultur til gode (NESH 2011:8). Kalashfolket har lenge vært karakterisert som en sårbar gruppe. Masteroppgaven belyser imidlertid kalashfolkets situasjon i en nyere kontekst. Den nye konteksten gjør at den kan relateres til religiøse minoriteters situasjon i dagens Pakistan, og gjør masteroppgaven samfunns-aktuell. En naturlig del av hva forskning kan bidra til er knyttet til formidling av kunnskap. Forskningsformidling er også en del av NESH forskningsetiske retningslinjer (NESH 2011:32-33). En publisering kan bidra til å sette lys på hvilke konsekvenser en eventuelt økende etnisk og religiøs intoleranse i Pakistan, vil ha for kalashfolket, som eneste ikke-muslimske folkegruppe i nordvestlige Pakistan. Masteroppgaven kan også bidra til å avkrefte myter omkring kalashfolket som et eksotisk folkeslag, som forsøker å isolere seg fra muslimsk påvirkning. Relasjonene mellom kalashfolket og de muslimske nabosamfunnene er nære og påvirker hverandre i begge retninger.

Kapittel 3: Teoretisk tilnærming

3.1 Tidligere forskning

Her vil jeg presentere teori som tar utgangspunkt i bekledning som et grunnleggende meningsfylt, kulturelt og identitet-skapende uttrykk. En spesiell type bekledning kan brukes til å kommunisere ett sett med verdier, og kan dermed brukes til å kommunisere tilhørighet, samhold og sameksistens. Den teoretiske tilnærmingen til feltet er inspirert av den britiske antropologen Emma Tarlo's feltarbeid og beskrivelse av bekledning i ulike deler av India. Tarlo skriver om bekledning og hva bekledning kan uttrykke og kommunisere i boken *Clothing Matters* (1996). Kalashfolkets tradisjoner har vært et interessant forskningsfelt for antropologer og andre fra mange deler av verden. Etnografien *Our women are free* (2001) skrevet av den amerikanske antropologen Whyne Maggi handler om kalasha kvinnenenes frihet, og inneholder rike beskrivelser av kvinnenenes hverdag. Området rundt Chitral og grenseområdet til Afghanistan er relativt lite forsket på i nyere tid, delvis på grunn av den usikre politiske situasjonen i landet. Maggis antropologiske forskningsarbeid med langvarig feltarbeid som metode, er kanskje det mest inngående forskningsarbeidet av kalashfolket i nyere tid. Etnografien har vært sentral i forhold til masteroppgavens forarbeid og forståelse av feltet, og i den teoretiske tilnærmingen til feltet. Jeg vil bruke teori fra etnografien i analysen av det empiriske materialet fra mitt eget feltarbeid.

I det følgende kapittelet skal jeg presentere tidligere forskning og den teoretiske tilnærmingen jeg har til feltet. Tematiseringen rundt bekledning fungerte som en inngangsport til kulturanalysen, og har vært en sentral del av min forståelse av kalasha etnisk identitet. Med å fokusere på bekledning både ufarliggjorde, og avgrenset jeg oppgaven. Jeg opplevde at feltet åpnet seg for meg på en ny måte hvor spørsmålene rundt bekledning som et meningsfylt symbol, førte til innblikk i grunnleggende verdier og tankesett i kalashsamfunnet.

3.1.1 Begreper

I masteroppgavens teoretiske tilnærming har jeg valgt å se nærmere på bekledning som en meningsfull del av kalasha kultur, både som et kulturelt symbol og en viktig del av en kulturell estetikk. Her vil jeg ta utgangspunkt i symbolbruk og hvordan dette kan knyttes opp mot grensedannelse og etnisk identitet.

I forståelsen av etnisk identitet bruker jeg den sentrale definisjonen av etnisitet som et aspekt ved sosiale relasjoner. Etniske grupper eller kategorier er skapt i kontakten med hverandre, og er ikke isolerte enheter. En etnisk gruppe blir definert av etniske grenser, ikke av gruppens kulturelle innhold (Barth 1969:79). I en etnisk gruppe ansees de kulturelle forskjellene og grensene som viktige i forhold til etnisk tilhørighet og medlemskap. Jeg vil blant annet ta for meg antropologen Manning Nashs forståelse av grensedannelse, og hvordan dannelse av grenser kan brukes som strategi i en kulturkamp mellom etniske grupper. Jeg vil bruke antropologen Sherry Ortners definisjon av summerende nøkkelsymboler, og Randi Storaas hovedoppgave i etnologi for å vise hvordan en type bekledding kan sees på som et nøkkelsymbol. Ved hjelp av Pierre Bourdieus teori om smak som distingverende vil jeg se på hvordan smak kommuniserer tilhørighet ved at en smak virker i motsetning til en annen smak. Her vil jeg også ta for meg etnologene Billy Ehn og Orvar Löfgrens beskrivelser av kulturell maktkamp, sammen med Bourdieus teori om symbolsk makt. Antropologene Anthony D. Smith, Thomas H. Eriksen og sosiolog Katrine Fangen, sammen med en hovedoppgave i spesialpedagogikk om samisk etnisk identifisering, er også viktige bidrag i dette kapittelet. Boken *The visible self* (2000) av forfatterne Joanne B. Eicher, Sandra Lee Evenson og Hazel A. Lutz, sammen med Emma Tarlos *Cloting Matters* har jeg brukt i forståelsen av bekledding som forskningsfelt, og bekledding som et viktig ikke-verbalt uttrykk.

3.1.2 Grensedannelse

«Where there is a group, there is some sort of boundary, and where there are boundaries, there are mechanisms to maintain them. These boundaries are cultural markers of difference»

(Nash 1996:24).

Antropologen Manning Nash skriver i artikkelen «The core elements of ethnicity» fra boken *Ethnicity* (1996), om kjerneelementene i definisjonen av etnisitet. Her skriver han at grensemekanismer er kulturelle markeringer av forskjeller mellom grupper. Grensene som dannes skal være synlige for medlemmene av gruppen og for ikke-medlemmene (Nash 1996:24). Bekledding, språk og andre fysiske egenskaper blir kalt «surface pointers», og er tett koblet sammen med de sentrale egenskapene som utgjør forskjellene mellom gruppene. Nash (1996) peker på at synlige egenskaper forsterker grensemarkeringen. En person eller gruppe kan på avstand markere sin etniske identitet gjennom å danne synlige grenser, og grenser blir spesielt viktig i

forhold til dannelse og opprettholdelse av etnisk identitet. En etnisk identitet består ofte av en subjektiv og symbolsk bruk av noen aspekter ved en kultur. Det kan handle om en oppfatning av en felles opprinnelse, og en følelse av kontinuitet for å differensiere seg. Bruken av etniske symboler kan med tiden bli oppfordret utenfra eller omfavnet innenfra. «Surface pointers», eller de etniske egenskapene språk, klær og mat, kan bli etniske symboler for å vise andre hvem man er, og hvor den etniske lojaliteten ligger (De Vos 1995:24).

3.1.3 Bekledning som nøkkelsymbol

Skapelsen av klare kontraster er noe som er kjent for å være en viktig strategi i kulturkamp. I forhold til en norsk kontekst vil jeg bruke Randi Storaas (1985) hovedoppgave i etnologi om hardangerbunaden, for å vise hvordan bekledning kan sees på som et kulturelt symbol. Storaas viser til den norske hardangerbunaden som et uttrykk for motkulturell virksomhet. I følge Storaas kan hardangerbunaden karakteriseres som det Sherry Ortner (1973) beskriver som nøkkelsymbol. I hovedoppgaven ser Storaas på hva hardangerbunaden som symbol kan fortelle om norskdomsrørsla sitt arbeid med å bygge opp en ny kulturell identitet rundt århundreskiftet. Kontrastene mellom ens egne og motpartens kulturelementer kommer tydelig frem i Storaas sitt materiale.

Norskdomsrørsla var opptatt av å vise det særegne norske. Alle spor av utenlandsk påvirkning i bygdedraktene ble fjernet for å vise en spesiell norsk særegenhet (Storaas 1985:77). Dette ble gjort for å skape et eget norsk fellesskap som skulle stå i motsetning til det svenske og danske. Sterke og klare farger i hardangerbunaden stod i kontrast til de «grå og grumsete» bymotene. Bymotene ble assosiert med utenlandsk påvirkning, mens de klare, og iøynefallende fargene i hardangerbunaden ble assosiert med norskdomsrørsla sine verdier. Hardangerbunaden skulle utelukkende symbolisere de norske verdiene, og like drakter var med på å synliggjøre en felles norsk identitet. Det var først da Norge ble akseptert som et eget land, at viktigheten av å synliggjøre og uttrykke en felles norsk identitet ikke var like stor lenger. Etter unionsoppløsningen gikk folk sjeldnere i nasjonaldrakt, og det ble skapt nye variasjoner av drakter som symbol på tilknytning til distrikt (Storaas 1985:77-78). Storaas bruker Ortners artikkel «On key symbols», for å beskrive hardangerbunaden som et summerende nøkkelsymbol i hovedoppgaven. På samme måte som Ortner (1973) beskriver summerende nøkkelsymbol, viser Storaas til at hardangerbunaden uttrykker og summerer opp ett sett med ideer og representerer en mening. Ved bruk av Ortners kriterier vil jeg vise hva som kjennetegner summerende nøkkelsymboler, og hvordan slike nøkkelsymboler kan identifiseres.

Ortner beskriver kategorien summerende nøkkelsymbol som følgende: «Summarizing symbols, first are those symbols which are seen as summing up, expressing, representing for the participants in an emotionally, powerful and relatively undifferentiated way, what the system means to them.» (Ortner 1973:1339). I følge Ortner er en viktig egenskap til summerende nøkkelsymboler at symbolene summerer opp, uttrykker og representerer deltagerne og ideene på en sterk og følelsesmessig måte. Summerende nøkkelsymbol kjennetegnes ofte ved at de spiller en sentral rolle i det kulturelle systemet, de er hellige, representerer ærbødighet, eller er katalysatorer for følelser. Et kors eller et flagg representerer ofte denne kategorien (Ortner 1973:1340). Nøkkelsymboler er summerende i den forstand at de summerer opp et komplekst system av ideer, og gjør at symbolet som enhet står for et system i sin helhet (Ortner 1973:1340). Dette gjør at summerende nøkkelsymbol får en forsterket effekt, og ofte fungerer som mektige symboler. I samme artikkel påpeker Ortner at et kulturelt system kan inneholde mange meningsfulle symboler, men når hun sier at et symbol er en «nøkkel» sikter hun til at betydningen av symbolet har en viss prioritet. Begrepet nøkkelsymbol sier imidlertid ikke noe om «hvorfor» symbolet er viktig (Ortner 1973:1343).

Ortner har satt opp fem punkter som kan være med på å indikere eller identifisere nøkkelsymboler:

- 1) The natives tells us that X is culturally important.
- 2) The natives seems positively or negatively aroused about X, rather than indifferent.
- 3) X comes up in many different contexts. This contexts may be behavioral or systematic: X comes up in many different kinds of action situation or conversation, or X comes up in many different symbolic domains (myth, ritual, art, formal rhetoric, etc.)
- 4) There is greater cultural elaboration surrounding X, e.g., elaboration of vocabulary, or elaboration of X's nature, compared with similar phenomena in the culture.
- 5) There are greater cultural restrictions surrounding X, either in sheer number of rules, or severity sanctions regarding its misuse.

(Ortner 1973:1339)

Storaas (1985) bruker et utvalg av punktene over til å beskrive hardangerbunaden som et nøkkelsymbol i hovedoppgaven sin. Hun viser spesielt til punktene 1, 2, 5 og i sitt materiale om bunadsbruk. (1) Hardangerbunaden blir sett på som kulturelt viktig, fordi den blir knyttet til minner om den norske nasjonalromantiske bondekulturen (Storaas 1985:68). (2) Folk hadde kun positive holdninger til bunaden i materialet, selv om negative holdninger om den også finnes. Storaas viser

også til restriksjonene som omhandler «rett» bunadsbruk, som oppfyller Ortners punkt (5) vedrørende kulturelle restriksjoner når det gjelder bruken av X (Storaas 1985:69). I likhet med Storaas, vil jeg undersøke om Ortners begrep om summerende nøkkelsymboler, kan relateres til bekleddingen jeg skal undersøke i kalashsamfunnet.

3.1.4 Smak og makt

Det er en sammenheng mellom smak, sosial tilhørighet og makt i et samfunn. Her vil jeg ta for meg tolkningen av Bourdieus teorier om smak og makt hovedsaklig fra den norske oversatte versjonen av *Distinksjonen* (1995), og *Symbolsk makt* (1996). Bourdieus teorier om hvordan smak virker differensierende kan brukes og relateres til andre samfunn. Ordet distinksjon har på fransk en dobbeltbetydning, men som henger nøye sammen med hverandre : 1) det betyr å lage eller å se forskjeller, 2) og skille seg ut fra andre på en bestemt måte (Bourdieu 1995:11). Forskjeller i smak kan gi objektive klasseforskjeller, dette er fordi noe som betegnes som den *gode smak* kan gi en viss rang. Med smak er det ofte snakk om estetiske smaks- preferanser. I følge Bourdieu forener smaks-preferanser folk fra samme klasse, og kan adskille dem fra hverandre. Dermed brukes smak til å vise tilhørighet til en klasse, og til å distingvere seg fra det man ikke ønsker å være del av. Her er det snakk om å markere seg ved hjelp av smak, eller ta avstand fra andres smak ved å vise avsmak. For å vise dette med et eksempel vil jeg bruke Billy Ehn og Orvar Löfgrens beskrivelser av den kulturelle maktkampen mellom de svenske bøndene og «tattarna» på 1800 tallet.

«Tattarnas kultur stod enligt inversionens logik för allt det som bönderna inte var: tatterpacket var lösaktig och slösaktig, smutsigt, utan kansla för heder och moral. De levde planlöst för dagen och stunden, de var rotlösa slarvar som spenderade sina pengar på pråligt krimskrams» (Ehn og Löfgren 2001:54) Taternes kultur ble fremstilt som en sterk motsetning til bøndenes kultur. For å skape en motidentitet valgte taterne imidlertid og overkommunisere de kulturelle elementene som bøndene ikke likte: «De gav sina barn ståtliga namn som ingen redbar bonde ville ge sina barn: Napoleon , Constantin, Genoveva. De körde sina hastspann i rasande galopp på bygatan och valde med förkärlek starka och gralla farger som stod i bjart kontrast till allmogens vadmalsgråhet» (Ehn og Löfgren 2001:55)

Av utdragene tydeliggjøres etnisitet som konflikten mellom taterne og bøndene. I eksemplet ble grensene overkommunisert, og motsetningene trukket frem. Identifisering og distansering er to sider av sak, og i dette tilfellet valgte taterne å distansere seg ved å ta avstand fra bøndenes livsstil ved å

fremheve sine egne kulturelementer, og omvendt. Taterne valgte å overkommunisere egne normer, og skape en motidentitet som understrekte annerledesheten til bøndene. I samme forbindelse snakker forfatterne om begrepene kaos/orden som et grunnleggende organiseringsprinsipp i kultur. Orden og ryddighet synes å være kulturens økonomi (Ehn og Löfgren 2001:47). En orden oppfattes gjerne som naturlig innenfor en kulturell ramme, men avgrenses i motsetningen til en annen. Det naturlige innenfor ens egen kultur bekreftes ved at man definerer andres orden som uryddig, meningsløs eller ukultur. Begrepene samsvarer med hverandre ved at det ikke er noe orden uten kaos, og ingen kaos uten orden (Ehn og Löfgren 2001:48). I kulturelle konflikter brukes ofte polariteten kaos/orden, og kultur som et maktmiddel. I en slik kamp brukes gjerne en rekke symboler, gester og riter til å markere kollektive identiteter og fellesskap (Ehn og Löfgren 2005:10). I følge Ehn og Lofgren kan det i et kulturanalytisk perspektiv være interessant å diskutere og undersøke hvilken orden som anses som viktig i ulike miljøer. Dette gjelder spesielt i «områder der rigiditeten er fremtredende og det tegnes knivskarpe grenser og tabueringer for å bekjempe en hver form for tvetydighet» (Ehn og Löfgren 2005:55).

Bourdieu (1996) snakker om den symbolske makten til å definere noe slik at det fremstår som naturlig. Symbolsk makt handler om retten til definisjonsmakt, og er både en synlig og en ikke-synlig maktform, nærmest en magisk kraft som gjør det mulig å oppnå det samme som en kan oppnå med fysisk eller økonomisk styrke (Bourdieu 1996:45). Makten til å definere verden på en bestemt måte, ut i fra vilkårlige andre måter å definere verden på, handler om symbolsk makt. Det finnes utallige måter å konstruere virkeligheten på, og de ulike måtene er i stadig kamp med hverandre om gjeldene legitimitet og anerkjennelse. Teorien om symbolsk makt kan overføres til kulturkamp. I kulturkamp kjemper ulike kulturer om ulike måter å forstå verden på, om retten til å definere verden på en bestemt måte. Dette kan for eksempel handle om ulike religiøse verdensbilder som er basert på religiøs tilknytning. Symbolsk makt er med på å opprettholde og reproducere en bestemt orden i samfunnet. Det som opprettholder symbolsk makt, kaller Bourdieu for symbolsk vold. Den symbolske volden virker i følge Bourdieu ved at den ikke-dominerende klassen tilpasser seg den dominerende klassens normer. I et samfunn hvor for eksempel en etnisk minoritet ikke har den symbolske makten i samfunnet, kan medlemmene av den etniske minoriteten velge å kamuflere sin etniske identitet. Symbolsk vold kan føre til at karakteristiske kjennetegn som språk, eller andre egenskaper som tilhører den undertrykte gruppen underkommuniseres i det gjeldene maktforholdet. Den herskende klassen, som i mange tilfeller er majoriteten, reproduseres, og klasseherredømmet styrker da sin legitimitet i og utenfor klassen (Bourdieu 1996:46).

3.1.5 Urbefolkninger

Urbefolkninger befinner seg kanskje i en særstilling når det kommer til etnisk identifisering. Man får ofte et inntrykk av at urfolk står mellom reservatet og kulturmordet (Eriksen 1998:397). På den ene siden vil man kanskje forsøke å bevare skikker og tradisjoner ved å skjerme seg for all påvirkning utenfra. Isolasjon som en slik strategi har sjelden eller aldri vist seg å være særlig vellykket (Eriksen 1998:397). En annen løsning som viser seg å være mer strategisk, er å lære seg det politiske spillet slik at de kan fremme sine interesser. For å kunne beherske det politiske spillet, forutsetter det at man først må gjennom en moderniseringsprosess (Eriksen 1998:397).

Fellesnevneren mellom kalashfolket og den samiske minoriteten er at de begge kan karakteriseres som minoriteter og medlemmer av en urbefolkning. I en hovedoppgave i spesialpedagogikk om samiske ungdommers etniske identitet deler forfatteren ungdommenes identitetshåndtering inn i tre hovedkategorier: 1) eksklusivt å være same, 2) frykten å bli ekskludert, 3) konstruksjon og kamuflering av identitet (Ashkari 2005:79). Det finnes utallige ulike måter å forvalte etnisk identitet på, og det interessante med Ashkari's materiale er at den viser en stor variasjon. Hensikten er ikke å sammenlikne de minoritetene med hverandre, men å bruke dette i en mer generell forståelse av etnisk identifisering i minoritetsamfunn. Den første kategorien er forbundet med positive egenskaper med å være samisk, stolthet og personlig styrke. Andre kategori kjennetegnes ved at informantene ser på sin samiske identitet som problematisk, og dermed velger å underkommunisere sin samiske identitet i møte med majoriteten. Den siste kategorien beskrives som en gruppe ungdom som «shopper» sin identitet, og som gjerne har en multippel forvaltning av etnisitet og identitet uten at det oppfattes som problematisk (Ashkari 2005: 79-80). Det som kjennetegner informantene i første kategori er at de tar i bruk symbolsk kapital i utformingen av definisjonsmakt. Informantenes bruk av *empowerment* (legitim makt) nøytraliser opplevelsene av negativt støy og stigma (Ashkari 2005:83). Dette forklares med måten de forholder seg til negativ stigmatisering med å snu om på situasjonen, og karakterisere motpolen enten som ressurs svak, ignorant eller misunnelig. Ungdommene i denne kategorien karakteriseres ofte ved at de har høy etnisk selvtillit. Ungdommene i tredje kategori hadde en mer dualistisk og situasjonell forvaltning av identitet. Felles for ungdommene i første og tredje kategori var at de utøver sin samiskhet uavhengig av de dominerende diskursene om samiskhet (Ashkari 2005:84). En forvaltning av etnisk identitet er ressurskrevende, og felles for informantene innenfor disse to kategoriene er at de er ressurssterke i form av at de har stabile levevilkår og gode skoleprestasjoner (Ashkari 2005:91). Det at ungdommene i kategori to betegnes som mindre ressurssterke enn de andre kategoriene, tyder på at

ungdommene i denne kategorien er mer sårbare i forhold til taklingen av negativt støy og stigma fra dominerende grupper.

Etnisk identitet er ikke en statisk kategori, men en individuell kategori som kan endres. Etnisk identitet handler om forvaltning og kontekstualisering av personlig identitet og etnisitet. George A. De Vos (1995) beskriver etnisk identitet som blant annet styrt av individets følelser. Han mener at det er et behov for en mer psykologisk tilnærming i forståelsen av etnisk identitet (De Vos 1995:25). Det kan være stor variasjon i forhold til hvordan individer velger å forvalte sin etniske identitet, fordi etnisk identitet i virkeligheten bærer preg av flytende grenser. Det finnes en kontinuerlig strøm av informasjon og samhandling som krysser grensene som har blitt tegnet (Eriksen 2010:47). En kryssing av grensene som definerer etnisk identitet kalles grensekryssing. En grensekryssing kan i noen tilfeller være et resultat av symbolsk vold. Årsaker til at medlemmer av en etnisk gruppe velger grensekryssing, kan være opplevelsen av sosial stigmatisering, eller økonomiske årsaker (Eriksen 2010:47). Grensene kan for eksempel krysses av et individ dersom dette fører til et bedre liv. Anthony D. Smith (1996) snakker om etniske gruppers overlevelse, og om opprettholdelsen av myter og etnisk utvalg som svært betydningsfulle elementer for etniske gruppers overlevelse i «Chosen Peoples» (1996). «The members of an ethnic community must be made to feel, not only that they form a single superfamily, but that their historic community is unique, that they possess what Max Weber called irreplaceable culture values, that their heritage must be preserved against inner corruption and external control, and that the community has a sacred duty to extend its cultural values to outsiders.» (Smith 1996:189-190) Myter rundt etnisk utvalg har bidratt til å mobilisere lokalsamfunn og sikret deres overlevelse over lange perioder (Smith 1996:194). Mange etniske grupper og samfunn har overlevd lenge uten politisk autonomi, eget territorium eller språk. Smith mener derfor at oppmerksomheten må rettes mer til de subjektive elementene i etnisk overlevelse, for eksempel, minner, verdier, symboler, myter og tradisjoner» (Smith 1996 :189-190). Medlemmene av en etnisk gruppe har ofte en følelse av ansvar ovenfor gruppens fremtidige overlevelse, og følelsen av ansvar kan i noen tilfeller være så sterk at personen er villig til å ofre seg selv for å sikre gruppens overlevelse. Det er spesielt idet den etniske identiteten blir truet at mobilisering av den blir viktig (Eriksen 2010: 81,92). Synlige former for grensemarkering blir viktige når grensene er under press. Dersom man hevder å ha en kultur, beviser man også trofastheten mot ens forfedre og fortiden (Eriksen 2010: 81). I følge antropolog Abner Cohen har etnisk ideologi blant annet stor appell fordi den gir svar på mange av livets spørsmål som handler om opprinnelse, skjebne og meningen med livet (Cohen i Eriksen 2010:53). Cohen hevder at

etnisitet også må ha en praktisk funksjon, og skildrer etnisitet som et virkemiddel om knappe ressurser. Dette fører igjen til at grensene mellom de konkurrerende gruppene styrkes, og at de etniske identitetsmarkørene får stor samfunnsmessig betydning.

3.2 Bekledning som meningsbærende

Bekledning i seg selv kan virke som et ufarlig og trivielt tema. Bekledning er noe vi alle forholder oss til i hverdagen, men sjelden behandler med noe særlig grad av intellektuelt alvor (Tarlo 1996:1). Klær ble tidligere sett på som et kvinnelig domene og var ikke en betydningfull del av akademisk forskning (Tarlo 1996:4). Tarlo (1996) hevder også at bekledning har blitt så lite diskutert i akademiske kretser fordi de allerede er så tydelige som identitetsmarkører. Den ytre bekledningen er noe som er synlig for alle, og kan virke som et lite kontroversielt og ufarlig forskningsområde. Den videre tolkningen av bekledningens budskap og mening i kommunikasjon med andre, kan imidlertid i noen tilfeller fungere som et uttrykk for konflikt. Klær er ikke bare et trivielt spørsmål, men kan ved grundigere undersøkelser avsløre mye om et samfunns, historie, politikk, kultur, og ikke minst identitet (Tarlo 1996:1).

For eksempel er museers "kidnapping" og fremstilling av eksotiske drakter fremdeles viktige tema i akademiske diskusjoner. Kritikken av museers fremstilling av drakter går på at de ofte fremstilles som en del av en rigid og statisk identitet (Tarlo 1996:5-6). Jeg har valgt å betrakte bekledning som et estetisk og kulturelt symbol, og som en ikke-verbal kommunikasjonsform mellom individer i master oppgaven. Bekledning er i seg selv er del av den materielle kulturen, som videre kan reflektere og kommunisere en ikke-materiell kultur (Eicher, Evenson, Lutz 2000:40). På denne måten blir studiet av bekledning, studiet av både den materielle, og den ikke materielle kulturen. Religiøse og kulturelle verdier er eksempler på deler av den ikke- materielle kulturen som en type bekledning kan uttrykke. Det finnes en enorm variasjon av ulike måter mennesker kler seg for å kommunisere med andre. Studie av en type bekledning krever avanserte analyser og forståelse av de menneskene som er brukerne, men et underliggende faktum er at mennesker bruker bekledning til å kommunisere hvem de er, og for personlig tilfredsstillelse (Eicher, Lee, og Lutz 2000:xii).

3.2.1 Definisjon av bekledning

I masteroppgaven vil jeg bruke forståelsen av bekledning som som en samling av kroppsmodifikasjoner og supplement som en person bruker. Jeg har valgt å bruke en definisjon på bekledning som en samlebetegnelse på alle de tingene man gjør med kroppen, og tar på kroppen.

Denne definisjonen på bekledning inkluderer klær og tilbehør men også andre ting man gjør med kroppen som for eksempel farging av hår (Eicher, Lee, Lutz 2000:28). En annen inndeling av studiet av bekledning er inndelingen av bekledning i små- skala samfunn, stor skala samfunn og globale samfunn. (Eicher, Lee, Lutz 2000) Denne inndelingen er gjort på bakgrunn av beklednings kulturelle mening og betydning i relasjoner med andre. De ulike kultur skalaene påvirker bekledningen, både individuelt og som medlem av en gruppe (Eicher, Lee, Lutz 2000:185). Kalashsamfunnet kjennetegner på mange måter et små- skala samfunn. Klassifiseringen av bekledning i små- skala samfunn kan derfor være nyttig i undersøkelsen og forståelsen av bekledning i kalashsamfunnet. I en små- skala kultur er de sosiale, kulturelle, religiøse, politiske og økonomiske områdene tett sammenvevd inn i en rik og enhetlig helhet. Det å lage, eller å kle seg i en type bekledning er ofte involvert i alle aspekter i sosialt og kulturelt liv (Eicher, Lee, Lutz 2000:204). Et av kjennetegnene ved bekledning i små skala- samfunn, er at den ofte lages på stedet av dem som bruker den. Bekledningen lages av materiale fra de nærliggende omgivelsene og ved bruk av enkle redskaper. Denne bekledningen er på samme tid noe som brukes til alle aktiviteter og er samtidig en viktig eiendel (Eicher, Lee, Lutz 2000:205).

I masteroppgaven vil jeg forsøke å bruke begrepene *klær* og *bekledning*, heller enn *kostyme* og *drakt*. I likhet med Tarlo (1996) mener jeg også at det er en viss spenning i sistnevnte begrepene, og at de ikke passer like godt inn i aktørens hverdagslige kontekst. Jeg vil også prøve å unngå å snakke om gruppe, og heller bruke begrepene etnisk minoritet, «kalashfolket», eller kalashsamfunnet. Selv bruker de benevnelsene «kalasha people» og «kalasha community». Problematikken rundt gruppebegrepet dreier seg om at begrepet kan virke homogent. Kalashsamfunnet er internt differensiert, men kan lett fremstå som en homogen gruppe fordi de kjennetegnes som et distinkt folkeslag. I et forsøk på å unngå en slik fremstilling, vil jeg så langt det lar seg gjøre unngå bruken av gruppebegrepet.

3.2.2 Kulturell estetikk

Bekledning kan sees på som en del av en kulturs kulturelle estetikk, og kulturell estetikk kan i stor grad være med på å definere en persons etniske identitet (De Vos 1995:22). George A. De Vos, bruker begrepet «estetisk kulturelle mønster» på mat, dans, klesstil, som definisjon på fysisk skjønnhet som en kultur identifiserer seg med (De Vos 1995:22). Her vil jeg avgrense meg til å se på bruk av bekledning som en del av den kulturelle estetikken.

Frem til den postkoloniale verden har medlemmer fra ulike etniske grupper migrert til andre steder hvor de har videreført sitt kulturelle fellesskap. Denne måten å leve som en etnisk minoritet innenfor et større, i utgangspunktet fremmed område beskrives som å leve i diaspora. Medlemmene i en diaspora kan se på seg selv som medlemmer av både den etnisk kulturelle gruppen, og som medlemmer av den større kulturelle gruppen i landet de bor i (Eicher, Lee, Lutz 2000:36). Dersom disse ikke samsvarer, eller strider med hverandre, kan det oppstå konflikt. En etnisk gruppe kan for eksempel kreve en spesiell type bekledning for medlemmene, og type bekledning kan variere mye fra en kultur til en annen (Eicher, Lee, Lutz 2000 :40). Et klassisk eksempel på bekledning som kan variere mye er hva som betraktes som sømmelig kvinnelig bekledning. Riktig type bekledning betraktes ut i fra kulturen i et spesifikt samfunn, men også ut i fra en rekke andre sosiale faktorer som for eksempel kjønn og alder. Andre aktører som klima og tilgjengelig teknologi kan også spille inn i forhold til hvilken bekledning som brukes i et område (Eicher, Lee, Lutz 2000 :40). Går man ut i fra definisjonen om at bekledning er alt man gjør med kroppen, er mannlig skjeggvekst også noe som varierer fra kultur til kultur. I noen grupper blir skjeggvekst sett på som en naturlig del av den mannlige kroppen, og bør ikke endres. Andre steder kan det være forventet at man skal barbere seg minst en gang om dagen (Eicher, Lee, Lutz 2000:41). En viss type bekledning kan sammenfalle med en persons religiøse, regionale, sosiale og politiske overbevisninger, mens andre ganger kan disse stride sterkt mot hverandre (Eicher, Lee, Lutz 2000:15). En forklaring på hvorfor endring av bekledning ofte blir sett på som så dramatisk i Sør-øst Asia, er nettopp knyttet til sterke sosiale, religiøse og regionale skillelinjer (Tarlo 1996). I et land hvor mange etniske grupper har nær kontakt med hverandre, har gruppene sannsynligvis et større og tydeligere behov for å skille seg fra hverandre. Dette kan tyde på at desto nære de etniske relasjonene er, jo større er behovet for å skille seg fra hverandre. Som en del av en kulturs kulturelle estetikk kan bekledning fungere som en identitetsmarkør, og vise tilhørighet til en gruppe i motsetning til en annen gruppe.

3.2.3 Bekledningen i kalashsamfunnet

Klær er et viktig medium for å kommunisere kulturelle budskap, også i forhold til skille mellom det som oppfattes som det "mannlige" og det "kvinnelige". Dette motsetningsparet kan for eksempel markeres ved bruk av ulik bekledning og på denne måten kartlegges et mannlig og kvinnelig univers (Ehn og Lofgren 2005:82). Bekledningen som kvinnene i Kalasha Valleys bærer, spiller en rolle i forhold til etnisk identifisering. Både hos kalashsamfunnet, og ellers i Chitral, tegnes og synliggjøres grensene mellom kjønn gjennom bekledning. På slutten av 90 tallet dro amerikanske Whyne Maggi til Kalasha Valleys og gjennomførte et langvarig sosialantropologisk feltarbeid over

to år, under Fredrik Barths veiledning. Etnografien *Our Women are free* kom ut i 2001. Etnisitet og kjønn knyttes nært opp mot hverandre, og kalasha menn identifiserer seg gjerne gjennom kvinnene som på mange måter fungerer som tradisjonsbærere for kalasha kulturen. Idag er det bare kalasha kvinner som er bærere av den tradisjonelle bekledningen i kalashsamfunnet, som skiller seg ut fra annen bekledning som brukes av kvinnene i dette området, spesielt gjennom sterke farger. I likhet med den muslimske bekledningen for kvinner i området, skal bekledningen for kalasha kvinner dekke kvinnens kropp på en moderat måte, men i motsetning til den muslimske bekledningen for kvinner i området kan kvinnenenes hender, ansikt og hår vises. Hodepyryden *kupàs* eller *susùtr* dekker kvinnens hode. Håret kan vises men skal samles sammen i stramme fletter. Stoffet kjolen er laget av skal være svart. (deretter kallenavnet Black Kafirs⁸). Tidligere var bekledningen laget av ull, men fordi dette var både varmt og tidkrevende, har de aller fleste gått over til å bruke syntetiske stoffer. Stoffer og annet materiale til bekledningen kjøpes på markedet i Chitral. Perler og skjell av god kvalitet brukes til å dekorere bekledningen, kjøpes av passerende handelsfolk (Maggi 2001:108). Menns bekledning er idag valgfritt, og i likhet med resten av majoriteten i området, går menn som regel i tradisjonell pakistansk bekledning *shalwar kamiz* og *pakol* eller *Chitrali-lue*⁹. Kalasha etniske identitet synliggjøres gjennom kvinnene i kraft av kvinnenenes bekledning, oppførsel og samhandling med menn i det offentlige rom (Maggi 2001:32).

«While her clothes may all look the same to outsiders, in fact each woman's dress is both an important expression of her individual identity and a manifestation of important cultural values.» (Maggi 2001:95-96) I tillegg til å understreke bekledningens viktige rolle som en sentral markør for kalasha etnisitet, legger Maggi vekt på kreativiteten i produksjonen av kjolene. For en som ser kvinnenenes bekledning fra et utenfra perspektiv, kan kvinnenenes bekledning se like ut. Ved et mer nyansert blikk ser man imidlertid at kjolene har mange individuelle trekk. Til tross for strenge regler for utforming, er det rom for variasjon og smak som uttrykker kvinnens personlige identitet. Maggi bruker uttrykket «game of kalasha fashion» for å beskrive prosessen rundt kvinnenenes bekledning. På mange måter kan det hele minne om et slags spill. Et spill har regler som må følges, og kvinnene har strenge regler for utformingen og formen på bekledningen. Bekledningen bærer preg av å inneholde sterke farger og avanserte broderier, noe som nærmest gjør det umulig å unngå å se på bekledning i kalashsamfunnet som en del av en kreativ prosess.

⁸ Kafiristan er kallenavnet på en historisk region i Nurnistan hvor innbyggerne var ikke-muslimer. *Kafir* er oversatt til «ikke troende» eller «vantrø» .

⁹ Et mannlige hodeplagg eller lue som sannsynligvis har opprinnelse fra Chitral og Nurnistan. Den brukes idag hovedsakelig av Afghanere, Pashtunere, Chitralis (Kho), Nurnistanere og Kalasha.

«Each Kalasha women's clothing can be read as a map of her significant relationships across the valleys and across her lifetime- material manifestations of enduring ties with friends, bonds with natal family, acceptance into the community of women in her martial home, and reminders of her courtship with her husband and lovers.» (Maggi 2001:111). Uten at jeg skal gå nærmere inn på bekleddingens mening i forhold til kvinnenens interne sosiale relasjoner, er det hensiktsmessig å være klar over at kvinnenens bekledding også inneholder mye mening som har betydning internt i lokalsamfunnet. Spesielt smykkene kvinnene bærer reflekterer kvinnens sosiale relasjoner, da det er vanlig å få smykker som gaver av familie og venner.

3.2.4 Begrenset frihet gjennom bekledding

«Fashion is a powerful creative vehicle for expressing identity. Yet women's clothes also limit the very freedom and dynamism they represent because the Kalasha women's clothing is so marked that it is impossible to escape the boundaries of their small cultural world- at least without discarding the dress that is so important to them.»

(Maggi 2001:116)

Kalasha kvinners bekledding er i seg selv er så markant og skiller seg så mye ut, at den vil alltid markere kalasha kvinner utenfor den muslimske majoriteten. Bekleddingen markerer ikke bare kvinnene innenfor et etnisk fellesskap, men markerer også kvinnene utenfor et annet. Bekleddingen representerer viktige kjerneverdier, men representerer også motsetningene til det den ikke er en del av. Så lenge kvinnene bærer den meningsfulle bekleddingen, kan de ikke flykte fra det etniske medlemskapet. Dette skyldes at bekleddingen er så karakteristisk og markert, at det er vanskelig å unnsnippe grensene som har blitt tegnet uten å forkaste bekleddingen. På denne måten fungerer kvinnenens bekledding som en grensemarkør som alltid vil markere kalashsamfunnet utenfor det større pakistanske samfunnet. Gjennom bekleddingen reflekteres motsetninger til muslimsk oppførsel, normer og regler som kjennetegner de muslimske nabosamfunnene.

Økt tilgjengelighet til Kalsha Valleys har gitt en bedre kontakt med omverden. Møtet med andre deler av verden skjer oftere, og har gjort at mange kalasha kvinner har fått øynene opp for verden omkring. Mange kvinner føler seg fanget av tradisjonen, ikke bare fanget av å alltid skulle bære den markante bekleddingen, men av forventningene om å følge muslimske normer, gjemme seg under en *burka*, og alltid ha mannlig følge dersom de skal bevege seg utenfor dalene. En samtale mellom

Maggi og en av kvinnene i hennes materiale uttrykker at hun gjerne skulle dratt ut i verden, men føler at hennes frihet som kalasha kvinne er begrenset til Kalasha Valleys:

Kalasha woman:

«If only I could walk about the world as they do!»

Maggi:

I told her she could go or that i would take her and we would go together.

Kalasha woman:

«How can I go?» she asked, gesturing at her dress and pulling on her braids.

Maggi:

«What do you mean?» I said, «You are beautiful! Go just as you are.»

Kalasha woman:

«No sister,» she shook her head, «Here I am beautiful. There I am only strange.»

(Maggi 2001: 116)

3.2.5 «Midt i mellom»

Relasjonene mellom kalashsamfunnet og de andre muslimske samfunnene i Chitral er komplekse, og kan virke ambivalente. Det er ingen tvil om at kalashsamfunnet bærer preg av å være den eneste ikke- muslimske befolkningen i området. Ovenfor «den andre» finnes mye mistenksomhet, mangel på respekt og negative stereotypier blant kalashsamfunnet og de muslimske samfunnene. Likevel leker muslimske barn og kalasha barn sammen. På tvers av religion, er relasjonene mellom de to samfunnene nære, der mange har nære relasjoner med hverandre innad i familien, noen også i samme husholdning. *Kalasha sek* er medlemmer som definerer seg som kalasha, men som ikke definerer seg ikke ut i fra religiøs tilhørighet. Dette er kalasha medlemmer som har konvertert til islam. *Kalasha sek* opprettholder forpliktelsene som medlemmer i kalashsamfunnet, men tar mindre del i ritualene og feiringene av festivalene. De er integrert i de muslimske nabosamfunnene, men mange forsøker å gifte bort egne barn til andre *kalasha sek* familier (Maggi 2001: 25-26).

Religiøst særpreg oppfattes ofte som nøkkelen til etniske grenser, og etnisk identitet blir ofte definert ut i fra religion, og det kan tyde på at religion har en overordnet betydning i forhold til etnisk identitet. Det finnes relativt få multireligiøse etniske grupper, og er noe som tyder på at religion kan være roten til etnisk differensiering (Enloe 1996:201). I samme artikkel skriver

forfatteren at religiøs homogenitet nødvendigvis ikke trenger å være *sina qua non*¹⁰ for etnisk grensemarkering, men at religiøs pluralisme innad i et fellesskap får konsekvenser for fellesskapet og for samfunnet forøvrig (Enloe 1996:202). Dette viser at religion alene ikke nødvendigvis definerer hvem som er innenfor eller utenfor fellesskapet. Hybride identiteter handler om å forene elementer fra ulike etniske identiteter. Katrine Fangen skriver om ulike måter og forholde seg til etnisk identitet i boken *Identitet og Praksis* (2008). Et individ kan ha flere identiteter, og etnisk identitet er en av dem. Etnisk identitet er ikke en statisk kategori, men endres heller ikke så lett. Det som varierer er den kulturelle praksisen (Fangen 2008:143-145). Etnisitet kan ha varierende betydning i sosial og kulturell praksis. Den kulturelle praksisen handler om hvordan man selv velger å definere hvem man er i ulike situasjoner. I noen situasjoner regnes ikke etnisk identitet som viktig, mens i andre situasjoner er den etniske identiteten svært viktig, og kan være situasjonell. Fangen viser med sitt materiale at følelsen av etnisk tilhørighet og innholdet i hverdagspraksis kan variere (Fangen 2008:139-140). For noen handler dette om å veksle mellom kulturelle markører i ulike situasjoner. Ulike identiteter må ikke nødvendigvis stå i konflikt med hverandre. Fangen viser at man ikke trenger å definere to ulike kulturer som kontraster til hverandre. Selv om etnisitet er definert ut i fra bare en kultur og grensene til en annen, er det ulike måter å være midt i mellom når det gjelder hverdagspraksis (Fangen 2008:138).

¹⁰ Her: at religiøs homogenitet ikke er «noe som er absolutt nødvendig» for etnisk grensemarkering.

Kapittel 4: Bekledning som nøkkelsymbol

I dette kapittelet vil jeg nærmere gjøre rede for kategoriene jeg kom frem til gjennom analyse og tolkning av de empiriske funnene fra feltarbeidet, som alle omhandler kvinnenenes bekledning i forhold til etnisk identifisering. Etter å ha analysert materialet kom jeg frem til følgende funn: a) bekledning som et summerende nøkkelsymbol b) synlighet overkommuniseres gjennom dikotomien synlig/usynlig c) uttrykk for personlig og kollektiv identitet d) kjønn e) forestilte fellesskap.

4.1 Presentasjon av funn

Bekledningen spiller en viktig rolle ved kalash medlemmenes årlige feiring av Joshifestivalen. Det brukes spesielt mye tid og ressurser i forkant av festivalen i produksjonen av en ny og mer «moteriktig» bekledning. Men det er ikke kun ved høytid og festivaler at bekledningen spiller en viktig rolle, den markerte bekledningen brukes av kvinnene også i hverdagen. Hvilken mening ligger bak bruken bekledningen? På hvilken måte uttrykker bekledningen den særegne kalasha identiteten? Alle informantene hadde en mening om bekledningen. Både kvinner og menn mente at kvinnenenes bekledning var selve symbolet på kalasha etnisk identitet. Dersom jeg stilte ytterligere spørsmål om hvorfor bekledningen ble sett på som viktig fikk jeg det gjentatte svaret «*hvordan skal de ellers vite hvem vi er?*» Kalasha kvinners synliggjørelse i offentligheten sammen med bekledningens sterke farger, utgjør det mest synlige skillet mellom kalasha og de muslimske samfunnene i Chitral. Mange valgte å beskrive sin kalasha identitet ut i fra klare motsetninger til de muslimske samfunnene i området. I intervju samtaler valgte informantene ofte å trekke frem kalasha tradisjoner og levemåte som en kontrast til de strenge muslimske normene i områdene rundt. Det empiriske materialet som presenteres i dette kapittelet inneholder dannelsen og synliggjøringen av knivskarpe grenser, samtidig som materialet inneholder beskrivelser av nære, og gode relasjoner med de muslimske samfunnene som de er så opptatt av å markere seg fra.

4.1.1 Bekledningen som nøkkel

Bekledningen i kalashsamfunnet fungerer som et summerende nøkkelsymbol. I likhet med nøkkelsymboler, pendler symbolikken rundt kvinnenenes bekledning mellom det abstrakte og det konkrete, og reflekterer grenser. Bekledningen i seg selv ilegges mening som summerer opp og representerer viktige verdier for medlemmene. Bekledningen representerer blant annet kvinnenenes frihet og handling i det offentlige rom, og blir sett på som en identitetsmarkør som definerer kalasha etnisk identitet. I kraft av motsetninger markerer bekledningen kvinnene innenfor kalashsamfunnet

og utenfor de muslimske samfunnene. I tolkningen av bekledningen som «summerende», har jeg valgt å se på den komplekse meningen og ideene som den representerer. Gjennom å stille spørsmål rundt bekledningen, fikk jeg inntrykk av bekledningens rike kulturelle verdi, og opplevde den som helt sentral i det kulturelle systemet. Informantenes nesten utelukkende positive holdning til bekledningen, og de gjentatte svarene «*it is the symbol*», «*it shows the identity*», og «*it is a part of kalasha culture*»- var også avgjørende for min forståelse av bekledningen som et nøkkelsymbol. Da jeg snakket med ikke-medlemmer fikk jeg ofte høre om de store kostnadene rundt bekledningen. Spesielt perlene og skjellene som brukes til å dekorere hodepylden og brukes som smykker var dyre, og vanskelig å få tak i. Kvinnenes bekledning er en høy kostnad. Dette var aldri noe mine kalasha- informanter snakket om, noe som viser til bekledningens høye sosiale og kulturelle verdi, og at prioriteringen av bekledning blir sett på som viktig i det etniske medlemskapet.

Strengt regler, og eventuelle sanksjoner dersom bekledningen ikke brukes riktig, er et av Ortner's kriterier for beskrivelser av summerende nøkkelsymboler (Ortner 1973:1339). Tidligere har jeg vist at det brukes mye kreativitet i produksjonen av bekledningen, men at formen er den samme. Kvinnenes bruk av bekledningen sees på som kollektivt viktig, og skaper samhold. Det at bekledningen blir sett på som kulturelt viktig av medlemmene selv, og at medlemmene enten har en positiv eller en sterk mening om bekledningen, er også noe som kjennetegner Ortner's beskrivelse av summerende nøkkelsymboler. Før Joshifestivalen ble det lagt mye energi og ressurser i å produsere og ferdigstille bekledningen. Overalt kunne jeg høre lyden av gamle «Singer» symaskiner. Jeg opplevde at kvinnenes bekledning hadde en sentral rolle under festivalen. Under selve festivalen var det tydelig å se at det hadde gått mange timer med arbeid med til å ferdigstille de mest avanserte dekorasjonene på bekledningen. Jeg var ikke i tvil om at bruken av den slående flotte, markerte og fargerike bekledningen i aller høyeste grad var en symbolsk handling. Den spesielle bekledningen, som ikke bare brukes under formelle anledninger, er et summerende nøkkelsymbol og identitetsmarkør som kvinnene bærer med seg også i hverdagen.

4.1.2 Synlighet vs. usynlighet

«Da vi første dagen kom kjørende gjennom byen Chitral så jeg tre kalasha kvinner. De gikk sammen, og skilte seg betraktelig ut med den fargesprakende klesdrakten, verken håret eller fjeset var tildekket. Her gikk kvinnene alene i mengden med menn.»

(Feltdagbok, Chitral 10.05.2013)

Utdraget er fra egen feltdagbok og er notater fra mitt første møte med Chitral. Her virvlet det av liv. Byen kunne se ut som en hvilken som helst lokal by i Pakistan, med unntak av en vesentlig forskjell fra andre byer jeg før hadde vært i: her var det ingen kvinner å se. Idag er det bare kalasha kvinner som bruker den tradisjonelle bekledningen, og kvinnene iført bekledningen blir sett på som et symbol på kalasha etnisk identitet. Kalasha kvinner kan i teorien bevege seg hvor de vil. Friheten til å gjøre dette fremheves og synliggjøres ved hjelp av bekledningens markante trekk og utforming. Bekledningen blir sett på som et symbol fordi bruken og synliggjøringen av den i offentligheten uttrykker en sterk motsetning til den muslimske skikken purdah. Bekledningen og handlingene rundt er meningsfulle fordi de definerer dem som «ikke- muslimske». Kvinnenes bruk av bekledningen tegner et synlig og markert skille mellom kalasha og de muslimske nabosamfunnene. Uten den etniske bekledningen, ville kvinnene som etniske minoritetsmedlem vært «usynlige» i samfunnet i Chitral, noe som hovedsakelig skyldes de sterke dikotomiene synlig/usynlig som gjelder for kvinner i Chitral.

«Jeg var klar over at purdah var vanlig praksis for kvinnene i området, og trakk sjaltet ekstra godt opp så bare øynene var synlige. Jeg kjente meg utilpass, og fikk følelsen av å ikke passe inn. Som kvinne i offentligheten i Chitral går man ikke usett. Det slo meg hvordan det måtte være for de tre kalasha kvinnene jeg hadde sett på markedet tidligere. De så ikke ut til å være brydd av situasjonen som de eneste synlige kvinnene. De forsøkte heller ikke å gjemme ansiktene sine, men gikk med en slags stolthet over seg som de eneste synlige kvinnene som gikk rundt på markedet.»

(Feltdagbok, Chitral 12.05.2013)

Kvinnene fungerer ikke bare som representanter for det andre kjønn i mengden av menn i Chitral, men representerer kalashfolket, den eneste ikke muslimske minoriteten i området. Ingen som ser dem er i tvil om deres tilhørighet. I Chitral kjenner alle til kalashfolket, og kvinnene på markedet gjorde den lille minoriteten synlig i den muslimske majoriteten.

4.1.3 Observasjoner fra Joshifestivalen

«Om ettermiddagene når solens varme var litt svakere, samlet kvinnene seg rundt symaskinen ute på tunet. Kvinnene dannet små syklubber. En liten gjeng med unge kvinner i tenårene satt rundt en symaskin i gresset. Kvinnene gjorde klar kjolene til festivalen. Kvinnen som brukte symaskinen hadde en baby på armen som hun ammet samtidig.»

(Feltdagbok, Rumbur 10.05.2013)

Den tradisjonelle bekledningen i kalashsamfunnet er i aller høyeste grad et kvinnelig kunnskapfelt, hvor produksjonen av den involverer sosial aktivitet. Som en del av det som kjennetegner småskala samfunn, lager kvinnene egen bekledning, inkludert hodepryden og smykkene. I forkant av Joshifestivalen samlet kvinnene seg, og dannet små syklubber ute på tunet eller på verandaene for å ferdigstille bekledningen. Lyden av symaskiner sammen med fuglekvitter var den eneste støyen vi var omringet av. Som regel var det bare en av kvinnene som brukte symaskin, de andre kvinnene satt rundt og observerte, snakket eller drev med annet syarbeid som ikke krevde symaskin. Syklubbene kunne likne en hvilken som helst syklubb hvor kvinner samles for å snakke og utveksle sladder. Håndarbeid og bruk av symaskin er noe som kvinnene lærer i tidlig alder på skolen. Aktiviteten rundt symaskinene var spesielt høy i forkant av festivalene. Kvinnene ønsket å ta seg best mulig ut, og aller helst med en helt ny og mer moteriktig bekledning enn året før. I forkant av Joshifestivalen var det å lage en ny kjole en viktig del av kvinnenens forberedelser til festivalen. Fargene eller mønsteret på fjorårets kjole hadde sannsynligvis gått ut på dato, i hvertfall hvis man var opptatt av å henge med på de nye trendene. På Joshifestivalen hadde kvinnene på seg den fineste bekledningen de eide, de gikk med hodepryden *kupa* over den vanlige hodepryden de alltid bærer, i tillegg bar de flere smykker enn de brukte daglig. Mange av kvinnene bar flere kilo med smykker rundt halsen. Noen hadde festet store fjær og blomster i hodepryden. Bekledningen og aktiviteten rundt hadde i høy grad et lekent preg over seg. Kvinnenens bekledning bestod av utallige farger og mønster. De vanligste fargene ved årets festival var sterke nyanser i fargene rød, oransje, gul og grønn. Blant de yngre kvinnene var de syntetiske fargene turkis, lilla og rosa populære. De færreste holdt seg kun til en farge, men kombinerte to eller flere farger. Noen hadde så mange broderier at det svarte stoffet knapt syntes. Broderier med blomster var en populær stil. De eldre kvinnene hadde ofte en enklere stil med et broderi som bestod av et sikksakkmønster nederst på kjolene. De fleste hadde en bekledning med spesielle særpreg. De utallige kombinasjonene av ulike farger og mønster på kjolene og på hodepryden viste at kreativitet er noe som blir verdsatt, men også at kvinnenens personlige smak spiller inn.

Gjennom bekledningen var det tydelig å se at Joshifestivalen var en høytid og feiring for kalash medlemmene, men tydeliggjorde også den etniske tilhørigheten til omgivelsene rundt. En liten blomst eller påfuglfjær ble brukt av kalasha menn som pynt i chitralli luen. Mange hadde også på seg fargerike bånd som gjerne var gaver fra familie og venner. Jeg fikk inntrykk av at dette kun ble brukt som pynt ved festivalen og andre høytider, og uttrykker ikke kalasha etnisk identitet på samme måte som kvinnens bekledning gjør. Påfuglen har likevel en rik symbolsk mening knyttet til

seg, påfuglfjæren symboliserer blant annet fornyelse, renhet og Guds øye som ser (Jordan 2012 URL). Fuglen blir også sett på som hellig i deler av India og Kina. Selv om kalasha menn skilte seg ut gjennom bruken av identitetsmarkører på festivalen, var det fremdeles kvinner som skilte seg mest ut både gjennom bekleddning og tilstedeværelse. Yngre kalasha menn brukte gjerne moderne capser som NY yankees, fremfor chitralli-lue, eller T-shorte og dongeribukse fremfor shalwar kamiz. Det var tydelig at menn hadde større frihet enn kvinnene til å bruke annen type bekleddning (Feltdagbok, 15.05.2013 Bumboret).

4.1.4 Personlig og kollektiv identitet



Foto 1.2 Kvinnenes bekleddning hadde mange ulike farger og dekorasjoner. Foto:Privat

Den meningen som den særegne kalasha bekleddningen ilegges, handler om etnisk tilhørighet, såvel som den uttrykker kvinnenes personlige identitet. Mens de ulike fargene og broderiene på bekleddningen gir uttrykk for kvinnens personlige identitet og smak, er formen på bekleddningen den samme. Lik bekleddning gir inntrykk av et sterkere samhold og en kollektiv gruppeidentitet. I likhet med at kvinnenes personlige identitet er forskjellige fra hverandre, er kvinnenes bekleddning utsmykket med mange variasjoner av farger og broderier. De ulike stilene og fargene knytter bekleddningen opp mot smak. Kvinnenes preferanser i forhold til farger og mønster viser både personlig smak, og sosial tilhørighet. På samme måte som Bourdieu (1996) knytter smak opp mot klasse, viser bekleddningen kvinnens sosiale tilhørighet innad i samfunnet, men også utenfor

samfunnet, og tydeliggjør bekledningen som etnisk grensedannende. Den kulturelle og estetiske smaksansen virker distingverende og grensedannende. Kvinnene mener selv at deres måte å kle seg på, er den fineste måten i verden (Maggi 2001). Det er ikke bare de sterke fargene i bekledningen som står i kontrast til den muslimske bekledningen for kvinner i området. Kvinnenes synlighet i det offentlige rom uten mannlig følge, er en umoralsk handling i det muslimske perspektivet. Det er mye som tyder på at kalasha kvinner fremhever de kulturelle motsetningene, og bruker den kulturelle estetikken til å overkommunisere denne synligheten. Bruken av sterke og til tider skrikende farger kan tolkes som at de velger å motsette seg majoritetens smak, ved å skape en motidentitet. Fordi kvinnenenes tilstedeværelse i offentligheten overkommuniseres, virker det som en slags maktdemonstrasjon mot de dominerende normene som gjelder i området.

4.1.5 Kjønn

Det er ikke uvanlig at kvinnelig og mannlig bekledning reflekterer forskjellene mellom kjønn. I en intervju samtale med den tidligere guiden Kahn fikk jeg kjennskap til synet på kalasha kvinner som tradisjonsbærere. Khan hadde et syn på endring av bekledning som naturlig i møte med modernisering og nye impulser utenfra, kvinnene derimot, hadde ikke den samme friheten til å endre bekledning. Kalasha kvinner måtte i større grad enn menn følge «tradisjonen».

Khan:[...] Ten years ago people in Kalasha valleys did not know about modern clothing. Now you see boys wearing modern pants and shirts instead of the Shalwar kamiz.

Rebekka: Younger boys?

Khan: Yes not the older ones. The younger boys have changed the dress.

Rebekka: What about the girls?

Khan: No no. They have the same dress. Same dress, same culture. [...] It shows the identity.

Rebekka: Because there is a religious aspect to the dress?

Khan: Because if the Kalasha girl is wearing the muslim dress, nobody knows who is kalasha or muslim. The dress is the sign of kalasha.

[...]

(Khan, 12.05.2013 Birir)

Først og fremst viser utdraget et syn på kvinner som viktige tradisjonsbærere, og at kvinnenenes bekledning blir sett på som et symbol på kalasha etnisitet. Bekledningen spiller en viktig rolle som identitetsmarkør, og markerer kvinnene innenfor samfunnet. Dersom kvinnene hadde endret bekledningen som synliggjør grensene mellom de ulike samfunnene, hevdet Khan at det ikke hadde

vært mulig å vite hvem som var muslim eller hvem som var kalasha. For han er det den synlige bekleddingen som avgjør dette skillet, og en endring av det viktige skillet er for han nærmest utenkelig.

I likhet med Maggi (2001) viste eget materiale at kjønn er noe kommer til uttrykk gjennom bekledding. Synet på kvinner som tradisjonsbærere er ikke unikt for kalashsamfunnet, og menn i urbefolkninger og små- skala samfunn er ofte tidligere ute enn kvinner med å gå over til annen type bekledding, og handler stort sett om de strukturelle forskjellene mellom kjønn, hvor kvinner blir sett på som sterkere knyttet til den hjemlige sfæren. Kvinnene i kalashsamfunnet er hardt arbeidsomme kvinner utenfor hjemmet, men bekleddingen begrenser dem likevel mer til den hjemlige sfæren sammenliknet med menn. De ulike normene som gjelder for kvinner og menns bekledding i kalashsamfunnet er noe som reflekterer den generelle praksisen ellers i området. Det skarpe skillet som tegnes mellom kjønn i forhold til menn og kvinners bekledding innad i kalashsamfunnet, har jeg valgt å se på som en «markering» heller enn «adskillelse» mellom kjønn som kjennetegner de muslimske nabosamfunnene. På en annen side regnes kvinnene i kalashsamfunnet som «urene», og må tidvis oppholde seg i *bashali*, og er dermed adskilt fra menn i perioder. Bekleddingen i kalashsamfunnet reflekterer forskjellene mellom kjønn ved at a) bekleddingens form ikke er like mobil som menns bekledding. Et eksempel er hodepylden som veier opp til flere kilo som alltid skal ligge på kvinnens hode b) bekleddingens sterke farger markerer kvinnene så markant ut fra resten av omgivelsene i forhold til menn, at kvinnenenes bevegelsesfrihet blir begrenset til Chitral hvor de blir gjenkjent og ikke blir sett rart på. De to punktene henger nøye sammen og utfyller hverandre. I Chitral kjenner alle kalashfolket, og på det lokale markedet i Chitral går kvinnene alene. Gjennom alle samtalene var det klart at kvinnene uten unntak gikk kledd i kalasha bekleddingen i hjemlige trakter. Fordi menn er brukere av den tradisjonelle pakistanske bekleddingen *shalwar kamiz*, vil menn lettere kunne blende inn med den muslimske majoriteten i ulike situasjoner. Menns bekledding markerer dem ikke innenfor/utenfor på samme måte som kvinnenenes bekledding gjør. Friheten som kalasha kvinne er på mange måter begrenset til Chitral, fordi det bare er her kvinnene har friheten til å uttrykke sin etniske identitet gjennom handling og bekledding. Uten den meningsfulle bekleddingen, vil ikke kvinnene kunne uttrykke sin kalasha etniske identitet. Jeg har valgt å tolke kvinnens bekledding og handlingene rundt den som helt sentrale i markeringen av kalasha etnisk identitet. En endring av bekleddingen som å følge majoritetens norm for kvinnelig bekledding i Chitral, vil gjøre kvinnene og kalashfolket usynlig i

den muslimske majoriteten, nettopp fordi det er gjennom synliggjøringen av kvinnene at kalasha etnisitet blir synlig for omgivelsene rundt.

4.1.6 «We are free like you»

Kalasha kvinner ser gjerne på seg selv som friere og mer selvstendig enn de muslimske kvinnene i nabosamfunnene. Jeg fikk også et inntrykk av at kvinnene liker å sammenlikne denne friheten med det inntrykket de har av selvstendige kvinner andre steder i verden. Jeg opplevde selv å bli oppfattet som en frigjort og selvstendig kvinne. Mitt første møte med en kalasha kvinne var under en tolket intervju samtale i Rumbur. Linjene i ansiktet, og de dype vennlige øyne fortalte meg at «Miriam» var en eldre kvinne som hadde hatt et langt innholdsrikt liv. Hun var kledd i en bekledning med gule og oransje broderier og smykker. Hun var liten, men hadde en kraftig røst. Hun viste ingen tegn til å være beskjeden, selv med mange ukjente personer tilstede i intervjusituasjonen. Hun viste engasjement med mye kroppsspråk, og var uten tvil en dame som kunne snakke fra hjertet. Bak henne satt en eldre mann på en stol som jeg antok var hennes ektemann. Mannen smilte og samtykket under hele samtalen, mens kvinnen svarte på alle mine spørsmål med stor selvsikkerhet i stemmen.

Rebekka: As a Kalasha women, do you think you have more freedom than muslim women?

Miriam: (laughing) In kalasha there are no pressure from the husbands. We are free like you people. For us there is no pressure, we can go everywhere and decide for ourself. (She is lifting her hand and pointing out towards a distant direction)

(Miriam, 10.05.2013 Rumbur)

Da jeg spurte Miriam om frihet var det tydelig at hun forstod det engelske ordet *freedom*. Hun rettet seg opp i ryggen mens hun stolt svarte på spørsmålet mitt med «we are free like you», mens hun pekte på meg. For henne var jeg en kvinne som for representerte frihet. Sammenlikningen kvinnen gjør med meg er interessant, fordi den blant annet skaper et forestilt fellesskap, slik Benedict Anderson (1991) beskriver. Forestillingen handler om en forbindelse mellom kalasha kvinner, og kvinner fra andre kulturer hvor kvinner blir sett på som selvstendig, eller er frigjort fra mannen som overhode i familien. Anderson (1991) definerer nasjoner som forestilte fellesskap. Nasjoner er forstilt i den forstand at de er en sosial konstruksjon, hvor nasjonen sees på som en stor abstrakt familie. På bakgrunn av nasjonalismens politiske ideologi, og den radikale likhetstanken ekskluderes kalash folket fra det nasjonalstatlige fellesskapet i Pakistan. I diskusjonen rundt kalashfolkets identifisering dukker det opp en forestilling som minnet om et forestilt fellesskap med

en verden utenfor. Fellesskapet bærer preg av store geografiske, og sosiokulturelle forskjeller. Fordi kvinnen føler seg ekskludert i det nasjonalstatlige fellesskapet, søker hun et annet fellesskap som strekker seg over de geografiske og kulturelle grensene. Denne forestillingen om et fellesskap utenfor landegrensene, peker også mot konflikten i Pakistan, som er mellom etniske og religiøse minoriteter og det nasjonalstatlige Pakistan.

4.2 Kalasha identitet i nåtid

Presset rettet mot minoriteter i Pakistan har økt, og som en liten minoritet i dagens Pakistan er det liten grunn til å tro at kalashfolket er et unntak fra statistikken. Hvordan ser kalasha medlemmenes livsverden ut? Hvordan håndterer de sin kalasha identitet? Tanker om fremtid, og et blikk på endring kan vise hvilke verdier som ansees som viktige av kalash medlemmene selv, og kan gi et bilde av etnisitet i endring.

4.2.1 Følelsen av ansvar

«Han hadde brukt lang tid på å vaske seg, det var viktig at han var ren. Han hadde også brukt tiden alene til å be for de nye babyene. Tradisjonen med å kaste melken på de nyfødte barna hadde vært i hans familie i mange generasjoner. Faren og bestefaren før der igjen. Det var i hans slektlinje ansvaret lå. For Josef var det viktig å komme hjem til alle høytider selv om han gikk på skole i Peshawar. Han uttrykte at festivalene var spesielt viktig for ham, og at han alltid søkte om fri fra skolen.»

(Feltdagbok, 15.05.13 Bumboret)

Utdraget er en beskrivelse av de siste minuttene før en viktig seremoni hvor små barn ble «renset». Selv om Josef er en etablert student i den pakistanske storbyen Peshawar, hadde han viktige oppgaver i lokalsamfunnet. Her viser Josef trofastheten og hengivenheten til forfedre og til fortiden. Ved denne spesielle seremonien hadde han en hovedrolle, og la ikke skjul på at han var stolt. Det er ikke alltid enkelt for kalasha studenter å få fri fra universitetene for å delta på festivalene, da feiringene ikke knyttes opp mot de offisielle muslimske høytidene. Mens vi satt på terrassen fortalte han om valget sitt av studieretning. Han hadde byttet fra det ene til det andre, og var slett ikke sikker på hva han skulle satse på i fremtiden. En ting var han imidlertid sikker på, han ønsket å gi noe tilbake til lokalsamfunnet. Alle mine yngre informanter snakket mye om følelsen av ansvar, og viktigheten av moderne utdanning for videreformidlingen av kalasha kulturen. Synet var nærmest representativt for de unge studentene jeg snakket med. De fleste hadde et ønske om å «hjelp folket

sitt», eller gi noe tilbake til lokalsamfunnet de hadde vokst opp i. Dette var imidlertid noe som også understrekte sterke bånd til familie og venner i lokalsamfunnet.

«Ali» jobber idag som miljøarbeider i lokalsamfunnet, og var den første studenten fra kalashsamfunnet som fikk seg en høyere utdanning. Den gang ble han støttet av en gresk frivillig hjelpeorganisasjon. Ali var svært takknemlig for at han fikk muligheten til å få utdanning. Han snakket mye om de personlige fordelene utdannelsen hadde gitt han, og koblet dette til opprettholdelsen og videreføringen av kalash kulturen.

Ali: Young educated people want to preserve the Kalasha culture. How we can preserve this culture forward? I am a Kalasha student and I am proud. If someone provided education to the Kalasha people they will be standing on their own feet, and will know what is bad and what is wrong.

(...)

Rebekka: Do people move out of the Kalasha Valleys for better jobs after they get a good education?

Ali: No, they are not moving out of the valleys. I got education and I am staying. If they get education they will do more for the community. If you are here at the festival time you will see the students are singing and dancing.

(Ali, 10.05.2013 Rumbur)

Etnisk identitet blir spesielt viktig når den oppleves som truet, og medlemmene av en truet kultur begynner gjerne å se på seg selv som bærere av den truede kulturen (Eriksen 2010:92).

Kalashsamfunnet kjennetegner det Anthony D. Smith (1996) kaller for en «superfamilie», med det medfølgende ansvaret om å opprettholde samfunnet og føre det videre (Smith 1996:189-190).

Spesielt gjennom samtalene med de yngre kalash medlemmene, tolket jeg forvaltningen av kalasha etnisk identitet som en opplevelse av ansvar for å opprettholde og videreføre kalasha etnisitet. Den etniske identiteten ble sett på som både et forsvar, og en forutsetning for den videre opprettholdelsen av kalash kulturen. Smith (1996) hevder at de subjektive elementene myter, minner, symboler og tradisjoner spiller en viktig rolle i mobilisering av lokalsamfunn og etnisk overlevelse. Det er også mye som tyder på at det psykologiske aspektet spiller inn og krever sterke ressurser i forhold til forvaltningen av kalasha etnisk identitet. Forvaltningen av egen etnisk identitet er ressurskrevende både i form av sosiokulturelle, emosjonelle, intellektuelle og nettverksmessige ressurser (Ashkari 2005:79). Jeg vil nå vise hvordan noen av informantene i intervju materialet kjennetegnes gjennom å ha høy etnisk selvtillit. Alle informantene var opptatt av

å fortelle meg hvor *unik* kalasha kulturen var. Som medlemmer av en minoritet og urbefolkning kan det være lett bli fanget mellom tradisjon og modernitet. Det interessante med de unge informantenes forvaltning av etnisk identitet, er at det gir et innblikk i en moderne tolkning av kalasha etnisk identitet.

4.2.2 Josef: Selvfølelse og humor som strategi

«Josef» kjennetegnes som ressurssterk ved at han kommer fra en relativt velstående familie, han er i ferd med å ta en høyere utdanning. Han er ung, bereist og snakker godt engelsk. Josef er en av de heldige som har fått muligheten til å studere, og fordi Josef kommer fra en familie som har råd til å sende han på skole, har han også en høy sosial status (Aase 1997). Som medlem i kalashsamfunnet kjenner han tradisjonene i lokalsamfunnet, og ser det som svært viktig å opprettholde disse. Under festivalen hadde han en hovedrolle, og ga tydelig uttrykk for sin etniske og religiøse tilknytning både gjennom personlig engasjement og bekledning. Under festivalen skilte han seg ut gjennom bruken av kalasha identitetsmarkører. Samtidig som han praktiserer, og kjenner egne kulturelle tradisjoner, kjenner han også verden utenfor. Josef er i besittelse av ulike former av kapital (sosial, kulturell og symbolsk) som han bruker i sin egen tilskrivelse av kalasha etnisk identitet.

I en uformell intervju samtale fortalte Josef at han hadde lest Koranen. Deretter hevdet han å ha spurt læreren i islamstudier på skolen: «hvordan kan man vite at vinen i himmelen er bedre, dersom man aldri har smakt vin før?» Etterpå hadde han spurt den samme læreren: «hvordan man kan vite at kvinnene i himmelen er bedre, dersom man ikke har hatt tilgang på kvinner på jorda?» I følge Josef hadde ikke læreren kommet på noe godt svar å gi han tilbake. Josef smilte fornøyd da han gjenfortalte hendelsen. Jeg fikk inntrykk av at han hadde provosert den muslimske læreren med å stille spørsmål om noe som erkjennes som en etablert sannhet i islam. Selv opplevde jeg Josef som uredd og svært selvsikker idet han hevdet å ha stilt spørsmålene til den muslimske læreren, som i kraft av å undervise var en autoritetsperson. Et annet litt mer humoristisk eksempel som demonstrerer Josefs selvtillit, var fortellingen av en myte under en omvisning i området. Josef og en venn viste oss stedet hvor kalashfolket tidligere la sine døde. På gravstedet lå de eldste kistene av tre åpne og over bakken. Sammen med den døde, ble verdisakene til den døde lagt. Josef fortalte at de tidligere hadde vært plaget av fremmede muslimer som kom for å plyndre gravene. En gang hadde en fra kalshsamfunnet lagt en pistol i hendene på en av de døde i en kiste. Da muslimene kom tilbake for å plyndre graven, skulle de visst blitt så redde at de aldri kom tilbake. Josef og vennen demonstrerer hendelsen og ler høyt.

Josef valgte å trekke frem de mest åpenbare forskjellene mellom sin egen religion og islam, blant annet forholdet til alkohol og kvinners moral.¹¹ Bevisst spiller han på de kulturelle forskjellene, og stiller provoserende spørsmål til motparten i konflikten som et forsvar. Fordi han er ressurssterk, tar han i bruk symbolsk kapital og omdefinerer situasjonen. For meg ble dette tydeliggjort gjennom bruken av humor og latterliggjørelse og /eller ved å provosere den andre parten i konflikten. Josef har høy etnisk selvtillit, noe som han bruker strategisk i taklingen av stigma fra omgivelsene.

4.2.3 Sofia: Bekledning som strategi

På festivalen traff jeg de to venninnene Sofia (30) og venninnen Zhara (28), de var begge tidligere studenter som hadde flyttet tilbake til Kalasha Valleys for å jobbe. Det var en varm dag og de hadde tatt en liten pause under skyggen fra trærne fra dansingen. Sofia har en mastergrad, og var svært engasjert i lokalpolitikk. Hun har ofte ulike oppdrag som talsperson for kalashfolkets rettigheter, og lyst av selvtillit da hun fortalte at hun skulle til Washington DC i forbindelse med en dokumentar for National Geographic. Venninnen Zhara jobber som sykepleier, og studerte også i Peshawar. Da jeg spurte Zhara om hvordan det var å være student i byen, svarte venninnen hennes Sofia med å si:

Sofia: «Ingen visste at hun var Kalasha! Hun har ikke like god selvtillit som meg.» (hun smilte bredt og så bort på venninnen) «Jeg gikk alltid med Kalasha kjolene mine».

Zhara: (ble flau men nikket samtykkende, og sa at det var sant) «Jeg gikk heller med shalwar kamiz fordi jeg ikke ville skille meg ut».

(Sofia og Zhara, 15.05.2013 Bumboret)

Sofia hevdet at hun alltid brukte kalasha bekledning, selv når hun studerte i Peshawar. Dette gjorde hun i motsetning til venninnen som ville unngå å skille seg ut i storbyen. Ingen visste at Zhara tilhørte kalashsamfunnet uten bekledningen, noe venninnen hennes Sofia påpekte. Videre forklarte Zhara at i jobben som sykepleier bruker hun likevel uniform, så for henne gjorde det ikke så mye forskjell, og var ikke så viktig. Videre spurte jeg henne om hva hun synes om forventningene til at kalasha kvinner skal gå tradisjonelt kledd, mens menn kan gå med hva de vil. Hun svarte med å si at kvinnene idag har mer enn nok arbeid med å lage sine egne kjoler. Kvinnene har fått mer ansvar fordi barna går på skole, istedenfor å hjelpe til i hjemmet. For henne virket det som det praktiske i hverdagen var viktigere enn å bruke bekledningen for å markere etnisk identitet.

¹¹ Kalashsamfunnet kan unge kvinner og menn ha relasjoner med hverandre, noe som står i sterk motsetning til den muslimske normen mellom ugift mann og kvinne.

I rollen som talsperson for kalashsamfunnet jobber Sofia aktivt med å promotere kalasha kulturen. Sofia er høyt utdannet og holder på og planlegge doktorgraden sin. Hun har en sterk etnisk bevissthet, og fremstår som en person med høy etnisk selvtillit. Gjennom utdanning og reise har hun opparbeidet seg ulike former for kapital, som hun benytter seg av i kampen, og i det politiske spillet om kalashfolkets rettigheter. I kombinasjon med høy utdanning, og rollen hun har som representant og talsperson for kalashsamfunnet, er Sofia en ressurssterk kvinne. For kvinnenes del krever det spesielt høy etnisk selvtillit å bruke kalasha bekledning utenfor Chitral, slik Sofia hevdet at hun gjorde. I Peshawar kjenner ikke folk kalashfolket, og det er mye som tyder på at den etniske og religiøse toleransen er lavere i de store byene enn den er i Chitral.

Hverdagspraksisen til Sofia og venninnen Zhara med hensyn til bekledning var forskjellig fra hverandre. Begge kvinnene var bevisst på signalene de sendte ut ved å bruke bekledningen, men valgte å bruke den ulikt i hverdagen, og i situasjoner som tilsa at de hadde et valg. Under festivalen hadde begge kvinnene pyntet seg, og hadde på seg sin kalasha bekledning. Her kan man kanskje snakke om to ulike måter venninnene velger å møte majoritet samfunnet. Jeg oppfattet Sofias bruk av kalasha bekledning som en bevisst handling, og tolket handlingen som meningsfull nettopp fordi den står i så sterk kontrast til normene i majoritet samfunnet. Zhara innrømmet imidlertid at hun valgte bort kalasha bekledning til fordel for shalwar Kamiz for å ikke skille seg ut. Hun bekreftet også at venninnen Sofia hadde en bedre selvtillit enn henne. Sofia valgte gjerne å overkommunisere sin etniske identitet for å markere seg fra majoritet samfunnet. Zharas strategi i møte med majoritet samfunnet var å underkommunisere sin etniske identitet, og forsøke å blende inn med majoriteten. Zhara representerer sannsynligvis en større gruppe enn Sofia gjør. Sofia har et verdensbilde som sterkere kan knyttes opp mot internasjonale erfaringer, og arbeid innenfor kulturforvaltning, noe som bekrefter Sofias strategiske bruk av bekledningen.

Det som kjennetegner informantene «Josef» og «Sofia» er at de begge er unge og ressurssterke, og definerer sin etniske identitet til en viss grad ut i fra av motsetninger og kontraster til den muslimske majoriteten. Begge har en høy etnisk selvtillit, utdannelse og kjenner det politiske spillet. Det er mye som tyder på at det er en sammenheng mellom etnisk selvtillit, og kapitalformene, kulturell, økonomisk, og symbolsk kapital (Bourdieu 1996).

4.2.4 Bruken av «muslimske» sjal

Skolesituasjonen for unge kalasha skoleelever reflekterer en sårbar minoritet i et majoritetsamfunn. Idag finnes det et lite antall lokale private kalasha skoler fordelt på de tre dalene. Undervisningen på

disse foregår mer eller mindre frivillig. Lønnen til kalasha lærere er rundt 1500 rupees i måneden, noe som tilsvarer ca 80 norske kroner. Det som skiller undervisningen fra den som blir gitt på de offentlige skolene i området, er opplæringen i eget språk, religion og historie. De offentlige skolene har mer fokus på islamstudier. Manglende økonomiske ressurser gjør at løsningen for mange familier er å sende barna på de offentlige skolene. Mange av de offentlige skolene i området er kjent for å ha lærere som driver med misjonerende virksomhet. Før det fantes mer nærliggende skoler var det ikke uvanlig at kun de som konverterte til islam fikk et sted å bo, og kunne fortsette på skolen. De andre var tilbake i Kalasha Valleys, uten utdanningstilbud. Ryktene om lærernes misjonerende agenda er fremdeles overhengende. Unge kalasha skolejenter får blant annet beskjed fra læreren om å bære sjal over den tradisjonelle bekleddingen når de kommer på skolen. I følge min informant var sjal nå blitt en ny trend blant de unge skolejentene som startet for omtrent 2-3 år siden. Jeg observerte selv unge kvinner med sjal i tillegg til den tradisjonelle bekleddingen. Hvorvidt dette var en «trend», eller en mer permanent endring av kvinnenes hverdagslige bekledding, som kan tolkes som en konsekvens av en økende assimileringsspolitikk, kan være interessant å diskutere nærmere. Her er det årsaken bak endringen i bekledding som er interessant for den videre tolkingen av hvilken mening en spesiell type bekledding uttrykker.

En endring til majoritetens bekledding kan tolkes som et resultat av majoritetens utøvelse av symbolsk vold. Her har jeg valgt å se på praksisen med bruk av sjal i lys av assimileringsspolitikken i de offentlige skolene i Chitral. Praksisen kan tolkes på ulike måter, men kan være spesielt interessant å se på som en del av en assimileringssprosess. Her har jeg valgt å se på bruken av de «muslimske» sjalene over den tradisjonelle bekleddingen som en tolkning og synliggjøring av majoritetens makt. Skolejentenes bruk av sjal kan sees på som en forsvarsmekanisme mot stigmatisering. I en slik kontekst vil bruken av kalasha bekledding bli sett på som et slags våpen som brukes som en strategi i kulturkampen. Ved å følge majoritetens norm for bekledding gis majoriteten mulighet til å opprettholde eller overta makten. Bruken av sjal som et muslimsk element over kalasha bekledding, gjør at kalasha etnisitet underkommuniseres. Kvinnene har enda ikke godtatt majoritetens definisjonsmakt, men sjalene kan kanskje tolkes som et midlertidig forsøk på å skjule sin etniske identitet. Situasjonen viser hvordan bekledding brukes og anerkjennes som et viktig symbol i den politiske og kulturelle kampen. Dersom en kalasha kvinne velger å konvertere til islam, må hele bekleddingen endres umiddelbart. I følge Maggi (2001) er det imidlertid ikke noe i Koranen som tilsier at disse endringene nødvendigvis må finne sted. Bortsett fra ansiktsløret oppfyller kalasha kvinners bekledding kravene for muslimsk dekkende bekledding for kvinner. I

overgangen til islam blir den symbolske bekledningen fjernet, hodepylden blir gitt bort til kvinnens nære familie. Kvinnen må begynne å følge skikken purdah, og bruke en bekledning som har en annen symbolsk mening. Kalasha kvinners identitet defineres som en sterk motsetning, eller motidentitet til muslimske kvinners identitet. Dersom en annen type bekledning brukes vil kvinnens identitet bli forvekslet med en annen tilhørighet. I utsagnet fra intervjusamtalen med «Khan» forteller han at «dersom kalasha kvinner bruker muslimsk bekledning, vil ingen vite hvem som er kalasha eller hvem som er muslim».

Assimileringspolitikken og agendaen som føres i de offentlige skolene gjør at de unge kvinnene blir utsatt for et press. Eksempelet må også sees i lys av konflikten ellers for minoriteter i Pakistan. Den økende bruken av sjal, kan tyde på en økende intoleranse for kalashfolket som en religiøs minoritet i Chitral. Her handler det nødvendigvis ikke om fysisk vold, men at endringen i bekledningen kan sees på som et resultat av symbolsk vold. En endring i bekledningen som er så viktig for dem, kan også tolkes som et klassisk eksempel på at andre har makten som skal til for å endre en persons ytre i form av bekledning, men at sjelen til et menneske ligger på innsiden og er mye vanskeligere å nå. De unges bruk av sjal kan sees på som en tilpasning til det muslimske samfunnet. Endringen av bekledningen kan være en forsvarsmekanisme mot stigmatisering, men kan også være et synlig steg mot assimilering.

4.3 «Muslim life is more simple»

Uttrykket «muslim life is more simple» ble brukt av en informant under en av mine intervjusamtaler, og handler om diskusjonen rundt opprettholdelsen av kalasha etnisitet. Etniske grupper må ofte ha en praktisk funksjon for å overleve (Cohen i Eriksen 2010:53). Som en sårbar minoritet i en sterk muslimsk majoritet, krever egen tilskrivelse av kalasha etnisk identitet sterke ressurser. Opprettholdelsen av tradisjonene rundt bekledningen og festivalene krever økonomiske ressurser. Ryktene rundt at kalasha kvinner som har konvertert til islam, og giftet seg inn i muslimske familier av økonomiske årsaker er mange.

4.3.1 Møte med «Khan»

«Kahn» jobbet tidligere som guide i Kalasha Valleys. Idag er han arbeidsløs og forteller oppgitt om de harde tidene etter at alle turistene forsvant. Turistene sluttet å komme etter 9/11, noe som har fått konsekvenser ikke bare for Khan, men for alle de som tidligere livnærte seg og sin familie av turistindustrien. Det var umulig å unngå å legge merke til de tomme gjestehusene i området som

tydelig bar preg av å ha få besøkende de siste årene. Under festivalen bodde vi selv på ett av disse stedene. Det var et sjarmerende sted i nydelige omgivelser, men jeg må innrømme at vissheten om at tungt bevæpnede militære sikkerhetsstyrker stod like utenfor for å holde vakt, slo et par sprekker i idyllen.

Khan har vokst opp i kalashsamfunnet, snakker det lokale språket kalashawar, og har bodd i Kalasha Valleys hele sitt liv. Selv er han muslim, men har en sterk tilhørighet til samfunnet han har vokst opp i og forteller om sin familiesituasjon:

Khan: «I live in the Kalasha community. I speak Kalasha language, and we are using the Kalasha language in our house. My children, my mom, my brothers my father speak Kalasha. We dont change. We belong to the Kalasha community. And we respect eachother».

(Khan, 12.05.2013 Birir)

Khan var selv deltaker på Joshifestivalen som tilskuer, han bor i samme hus, og har gode relasjoner med sin kalasha familie. Khan definerer ikke de to identitetene som konfliktfylte kontraster til hverandre, men understreker de gode relasjonene samfunnene har til hverandre. Jeg var selv vitne til hvor nære kalasha og de muslimske bebyggelsene var til hverandre. Her var det ikke tydelige grenser som skilte dem fra hverandre. Flere ganger daglig hørte jeg bønner fra synlige minareter like i nærheten. Ved begravelser var det også svært vanlig å invitere medlemmer på tvers av samfunnene. Dersom veiene ødelegges av flom, ras eller det skjer uventede hendelser skjer det en mobilisering av lokalsamfunnet og folk hjelper hverandre slik gode naboer ofte gjør.

4.3.2 Etnisitet og praktisk funksjon

I Kalasha Valleys er grensene mellom kalashsamfunnet og de muslimske nabosamfunnene tydelige, og nære hverandre. Nærheten gjør at det også er konkurranse om ressursene i området. Foruten sterke følelsesmessige funksjoner, må opprettholdelsen av etnisitet også ha en praktisk funksjon (Cohen i Eriksen 2010:53). Her er det snakk om etnisitetens samfunnsmessige betydning. Dette fører igjen til at grensene mellom de konkurrerende gruppene styrkes, og at de etniske identitetsmarkørene får en stor samfunnsmessig betydning (Cohen i Eriksen 2010:53). Etnisitet kan brukes som et virkemiddel om knappe ressurser. Besøkende fra alle verdensdeler kommer til Kalasha Valleys for å delta på de lokale festivalene, skrive bøker om den unike kulturen eller lage dokumentarfilmer om dem. Det kan virke som alle som kommer utenfra nærmest er klare til å omfavne den kulturelle levemåten. Virkningene etter 9/11, 2001 gjorde imidlertid at turismen til Chitral og Kalasha Valleys falt dramatisk. Samfunnsendringene etter 9/11 er en faktor som har gjort

at den praktiske funksjonen kalasha etnisitet har hatt som virkemiddel i turistnæringen, og som virkemiddel i kampen om bistand fra frivillige organisasjoner har minsket betraktelig. Tidligere hadde mange egne nisjer innenfor turistindustrien, jobbet som lokale guider, eller kunne tilby overnatting. Kalasha etnisitet var en salgsvare, og var levebrødet for mange. Kalashfolket anerkjennes hverken som en religiøs minoritet eller urbefolkning i Pakistan, og den kulturelle kampen om anerkjennelse kan beskrives som en politisk kamp hvor det kjempes om retten til definisjonmakt. Fordi grensekrysninger ofte begrunnes ut i fra økonomiske årsaker, kan det tyde på at kalasha etnisitet må ha en praktisk (eller økonomisk) funksjon for at den skal kunne opprettholdes. Ikke bare opplever mange medlemmer trusler og sosial stigmatisering på bakgrunn av religion og etnisk tilhørighet, men opplever også et økonomisk press i forhold til opprettholdelsen av kostbare tradisjoner. Mange velger å krysse grensene for å få et bedre liv.

4.3.3 Tilhørighet til lokalsamfunnet

«Kahn» demonstrerer at etnisk identifisering i kalashsamfunnet ikke trenger å være basert på sterke motsetninger. På bakgrunn av oppveksten i lokalsamfunnet, har han en sterk tilknytning til folket sitt selv om han har valgt å bli muslim. Mange kalashmedlemmer har muslimske relasjoner innad i familien. Khan kan på mange måter defineres som Kalasha *sek*. Kalasha *sek* er medlemmer som definerer seg som kalasha, men som ikke definerer seg ikke ut i fra religiøs tilhørighet. Disse er kalasha som har konvertert til islam. Kalasha *sek* opprettholder forpliktelsene som medlemmer i kalashsamfunnet, men tar mindre del i ritualene og feiringene av festivalene. De er integrert i de muslimske nabosamfunnene, men mange forsøker å gifte bort egne barn til andre Kalasha *sek* familier (Maggi 2001: 25-26). Khan bor i det samme lokalsamfunnet og har en nær tilknytning til kalashsamfunnet. Khan er ikke alene om å forvalte sin etniske identitet på denne måten.

Jeg har valgt å tolke dette som at tilhørigheten til kalashsamfunnet idag ikke bare baserer seg på religion. Tilhørigheten til lokalsamfunnet spiller også en stor rolle, og mye kan tyde på at følelsen av etnisk tilhørighet i kalashsamfunnet også går på tvers av religiøs tilknytning. Selv om grensene mellom de ulike samfunnene kan synes å være svært markerte, er grensene hverken statiske eller rigide. I likhet med Fangens bruk av begrepet *hverdagspraksis* (Fangen 2008:138), var det også mange måter å være midt i mellom når det gjaldt hverdagspraksisen til informantene. Relasjonene mellom kalashsamfunnet og de andre muslimske samfunnene i Chitral er komplekse. Stilt ovenfor «den andre» oppstår det mistenkeliggjøring og negative stereotyper. Samtidig som kalash medlemmene ofte klager over at muslimene i området forsøker å tvinge dem til å konvertere, virker

det som om relasjonene mellom dem er uproblematisk i hverdagen. Dette er noe som bekrefter det noe ambivalente forholdet de muslimske nabosamfunnene og kalashsamfunnet har til hverandre. Da jeg under Joshifestivalen spurte hvordan de forholdt seg til det generelle forbudet mot alkohol som gjelder i Pakistan, viste svaret en tvetydighet til de markerte grensene.

«Etter å deltatt på en av seremoniene under festivalen, ble vi invitert inn på en terrasse og fikk servert vin. Stemningen var god, og vi fikk vite at familien som bodde her hadde tjent gode penger på å lage og selge vin. På vinterstid drakk de mye vin, og særlig under vinterfestivalen og for å holde varmen, ler de. Da jeg spør om de har fått problemer med myndighetene fordi de lager vin svarer Josef at «90 % av politifolkene i dalen nyter vinen like mye som oss. Det er imamene som ikke liker at vi har vin i husene våre, og oppfordrer andre til å ta vinen fra oss».

(Feltdagbok, 15.05.2013 Bumboret)

Grensene og motsetningene som ble tegnet av kalashmedlemme selv, var mindre tydelige enn de ga uttrykk for å være. Religiøs særpreget oppfattes ofte som nøkkelen til de etniske grensene. Det finnes relativt få multireligiøse etniske grupper, noe som tyder på at religion kan være roten til etnisk differensiering (Enloe 1996: 201). I samme artikkel skriver Enloe at religiøs homogenitet nødvendigvis ikke trenger å være *sina qua non* for etnisk grensemarkering, men at religiøs pluralisme innad i et fellesskap får konsekvenser for fellesskapet og for samfunnet forøvrig (Enloe 1996 :202). Det er den spesielle nærheten samfunnene har til hverandre som gjør at medlemmene har et behov for å understreke og fremheve motsetningene for å tydeliggjøre og synliggjøre det etniske medlemskapet. Konsekvensene av nærheten kalashsamfunnet har til de muslimske nabosamfunnene gjør at de synlige identitetsmarkørene blir desto viktigere. Mine observasjoner under festivalen viste bruken av spesielt sterke farger i bekleddingen, og i mange tilfeller var det svarte stoffet dekket med så mange dekorasjoner at det knapt syntes. I forhold til eldre bilder jeg har sett av kvinnenens bekledding har det skjedd en endring, både i forhold til dekorasjonene men også gjennom bruken av farger. Endringene har sammenheng med en modernisering, og at mer syntetiske materialer er tilgjengelig, men bruken av flere og sterkere farger forteller meg også noe om bekledding som en svært bevisst prosess, og et ønske og en nødvendighet av å verne om den etniske identiteten.

Kapittel 5: Helhet

I det følgende og avsluttende kapittelet vil jeg diskutere funnene i masteroppaven i lys av teoretisk perspektiv, og problemstillingen for masteroppgaven. Problemstillingen for masteroppgaven var følgende: Hvilket meningsinnhold legges i bekleddningen, og hvilken rolle spiller bekleddning for etnisk identifisering i kalashsamfunnet?

5.1 Drøfting av masteroppgavens problemstilling

Det investeres mye i bekleddningen, og den rike meningsdannelsen rundt den har gjort at jeg ser på bekleddningen i kalashsamfunnet som et summerende nøkkelsymbol. Bekleddningen summerer opp et sett med verdier, og er en enhet som står for et system i sin helhet (Ortner 1973:1340).

Bekleddningen et mektig symbol, som gir en forsterket effekt av samhold og sameksistens. Gjennom samtaler med kalasha medlemmer var det tydelig at bekleddningen spilte en viktig rolle som et symbol på kalasha etnisk identitet. Smith (1996) snakker at en større del av oppmerksomheten bør rettes mot de subjektive elementene i forståelsen av etnisk ideologi og etnisk overlevelse (Smith 1996:189-190). Bekleddningen i kalashsamfunnet er et subjektivt element, og symbol som kan sees på som en nøkkel, og som brukes strategisk i markeringen og opprettholdelsen av kalasha etnisk etnisitet.

5.1.1 Representasjon av kulturell helhet

I betraktningen av kalashsamfunnet som et små- skala samfunn, er de sosiale, kulturelle, religiøse, politiske og økonomiske områdene tett sammenvevd med hverandre, og bekleddningen kjennetegner disse ved at den er involvert i alle aspekter i sosialt og kulturelt liv (Eicher, Lee, Lutz 2000:204).

Under vil jeg vise til den kulturelle sammenhengen som representerer bekleddningen i kalashsamfunnet som et nøkkelsymbol.



Foto 1.3 Kvinner og menns bekledding på Joshifestivalen. Kvinnenes bekledding tydeliggjør det kulturelle samholdet. Foto:Privat

Joshifestivalen er en viktig arena der kalashfolket viser det kulturelle samholdet til omgivelsene rundt. Den kulturelle estetikken, som bekleddingen er en del av, markeres av medlemmene for å vise tilhørighet. I forkant av Joshifestivalen var aktiviteten rundt produksjonen av en ny bekledding spesielt høy, og viser at bekleddingen har en viss prioritet, og spiller en spesielt viktig rolle under festival og høytid. Observasjonene av kvinnene som dannet små syklubber, bekrefter bekledding som en del av sosial aktivitet, og viser at bekleddingen lages av brukerne selv. Bekleddingen er også involvert med de økonomiske aspektene, ved at den i seg selv har økonomisk verdi. Perlene, og spesielt skjellene som brukes som dekorasjoner forbinder kalashfolket med steder de selv aldri har vært. De eksklusive Cowrie- skjellene som er den mest essensielle dekorasjonen på hodepylden, linker kalashfolket til hav og folk de aldri har sett eller møtt (Maggi 2001:107). Perlene er involvert i de økonomiske aspektene ved sosialt og kulturelt liv ved at de representerer kvinnens velstand (Maggi 2001:110).



Foto 1.4 Perler og skjell er en essensiell del av bekleddingen. Foto:Privat

Når en kvinne går kledd i kalasha bekledding representerer hun ikke-muslimske verdier, og representerer frihet, som regnes som en viktig verdi i kalashsamfunnet (Maggi 2001). Det religiøse aspektet sammen med kulturelle verdiene reflekteres gjennom bekleddingen ved at den markerer en motsetning. Frihet, eller kvinnelig frihet, ble uttrykt gjennom måten kvinnene laget og brukte bekleddingen på. Under Joshifestivalen så jeg mange ulike måter kvinner og menn uttrykke sin personlige identitet gjennom bekleddingen.

Alle kvinnene hadde på seg kalasha kjole og hodepyrd. Noen kvinner hadde på seg mange smykker, andre litt færre. Noen har mange fjær i hodepyrden, andre ingen. Jeg spurte Khan om det betydde noe, han svarer;

Khan: «Nei, det er deres valg, og de går med det de synes er fint».

Kjolene hadde alle slags farger, de fleste hadde blomsterdekorasjoner nederst på kjolen. Khan sa at de tidligere dekorasjonene kvinnene hadde på kjolene var mye enklere og mindre avansert enn dagens dekorasjoner. Jeg kunne se at bekleddingen til de eldre kvinnene hadde et litt enklere «siksakkmønster». Dekorasjonene de yngre kvinnene hadde på kjolene gikk også lenger opp, slik at det svarte stoffet knapt var synlig.

(Feltnotater, 15.05.13 Bumboret)

Under Joshifestivalen valgte de fleste kalasha menn å bruke identitetsmarkører som fargerike bånd over sin shalwar kamiz, en liten fjær, eller blomst i chitrالي luen. Da jeg spurte om hvilken

betydning de varierende måtene bekleddingen ble brukt på hadde, fikk jeg til svar at det var *deres eget valg*.



Foto 1.5 To venniners kreative utforming av bekleddingen. Rumbur. Foto:Privat

Det er kanskje den kontinuerlige nyskapingen, og friheten som kvinnene har til å bruke kreativitet i produksjonen av bekleddingen, som gjør at bruken av bekleddingen fortsatt står sterkt som tradisjon i kalashsamfunnet. Bak enhver ny trend og utforming står en kreativ kvinne, som bruker friheten til å skape noe nytt innenfor de kulturelle rammene som hun selv er en del av. Jeg fikk opplevelsen av bekleddingen i kalashsamfunnet som en høyst levende tradisjon. Min forståelse av bekleddingen som en «levende», og kreativ prosess henger sammen med Maggis (2001) forståelse av kvinnenes frihet til å uttrykke seg gjennom bruk av kreativitet i bekleddingen. Bekleddingen brukes bevisst for å uttrykke kalasha etniske tilhørighet, den er med på å skape samhold, samtidig som enhver bekledding uttrykker kvinnen som individ gjennom personlig smak.

Da vi kom kjørende fra Chitral inn mot Kalasha Valleys, var det tydelig å se hvordan kvinnene distingverte seg fra de muslimske nabosamfunnene gjennom bekledding. Jeg var aldri i tvil om den

religiøse tilhørigheten til kvinnene vi traff langs veien. Kvinnene som tilhørte muslimske nabosamfunn, gikk alltid kledd i muslimsk dekkende bekleddning for kvinner, som enten var *burka*, eller *shalwar kamiz* med et langt slør over hode og ansikt. Da vi kom kjørende snudde de seg rundt, med ryggen mot oss som et forsøk på å gjøre seg «usynlig», en handling som samsvarer med den muslimske praksisen og skikken *pardah*.

Langs med veien, og i åkrene var det flere kvinner. Måten jeg gjenkjente dem som kalasha, var selvfølgelig gjennom bekleddningen. De grønne åkrene, og det frodige grønne landskapet stod i sterk kontrast til de oransje, røde eller blå dekorasjonene på klærne.

(Feltdagbok, Rumbur 10.05.13)

Utdraget er observasjoner fra kalasha kvinners arbeid i åkrene, som viser at den samme bekleddningen brukes i hverdagen. Bekleddningen i kalashsamfunnet kjennetegner klassifiseringen av bekleddning i små- skala skala samfunn ved at den samme bekleddningen blir brukt av kvinnene under alle aktiviteter i hverdagen (Eicher, Lee, Lutz 2000:205). Gjennom bekleddningens synlige egenskaper (Nash 1996), forsterkes grensemarkeringen. Den synlige markeringen av kvinnenes tilstedeværelse gjennom sterke farger, utgjør forskjellene mellom kalashsamfunnet, og de muslimske nabosamfunnene. Den synlige markeringen gjør at kalasha etnisk tilhørighet kan markeres på avstand, og viser etnisk lojalitet til omgivelsene rundt (De Vos 1995:24).

5.1.2 Etnisk lojalitet

Etnisk lojalitet til kalashsamfunnet kom godt frem gjennom den synlige bruken av bekleddningen i hverdagen og på Joshifestivalen, men var også tydelig gjennom ønsket mange av informantene hadde om «å hjelpe folket sitt». Dette var et ønske som kom fra unge studenter som ofte måtte reise langt for å komme hjem, eller delta på festivalen. Denne følelsen av ansvar som jeg opplevde at informantene hadde, samsvarer med Anthony D. Smith (1996), om opprettholdelsen av myter og etnisk utvalg som betydningsfulle elementer for etniske gruppers overlevelse.

Taliban og andre ekstreme og fundamentalistiske grupperinger som ellers truer minoritetene i landet, truer også kalashfolket. Med Taliban som nærmeste nabo, mottar kalashfolket ofte trusler via Chitral. I en samtale fortalte en av mine informanter om et besøk i Afghanistan i fjor, og at det tok ca 13 timer å gå dit. Samtidig fortalte han meg at snøen på vinteren gjorde det vanskelige for Taliban og komme ned, men at den varme luften om våren gjorde det mye enklere (Feltdagbok 15.05.2013, Bumboret). I følge rapporten fra FNs menneskerettighetskommissjon (HRC

2012), har intoleransen mot etniske og religiøse minoriteter eskalert i Pakistan de siste årene. Den politiske ustabiliteten og noe konfliktfylte situasjonen i Pakistan, er en viktig kontekst i den videre forståelsen av informantenes livsverden. En informant fortalte meg hvordan han opplevde situasjonen i studiebyen Peshawar.

«I en periode smalt det overalt. Det er ikke få ganger vi satt i klasserommet, mens vi hørte bomber gikk av, særlig i moskeene. De dreper hverandre på deres mest hellige sted».

(Josef 15.05.2013, Bumboret)

Informantenes livsverden i denne masteroppgaven bærer preg av ustabiliteten i landet, og opplever selv konflikten gjennom trusler fra radikale og bevegelser rettet mot dem som religiøs minoritet. Dette viser et helt konkret tilfelle av kalasha etnisk identitet som truet. I en slik kontekst kan man kanskje her se på kalasha etnisitet som i en slags mobiliseringsfase eller i forsvarsposisjon. Her er det relevant å snakke om at det er idet den etniske identiteten blir sett på som truet, at mobiliseringen av den blir viktig for medlemmene, og gjerne omfavnes innenfra (Eriksen 2010: 81,92). Følelsen av ansvar kan beskrives som plikten medlemmene opplever i forhold til å opprettholde og føre kalashsamfunnet videre. Samholdet mellom medlemmene i kalashsamfunnet er sterkt, og kan på mange måter beskrives som det Smith (1996) kaller for en *superfamilie* (Smith 1996:189-190). Medlemmene ser på seg selv som bærerne av en unik kultur, og ønsker selv å videreføre kulturarven. Søknaden til FNs organisasjon for verdens kulturarv UNESCO, viser at kalasha kulturarv også blir sett på som del av en verdensarv.

5.1.3 Bekledning som vern

Som en liten minoritet i et stor muslimsk majoritet i Chitral, innebærer dette nære relasjoner med de muslimske nabosamfunnene. Som en strategi mot assimilering, brukes bekledningen i kalashsamfunnet som et kulturelt vern. En skapelse av en motidentitet gjennom overkommuniseringen av kulturelle elementer, er noe Billy Ehn og Orvar Lofgren (2001) snakker om i beskrivelsene av kulturkamp. Her er det snakk om en polaritet mellom kaos og orden, og hvordan dette brukes som et organiseringsprinsipp i kultur. Bruken av bekledningen i kalshsamfunnet er en bevisst strategi, som sammenfaller med den kulturelle orden i samfunnet i Chitral. Kvinnenes bruk av bekledningen gir mening fordi den blant annet skiller seg fra den muslimske praksisen. Kalasha kvinner understreker og overkommuniserer gjerne friheten de har i Chitral til å gå hvor de vil uten mannlig følge. I den muslimske kulturelle orden som gjelder, blir dette sett på som en umoralsk handling. Uten den muslimske skikken *purdah*, hadde ikke kalasha

kvinnens bekledding vært like meningsfull. I et grenseperspektiv blir det politiske aspektet tydeliggjort gjennom skapelsen av grenser, og forutsetningen for den sterke grensedannelsen gjennom bekledding er nærheten samfunnene har til hverandre. Som et nøkkelsymbol står bekleddingen i seg selv for viktige kulturelle verdier, den summerer opp helheten i det kulturelle systemet. Fordi meningsdannelsen rundt kalasha bekledding dreier seg om en oppsummering, brukes bekleddingen fremfor andre kulturelle elementer i kalashsamfunnet for å markere etnisk identitet. For kalashfolket prioriteres bekledding. Grensene i forhold til religion gir kanskje et inntrykk av å være mindre markerte. Mange har familiemedlemmer, også i samme husholdning på tvers av religiøs tilhørighet. Medlemmene av de muslimske samfunnene, og kalashsamfunnet utgjør tilsammen et lokalsamfunn. På grunn av bekleddingens rike meningsdannelse, og den etniske og religiøse nærheten, brukes den av kalasha medlemmene som et viktig vern og forvar mot assimilering.

5.2 Oppsummering

Kalashfolket er en folkegruppe i dagens nordvestlige Pakistan, med opprinnelse fra Nurnistan i Afghanistan. Kalashfolket er en etnisk minoritet, som kan karakteriseres som en urbefolkning. Antall medlemmer er på ca 3-4000, de har et eget språk, og religion som har fellestrekk med vedisk religion, men karakteriseres ofte som en naturreligion med en fokusering på substanser som «rent» og «urent». Som den eneste ikke-muslimske befolkningen, bosatt i den mest konservative muslimske delen av Pakistan, er kalashfolket kjent som «kafirs» eller de «vantro». Kalashfolket har i likhet med andre religiøse minoriteter i landet, fått merke den etniske og religiøse intoleransen som ellers preger landet.

Masteroppgavens metodekapittel diskuterer og oppsummerer masteroppgavens mest sentrale metodiske og etiske dilemma. Gjennom en fokusering på bekledding som et meningsbærende element i kultur, fikk jeg en unik tilgang til feltet, og innsikt i viktige verdier i kalashsamfunnet. I metodekapittelet fungerer «ufarliggjøringen» av prosjektet som en rød tråd i forhold til tilgang. En ufarliggjøring av masterprosjektet, og egen rolle var nødvendig for å oppnå tilgang. Her argumenterer jeg for at det var gjennom min åpne holdning, som for eksempel gjennom utførelsen av såkalte «åpne» og synlige intervju samtaler, den eventuelle mistenkeliggjøringen av meg og min rolle ble svekket og ga meg den tilgangen jeg trengte. Fremfor å ha en skjult agenda, eller prøve å skjule min intensjon, handlet ufarliggjøringen av prosjektet om å være mest mulig åpen og ærlig. Utførelsen av selve feltarbeidet krevde også at jeg som masterstudent måtte forholde meg til de

lokale myndighetenes bestemmelser. Dette var noe som først og fremst gikk ut over utførelsen av de kvalitative intervju samtaler, da jeg praktisk talt ble nødt til å se bort fra de mer standardiserte måtene å gjøre dette på. Praktiseringen av åpenhet, sammen med det å høre på lokal rådføring og bestemmelser, var nødvendig for tilgang.

I kapittelet om den teoretiske tilnærmingen til feltet har jeg tatt for meg teori som har vært sentral i forståelsen av etnisk identitet og grensedannelse. Emma Tarlos beskrivelser av bekledning som forskningsfelt, og bekledning som et meningsbærende symbol i kultur, står også som sentral teori i dette kapittelet. Whyne Maggis tidligere forskning på kalasha kvinners frihet, og beskrivelser av kvinnenens bekledning viser at frihet er en viktig verdi i kalashsamfunnet. Bekledning i kalashsamfunnet som en kvinnelig arena, og en kreativ prosess, er noe som jeg også diskuterer i masteroppgavens hoveddel.

I masteroppgavens hoveddel har jeg ved hjelp av bildemateriale og observasjoner vist hvordan bekledningen ble brukt under festivalen, og hvordan den ser ut. Bildematerialet viser en stor variasjon gjennom bruken av sterke farger og ulike dekorasjoner, som jeg i likhet med Maggi (2001), knytter sammen med kvinnenens frihet og personlig smak. Jeg har vist hvordan Bourdieus teoretiske tilnærming om smak kan relateres til kvinnenens bruk av bekledningen, og hvordan kalasha kvinnene distingverer seg fra de muslimske kvinnene gjennom bekledningen for å vise etnisk tilhørighet. I tilfellet hvor de unge kvinnene velger å bruke «muslimske» sjal over den tradisjonelle bekledningen, uten å ha forlatt det etniske medlemskapet, kan man her kanskje snakke om en underkommunisering av etnisk identitet. Underkommuniseringen av kalasha etnisk identitet, spesielt i offentlig skolesammenheng, gir uttrykk for at den muslimske majoriteten har den symbolske makten. Informantene «Josef» og «Sofia», kjennetegnes ved at de begge er ressurssterke og har høy etnisk selvtillit. Josef bruker humor som strategi i taklingen av stigma fra omgivelsene. Sofia bruker sin kalasha bekledning som strategi, for å verne om sin kalasha etniske identitet. Selvtilskrivelsen av kalasha etnisk identitet er ressurskrevende, spesielt i form av økonomisk kapital. Bekledningen er en del av en kostbar tradisjon. Utsagnet «muslim life is more simple», viser til hvorfor samtlige velger å krysse grensene for et bedre liv. «Khan» viser hvordan hans tilhørighet til lokalsamfunnet visker ut grensene som tegnes gjennom religiøs tilhørighet.

I masteroppgavens problemstilling var jeg ute etter bekledningens meningsdannelse i forhold til etnisk identifisering, gjennom drøfting av teori i lys av empiri kom jeg frem til at kvinnenens

bekledning i kalashsamfunnet har en rolle som et summerende nøkkelsymbol. I rollen som nøkkelsymbol, er bekledningen den viktigste identitetsmarkøren for kalasha etnisk identitet, som også fungerer som en strategi eller vern mot assimilering, og skaper samhold.

Litteraturliste

Bøker:

Bourdieu, Pierre. 1995. *Distinksjonen*. Oversatt av Prieur, Annick. Pax Forlag: Drammen

Bourdieu, Pierre. 1996. *Symbolisk makt*. Oversatt av Prieur, Annick. Pax Forlag: Valdres

Ehn, Billy og Orvar Lofgren. 2001. *Kulturanalyser*. Daleke Grafiska AB: Malbø

Eicher B. Joanne, Sandra Lee Evenson, Hazel A. Lutz 2000. *The visible self*. Global perspectives on Dress, Culture, and society. Fairchild Publications: New York

Eriksen, Hylland Thomas 1998. *Små steder-Store spørsmål*. Oslo: Universitetsforlaget

Eriksen, Hylland Thomas 2010. *Ethnicity and nationalism..* Pluto Press: London

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

Fangen, Katrine 2008. *Identitet og praksis*. Gyldendal: Oslo

Hammersley, Martyn og Paul Atkinson 1996. *Feltmetodikk. Grunnlaget for feltarbeid og feltforskning*. Ad Notam Gyldendal: Oslo

Hansen, David 2012. *Radical Rethoric Moderate Behavior*. Tapir Akademisk Forlag: Oslo

Kvale, Steinar og Svend Brinkmann 2009. *Det kvalitative forskningsintervju*. Gyldendal Norsk Forlag: Oslo

Lines, Maureen 1996. *The Kalasha people of north-western Pakistan*. EMJAY Books International: Peshawar

Maggi, Whyne 2001. *Our woman are free*. The university of Michigan Press:Michigan

Morgenstierne, Georg. 1973. *Indo- Iranian frontier languages*. Universitetsforlaget:Oslo

Tarlo, Emma 1996. *Clothing Matters*. Hurst & Company: London

Artikler:

Aase, Tor Halfdan. 1997. «En status som passer for meg?» Deltagende observasjon i Pakistan. I Fossåskaret, Fuglestad og Aase: (red): *Metodisk feltarbeid, Produksjon og tolkning av kvalitative data*.

Universitetsforlaget: Oslo

Anderson, Benedict. 1991. «The Origins of National Consciousness» i *Imagined Communities* Vekso: London

Barth, Fredrik. 1969. Introduction. I F. Barth (ed.). I *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Universitetsforlaget: Oslo

Bull, Tove 2002. «Kunnskapspolitikk, forskningsetikk og det samiske samfunnet» etikkom.no. Aktiv Trykk AS: Oslo Lokalisert (10.05.2014) URL [https://www.etikkom.no/Documents/Publikasjoner-som-PDF/Samisk%20forskning%20og%20forskningsetikk%20\(2002\).pdf](https://www.etikkom.no/Documents/Publikasjoner-som-PDF/Samisk%20forskning%20og%20forskningsetikk%20(2002).pdf)

De Vos, George. 1995. «Ethnic pluralism: Conflict and Accomadation» i Romanucci-Ross, Lola og George De Vos: *Ethnic Identity*. Sage Publications: London

Enloe, Cynthia. 1996. «Religion and ethnicity». i Huchinson, John, og Anthony D.Smith.: *Ethnicity*.. Oxford University Press: Oxford

Ingierd, Helene og Halvard J. Fossheim 2009. «Etniske grupper» etikkom.no. Lokalisert (08.03.2014) URL <https://www.etikkom.no/en/FBIB/Temaer/Forskning-pa-bestemte-grupper/Etniske-grupper/>

Manning, Nash. 1996. «The core elements of ethnicity», i Huchinson, John, og Anthony D.Smith: *Ethnicity*.. Oxford University Press: Oxford

Ortner, Sherry 1973 «On key symbols», i *American Anthropologist* 75.

Parkes, Peter 1990. «Kalasha rites of spring» i *Anthropology Today* Vol 6 No 5

Smith, D. Anthony. 1996. «Chosen peoples». i Huchinson, John, og Anthony D.Smith: *Ethnicity*, Oxford University Press: Oxford

Internett:

Bakken Ø. Laila (28.10.2009) Hvem er Taliban? nrk.no. Lokalisert (10.05.2014) URL http://www.nrk.no/verden/hvem-er-taliban_-1.6838891

Dawn (23.06.2013) Gunmen kill nine foreign tourists and their guide in Nanga Parbat. Dawn.com. Lokalisert (10.05.2014) URL <http://dawn.com/news/1020142/gunmen-kill-nine-foreign-tourists-and-their-guide-in-nanga-parbat>).

Dawn (12.02.2014) Pakistani Taliban threaten Kalash tribe, Ismailis in Chitral. Dawn.com. Lokalisert (10.05.2014) URL <http://www.dawn.com/news/1086564/pakistani-taliban-threaten-kalash-tribe-ismailis-in-chitral>)

Human Rights Commission of Pakistan 2012. «State of Human Rights in 2012». HRC. U.B. Printers: Lahore. Lokalisert (08.05.2014) URL <http://hrqp-web.org/hrqpweb/wp-content/pdf/AR2012.pdf>

Jordan, Elaine (15.12.2012) «The symbolism of the peacock» Lokalisert (10.05.2014) URL http://www.traditioninaction.org/religious/f023_Peacock.htm

Kværne, Per. (14.02.2009). Sekt: religiøs gruppe. I Store norske leksikon. Lokalisert (10.04.2014) URL http://snl.no/sekt%2Freligi%C3%B8s_gruppe.

Nasjonalt tolkeregister 1997. Tolkens yrkesetikk. Tolkeportalen.no. Lokalisert (25.04.2013) URL <http://www.tolkeportalen.no/no/For-tolker/Tolkens-yrkesetikk/>

NRK (02.03.2011). Minister drept i Pakistan. nrk.no. Lokalisert (08.05.2014) URL <http://www.nrk.no/verden/minister-drept-i-pakistan-1.7530272>

NSD 2012. Sensitive personopplysninger. Personvernombudet for forskning. (Lokalisert 10.05.2014) URL <http://www.nsd.uib.no/personvern/test/begreper.html>

Rickett Oscar (17.04.2011) Culture Kalash in Pakistan. The Guardian.com. Lokalisert (10.05.2014) URL <http://www.theguardian.com/travel/2011/apr/17/pakistan-taliban-hindu-kush>

Stabell, Eva (11.05.2013). Taliban vil ødelegge valget. nrk.no. Lokalisert (25.02.2014) URL <http://www.nrk.no/verden/bombe-mot-pakistan-valget-1.11022779>

Utenriksdirektoratet 2014. Reiseråd. Landsider.no. Lokalisert (08.05.2014) URL <http://www.landsider.no/land/pakistan/>

Andre kilder:

Ashkari, Tariq 2005. *Etnisitet og identitet hos samisk ungdom i Finnmark: Forståelse og forvaltning*. Hovedfagsoppgave i spesialpedagogikk ved det samfunnsvitenskapelige fakultet. Universitetet i Tromsø

Blasfemi. (24.04.2013). I Store norske leksikon. Lokalisert (10.04. 2014) URL <http://snl.no/blasfemi>

Burka. (14.02.2009). I Store norske leksikon. Lokalisert (11.04.2014) URL <http://snl.no/burka>.

Johannessen, Bjørn. (15.11.2013). Pakistan. I Store norske leksikon. Lokalisert (08.05.2014) URL <http://snl.no/Pakistan>.

NESH 2011. Forskningsetiske retningslinjer for samfunnsvitenskap, humaniora, juss og teologi. Forskningsetiske komiteer. Den forskningsetiske komitee: Oslo.

Niqab. (14.02.2009). I Store norske leksikon. Lokalisert (11.04.2014) URL <http://snl.no/niqab>

Nuristan. (14.02.2009). I Store norske leksikon. Lokalisert (07.05. 2014) URL <http://snl.no/Nuristan>.

Storaas, Randi 1985. «*Å velja fortid-å skapa framtid*» *Bunad som uttrykk for motkulturell virksomhet*. Hovedoppgave i etnologi. Universitetet i Bergen

Vogt, Kari. (14.02.2009). Purdah. I Store norske leksikon. Lokalisert (11.04.2014) URL <http://snl.no/purdah>

Wæhle, Espen (24.01.2013) Urbefolkning. I Store norske leksikon. Lokalisert (03.05.2014) URL <http://snl.no/urbefolkning>.

Letter of Informantion

Master student Rebekka Olsen

University of Bergen, Department of Archeology, History, Cultural Studies and Religion

Bergen, february 2013

My name is Rebekka Olsen, and I am a master student from Norway, University of Bergen. I kindly ask you for your attention concerning my master thesis in Cultural Studies.

My field of interest is the cultural identity of Kalasha people in Pakistan. The main focus in this study will be on Kalasha dress as the most visible and outstanding marker of Kalasha culture and ethnicity. I am interested in the meaning of Kalasha clothing, and the way the Kalasha dress communicates. I intend to visit the Kalashadesh valleys for a shorter fieldwork. Here I will do interviews and make conversation with the people of Kalash, and questions will be asked about the traditional way of dressing.

Cultural preservation and cultural heritage, are among the topics I want to include in this study. Therefore I also intend to interview members of local NGO organizations and UNESCO.

The project is reported to the Data Protection Official for research in Norway. The informants who will be attending this study, will be signing a voluntary statement of consent, and be informed about my duty of confidentiality. The interviews will be recorded unless my informants do not want me to. The interviews will last about 1 hour. The purpose of this study is my final master thesis, and this assignment will be finished next year, 2014.

For more information, please contact me on my e-mail: Rebekka.Olsen@student.uib.no or my supervisor haci.akman@ahkr.uib.no

Regards, Rebekka Olsen

Statement of consent:

I have received information about student Rebekka Olsen`s study on Kalasha cultural identity and dress and are willing to participate in an interview. The interview material will be safely stored after this project in the archives of the Department of Archeology, History, Religion and Culture Studies at the University of Bergen for the purpose of academic interest of further study at PhD level.

If any request of further study on the material at PhD level, informants will be contacted again.



I have received information about master student Rebekka Olsen`s study on Kalasha cultural identity and dress and are willing to participate in an interview for this project only.



Signature:

Interview guide (draft)

-Dress, cultural identity and meaning- how ethnic dress communicates

1) Questions 1-4, get started-questions:

- Name, valley, interest, occupation, status (will be changed)

2) Kalasha identity:

-How do you normally dress?

-How do other people know you are a Kalasha man/woman?

3) Process of making:

-Can you describe how Kalasha clothing are made?

-about the fabric, beads, colors

-hair and makeup?

-trading

-time and effort

-expensiveness

4) Special use:

-When do you (women) wear kupa?

-Are there other changes in dress for special occasions?

-weddings

-mourning

-festivals

5) Tradition and change:

- How important is the traditional dress to the Kalasha culture and identity?

- Can women choose not to wear the Kalasha dress?

- Have there been any recent change in the Kalasha way of dress or tradition?

- Do you have any thoughts about why men do not wear the traditional dress anymore?

6) Tourism:

- Are there many tourists coming to the valley?/why not? Where from?

- How do you feel about tourism? opinions?

- How do they react to the traditional Kalasha way of dress? What are their reactions to your dress? Positive/negative?

7) Life outside the valleys:

- How long have you lived in the valleys?

- Do you dress different when you go outside the valleys?

- How do other people/Chitralis react to Kalasha dress?
- What do you think of the muslim women's clothing/way of dress?

8) Future:

- What are the main cultural challenges?