

# Ugifte mødre i Marokko.

Samfunnsborgerskap og handlingsrom i stat og sivilsamfunn.

Julie Kobashi Berrum.



Masteroppgave ved Institutt for Sosialantropologi.

UNIVERSITETET I BERGEN

Desember 2017

# Sammendrag.

Ugifte mødre regnes fortsatt for å være blant de mest marginaliserte og stigmatiserte gruppene i Marokko, og resten av Midtøsten. Likevel er Marokko kjent for å være et arabiskmuslimsk land som balanserer mellom både vestlige og ikke – vestlige samfunnsstrømninger. I 2004 ble det som resultat av blant annet flere ulike kvinnegruppers initiativ, vedtatt nye reformer til de marokkanske familielovene, også kjent som *al – moudawana*. De nye familielovene satt barns og kvinners individuelle og direkte rettigheter på agendaen, spesielt med hensyn til ekteskap og skilsmisse. Ugifte mødres rettigheter derimot, virker det som at likevel falt utenfor i og med at ugift morskap fortsatt verken er juridisk eller språklig begrepsfestet i marokkansk lov.

Under disse omstendighetene kunne da det å søke inn i sivilsamfunnet for bistand og støtte være et tiltrengt handlingsrom, og en viktig mestringsstrategi for ugifte mødre som blir forvist av sine familier, og dermed ikke lenger har et sosialt nettverk, utsikter til inntekt eller et sted å bo. Den fremtredende og mediaomtalte grasrotaktøren *L'association Solidarité Féminine*(ASF) som jeg selv hadde som hovedfeltsetting under feltarbeidet mitt i Casablanca, kunne dermed oppleves som en erstatning for tapt slektskap og en ny begynnelse og familie for mødrene.

Jeg vil blant annet bruke Louis Dumonts teoretiske rammeverk, kjent som «the encompassing of the contrary» (1980) som utgangspunkt for å bedre forstå den kulturelle logikken bak det maktrelasjonelle landskapet ugifte mødre navigerer i, basert på klasse, kjønn, seksualitet og slektskap i både stat og sivilsamfunn. Disse er alle definerende faktorer for ugifte mødres situasjon, og ikke minst årsaksforklarende rundt deres ufullstendige samfunnsborgerskap. De oppnevnte faktorene antas også å inngå i det marokkanske kulturelt og religiøst forankrede nasjonsprosjektet, som kan sies å fungere naturaliserende når det gjelder klasse og kjønnspekt så vel som guddommelig makt gjennom sine moderne statsinstitusjoner (Delaney & Yanagisako 1995). Infiltrerende patriarkalske makrostrukturer på alle nivåer av marokkansk samfunnsliv, vil være et viktig moment for å belyse ugifte mødres avmektige posisjon, men muligheter for mestring og motstand vil også diskuteres og legges frem som sentrale i disse kvinnenes situasjon. Hva disse maktrelasjonelle prosessene på ulike samfunnsnivåer dermed fører til med hensyn til ugifte mødres handlingsrom som samfunnsborgere, er da hva jeg ønsker å utforske dypere i denne masteroppgaven.

# Takk.

Skriveprosessen rundt denne masteroppgaven og feltarbeidserfaringen som ligger til grunn for den har vært både lærerik og utfordrende, og det er flere jeg ønsker å takke i den forbindelse.

Jeg ønsker helt først å takke tidligere masterstudent ved UiB, Ellen Seljestokken, i tillegg til hennes kontakter Youssef Kamal Benslimane og Yousra Sandabad som satt meg i kontakt med min vertsfamilie i Casablanca og skaffet meg et trivelig og faglig interessant bosted under store deler av feltarbeidet mitt. Jeg vil også takke min uforglemmelige vertsfamilie i Casablanca som åpnet hjemmet sitt for meg og lot meg overta rommet og delvis rollen til sin yngste utflyttede datter for denne perioden. Takk for at dere gjorde min første tid i Casablanca så hyggelig og spennende, for all god mat og for at dere alltid ønsket at jeg skulle føle meg som «chez moi» i deres hjem. Tusen takk også til min siste samboer og gode venn Elisabeth Sylvestre, som lot meg bo hos henne den siste tiden av feltarbeidet. Takk for din omsorg, interesse og forståelse for min person og prosjekt, og for alt du delte med meg av kunnskap og livserfaring og ikke minst for at du tok initiativ til å oppsøke det jeg virkelig savnet under mitt opphold i Casablanca; kunstens verden!

Tusen takk til daglige leder på ASF, som jeg i oppgaven min referer til som Madame Latifa. Hun var i egen person den som godkjente min forespørsel om å utføre feltarbeidet mitt blant organisasjonens brukere, og gav meg i tillegg en svært varm velkomst og god start på forskningen min i Marokko og hos ASF. Jeg ønsker også å takke Madame Latifa for hennes konstruktive og velmenende praktiske, faglige og personlige råd underveis i samarbeidet. Jeg vil videre rette en solid takk til alle ansatte og ugifte mødre ved organisasjonen ASF, som lot meg ta del i deres hverdag, og inviterte meg inn i hjemmene deres.

Jeg vil så rette en enormt stor takk til min veileder Mary Bente Bringslid, som har vært en sjeldent oppbyggende og positiv drivkraft under skriveprosessen av oppgaven min. Takk for din evne til å lytte til en masterstudents originale idéer og innspill, for din medmenneskelighet, og for at du hele tiden har oppmuntret meg til å stå på videre. Jeg vil også her takke Synnøve Bendixsen for litteraturtips i forkant av feltarbeid og Anh Nga Longva for motiverende og konstruktive mailer og råd under selve feltarbeidet. Jeg takker også professor og sosioantropolog Naïma Chikhaoui ved l'université Mohamed V i Rabat, for at hun viste interesse for mitt prosjekt og for tilsending av egenprodusert litteratur rundt ugift morskap i Marokko.

Stor takknemlighet rettes også til familie og venner for deres støtte og oppmuntringer hele veien. Spesielt vil jeg takke mannen min Gustavo Kobashi Berrum, som er min sterkeste støttespiller i livet, og som alltid vet hvordan å sette utfordringer i et større perspektiv!

Den aller største takken jeg har går til slutt til min hovedinformant og nærmeste venn fra begynnelse til slutt av feltarbeidet i Casablanca. Jeg vil i den kommende teksten kalle henne for *Khalila*, «bestevenn» på arabisk. Takk for at du åpnet døren til din verden for meg og for at du aldri lukket den igjen. Som du allerede vet, ville verken feltarbeidet eller oppgaven min blitt den samme uten deg. Våre historier fortsetter, og jeg gleder meg til vi ses igjen!

# INNHALDSFORTEGNELSE

1. Kontekst og tematikk.....	6
Kvinner og samfunnsborgerskap i Marokko.....	7
Kongeriket Marokko.....	8
Ugifte mødre i Marokko.....	10
Patriarki og slektskap som komparativt blikk.....	13
Algerie og Tunisia.....	13
Utvidet Komparasjon.....	16
Tematisk rammeverk for masteroppgave.....	18
2. Feltsetting, metode og marokkansk feministisk aktivisme.....	20
Grunnleggelse og President Aïcha Ech – Channa.....	20
Et første møte.....	21
ASF: Tre stasjoner på tre steder i Casablanca.....	24
Ain Sebaa.....	25
Hamam.....	26
Palmier (Villarestauranten).....	28
Språkutfordringer og datainnsamling: Betydningen av å finne en nøkkelinformant.....	28
Metodologiske og etiske utfordringer og vurderinger på Palmier.....	30
Refleksjoner rundt utfordringer under feltarbeidet.....	32
Feministisk aktivisme i Marokko.....	36
Sekulære feminister og kvinnelige islamister.....	36
Nyanser av feminisme innenfor marokkansk sivilsamfunn.....	38
Personifisert feminisme på ASF.....	39
Linjen videre.....	41
3. Klasse, sivilsamfunn og makt.....	42
Introduksjon.....	43
Sosiale skillelinjer og kapital.....	44
Makt, dominans og omslutning.....	46
En juridisk konsultasjon.....	47
ASF som tilflukt for fattigdom og tapt slektskap.....	49
Chaima. «En katt blant hunder».....	51
Klasse som identitet og motstand.....	53
Patron – klient - relasjoner og veldedighet.....	54
Paternalisme, makt og motstand på ASF.....	56
Konklusjon.....	58
4. Kjønn, seksualitet og slektskap i Marokko.....	62
Introduksjon.....	63
Machos, Mistresses og Ugifte mødre.....	64
Rachida.....	66
Yousra.....	68
Ortodoksi og heterodoksi og forhandling med patriarkatet.....	69
Khalila.....	71
Sex, prevensjon, og forhandling.....	72
Asymmetriske kjønns- og slektskapsrelasjoner og samfunnsborgerskap.....	74
Hva med endring og den nye arabiske mannen?.....	77
Oppsummering og konklusjon.....	80
5. Ugifte mødre i den hellige marokkanske faderstaten.....	83
En kvinneorganisasjons legitimitet i Marokko.....	83

ASFs som en hybrid mikromodell av den marokkanske faderstaten.....	84
Ugifte mødre og (sosiale) mestringsstrategier. ....	86
Barnet som ressurs og forbannelse.....	88
Motstand eller underkastelse som mestring? .....	89
Ugifte mødres ufullstendige samfunnsborgerskap i den marokkanske faderstaten.....	90
Konklusjon.....	93
LITTERATURLISTE.....	97

# 1. Kontekst og tematikk.

Marokko kan beskrives som treffpunktet for en rekke definerte spenninger mellom både abstrakte og konkrete ytterpunkter som for eksempel modernitet og tradisjon, det raskt voksende urbane og det opprinnelig rurale, og kontroll og frihet (Planet Contreras & De Larmendi Martinez 2015: 114). Reformene eller endringene som ble tillagt den marokkanske *al - Moudawana* eller familielovene i 2004, er en god illustrasjon på nettopp slike spenninger. Endringene i *al - Moudawana* skulle bidra med å likestille menns og kvinners rettigheter i forhold til ekteskap, gjøre polygami utilgjengelig og å regulere og kontrollere forhold rundt skilsmisse og barneekteskap (Salime 2011, Bordat & Kouzzi 2010, Desrues & Moreno Nieto 2009). Gledesropene og hyllesten fra nasjonale kvinnegrupper og sivilsamfunn var øredøvende og det internasjonale samfunnet var henrykte og kalte det nye lovverket for et av de mest progressive i den arabiske verden (Maghraoui 2011).

Men nå 13 år etter de vedtatte endringene, er situasjonen for kvinner nok mindre forandret enn det både interne og eksterne aktører hadde sett for seg, og det viser seg at for eksempel søksmål rundt å inngå flerkoneri og barneekteskap fortsatt blir innfridd av marokkanske dommere, selv om aldersgrensen for å inngå ekteskap for kvinner ble fastsatt til 18 år og til samme alder som for menn etter reformene i 2004 (Desrues & Moreno Nieto 2009). Ugifte mødres rettigheter rundt sivil samfunnsborgerskap er i liten eller ingen grad forandret, og mye av litteraturen som er å finne om ugifte mødre i Marokko i dag, er journalistikk eller nettartikler som peker på det som så langt har blitt resultatet av de juridiske reformene i 2004, nemlig manglende samsvar mellom offisielle lovverk og praktisk implementering eller håndhevelsen av dem (Eisenberg 2011, Bordat & Kouzzi 2010, Desrues & Moreno Nieto 2009). Diskrepansen mellom lovverk og praksis i Marokko kan tilknyttes både Marokkos nasjonale og politiske slektskapsdiskurs som igjen hører sammen med sosiale normer og deres vedvarende innflytelse på det juridiske feltet som begge fortsetter å være sterkt påvirket av en mer konservativ lesning av Islam. Hvorfor ugifte mødre fortsatt utestenges og fratras sin rett til fullt samfunnsborgerskap i Marokko i dag, vil være det jeg søker å utforske og belyse i denne masteravhandlingen. Samfunnsborgerskap vil også behandles som et nøkkelbegrep gjeldende ugifte mødre i Marokko, i og med at kvinners fortsatt ufullstendige samfunnsborgerskap over hele MØNA peker på mer enn bare lovverk, og måten lovverk blir håndhevet på. Ugifte mødres samfunnsborgerskap dreier seg like fullt om naturaliserte klasse – kjønns – og makt – relasjoner, som er det jeg ønsker å vise i denne oppgaven.

## **Kvinner og samfunnsborgerskap i Marokko.**

Det som da videre kan defineres som et ’’fullstendig’ samfunnsborgerskap består tradisjonelt av tre elementer; det sivile, det politiske og det sosiale. Det sivile elementet blir hovedsakelig forbundet med individets rett til rettferdighet, yrings – religions og tankefrihet, eiendomsrett, og retten til å signere gyldige kontrakter. Institusjonene assosiert med sivilt samfunnsborgerskap er domstolene (Joseph 2000: 217) Med politisk samfunnsborgerskap menes retten til å delta og til å stemme under politiske valg, og retten til å ha politisk innflytelse, og til å stille til valg som representant for et politisk parti på både lokalt, regionalt og nasjonalt nivå. Institusjonene tilhørende det politiske elementet er parlamentet, og lokaladministrasjonen. Det sosiale elementet dekker alt fra økonomisk trygghet og velferd, til retten til å fullstendig få del i sosial arv, og til å leve et helt og sivilisert liv ifølge det gitte samfunnets standarder. Utdanning og sosiale tjenester er institusjonene som forbindes med sosialt samfunnsborgerskap (Joseph 2000: 217).

Etter at Marokko som nevnt ble omgjort til en nasjonalstat i 1956, ble også begrepet statsborgerskap, eller samfunnsborgerskap innført. I prinsippet skal alle samfunnsborgere stille likt foran vedtatt lovverk innenfor en nasjonalstat. I den marokkanske grunnloven står det blant annet «Alle marokkanere skal stille likt foran loven» (§ 6), og at «både menn og kvinner skal ha rett til å stemme» (§ 8), «til å forsvare landet» (§ 16) og «til å stille til politisk valg» (§ 13) (Joseph 2000: 84). I praksis derimot, er det klart at det eksisterer forskjellsbehandling i alle nasjonalstater når det gjelder tilgang på like individuelle rettigheter basert på kjønn, utdanningsbakgrunn, sosiøkonomisk status, religiøs tilhørighet, etnisitet og språkkunnskaper (Joseph 2000: 217). Det finnes også forskjeller mellom de ulike post – kolonialistiske nasjonalstatene og hvordan lovverk anvendes. I for eksempel Tunisia har man i større grad adoptert den europeiske idéen om at staten er til for å beskytte individet fremfor familien, og tilbyr dermed også rettigheter til kvinner mer direkte, og mer uavhengig fremfor indirekte og relasjonelt gjennom familie, eller (mannlige) slektninger, slik som er tilfellet i Marokko (Joseph 2000). Joseph hevder at en viktig forskjell mellom Marokko og Tunisia blir å skimte i Marokkos større tendens til å tenke samfunn og politisk organisering gjennom slektskap og slektskapsformasjoner (Joseph 2000). Patriarki eller ‘faderstyre’ er et vedvarende og institusjonalisert slektskapsideal og samfunnsmodell som på asymmetrisk og hierarkisk vis binder mann til kvinne og senior til junior (Joseph 2000, Kandiyoti 1988). Patriarki har mye å gjøre med samfunnsorganiseringen og måten lovverk blir anvendt på over hele Midtøsten, noe som forøvrig kan sies å være gjeldende for mange andre samfunn utenfor denne regionen frem til i dag. Et godt eksempel på hvordan mannlige privilegier fortsatt står i veien for ugifte mødres samfunnsborgerskap, ser vi for eksempel gjennom at verken ugifte eller gifte kvinner

har retten til å skaffe sin familie det såkalte *Livret de la Famille*’ eller ”Familieheftet” (Bordat & Kouzzi 2010). Denne dokumentasjonen er nødvendig for å eksistere juridisk i Marokko, og for å bekrefte egen identitet, sivilstatus, og fødselsregistrerte barn. Familieheftet trengs også i forhold til sikkerhet, dersom hun ønsker å skaffe seg reisedokumentasjon, pass, helseforsikring, sosiale tjenester, vaksinekort, eller juridisk assistanse i retten (Bordat & Kouzzi 2010: 184). Etter endringene i personstatuskoden à 2002 ble det likevel mulig for alle kvinner å fødselsregistrere barna sine selv på tre forskjellige måter. Hun kan enten gi barnet sitt eget ”pikenavn”, et valgfritt patronym som begynner med *Abd*’, eller forsøke å skaffe barnefarens tillatelse om å gi barnet hans etternavn (Bordat & Kouzzi 2010: 183) Det siste alternativet er en av de viktigste tingene lokale NGO - er engasjerer seg for å hjelpe ugifte mødre med å oppnå. Patriarki eller patrilinearitet trenger ikke alltid å være direkte assosiert med alle former for mannlige privilegier (Kandiyoti 1988), men i Marokko kan nok det faktum at rettigheter oftere tildeles med utgangspunkt i mannlig slektskap og ættelinje, generelt forstås som sammenhengende med patriarki og menns representasjon av kvinner, når det gjelder både sivil, politisk og sosialt samfunnsborgerskap i Marokko. En mangel på tilgang til sivile og sosiale rettigheter er kanskje spesielt relevant for ugifte mødres situasjoner grunnet deres kombinerte bakgrunn som fattige eller økonomisk ressursvake, deres mangel på utdanning og små nettverk.

## **Kongeriket Marokko.**

Kongeriket Marokko er et land med en befolkning på mellom 33 og 34 millioner innbyggere og ligger langs kysten av nordvestlige Afrika (CIA Worldfactbook 2017).

Marokko kan sies å tilhøre både Nord – Afrika og Midtøsten (MØNA) som region. Navnet «Maghreb», eller «Maghrib», refererer i utgangspunktet ikke til det større Nord – Afrika, selv om den franske konnotasjonen til *l’Afrique du Nord* samsvarer med hvilke land som tradisjonelt inngår i Maghreb, nemlig Marokko, Algerie og Tunisia. På grunn av franske kolonialistiske bånd til disse landområdene sør for middelhavet, blir Libya og Egypt som geografisk sett inngår i regionen Nord – Afrika, ikke regnet med (Abun - Nasr 1987). Den viktigste årsaken til at skillet mellom Maghreb og det større Nord – Afrika er og forblir noe uklart, er selvsagt fordi den større regionen også deler en felles kultur - og språkarv i forbindelse med den arabiske ekspansjonen og spredningen av Islam (Eisenberg 2011, Abun – Nasr 1987, Geertz 1968).

---

<sup>1</sup> Tidligere XXX, og dermed et forsøk på å redusere avsløringen av marginalitet og stigma tilknyttet barn født utenfor ekteskapet. Men i og med at det er kjent at barn med etternavn som begynner på *Abd*, som for eksempel *Abdullah* ofte er barn av ugifte mødre, hjelper dette tiltaket lite og stigmaet opprettholdes.



Det var Mohamed V som omdøpte statsoverhodetittelen fra sultan til konge i 1957 og omgjorde Marokko til et konstitusjonelt monarki etter at han ble invitert til å overta tronen på nytt etter frigjøringen fra fransk protektoratstatus som hadde vart fra 1912 til 1956 (Abun – Nasr 1987). Spanjoler og portugisere har også tidligere hatt perioder av innflytelse i Marokko. Casablanca er den største og mest økonomisk innflytelsesrike byen i Nord – Afrika. Den ble grunnlagt av berberne på 600 – tallet, men kom ikke i kontakt med araberne før på 1100 – tallet. Den ble senere gitt navnet ”casa branca” eller «hvitt hus» av portugiserne for så å bli omdømt til ”casa blanca” av spanjolene ( Holmesland et Al 1974: 184, Abun – Nasr 1987 ). Også på grunn av den geografiske nærheten mellom Spania og Nord – Marokko, snakker mange nord – marokkanere mer spansk enn fransk. Den dominerende religionen er moderne normativ og skripturalistisk Sunniislam, og 99 prosent av befolkningen er registrert som sunnimuslimer, selv om Marokko også er hjemmet til enkelte religiøse minoriteter som jøder, kristne og sufi – muslimer (CIA Worldfactbook, 2017, Geertz 1968:114). Ulike berbergrupperinger har hatt forskjellig tilhørighet til disse trosretningene opp gjennom historien (Abun - Nasr 1987). Kongen i Marokko har ikke først og fremst bare en spesiell verdslig og politisk status, men han er *Amir al - Mu'minin* som vil si at han er alle marokkanske troendes øverstkommanderende (Bartlett 2013). I forhold til sin far Hassan II som var konge under det marokkanske defacto - diktaturet mellom 1961 – 1999, er Mohamed VI kjent for å ha inntatt en ganske annen profil som monark.

Maghraoui (2009) beskriver situasjonen slik:

«Siden midten av 1990 – tallet og spesielt siden tiden før den nye Kong Mohamed VIs tronarvtagelse og frem til nå, har vi sett tydelige tegn på reformer i Marokko. Mer gjennomsiktede politiske valg har funnet sted, og et mer aktivt sivilsamfunn har fått slippe til, i tillegg til at det har blitt dannet et større rom for debatt i media.» (Maghraoui 2009: 1).

Da Mohamed VI overtok tronen i 1999 proklamerte han at utvikling og kvinners status og rettigheter ville være kjernen av hans politiske agenda. Han bad om assistanse til å tolke de muslimske lovtekstene på nye måter, men uten å bryte med essensen av Islams lære (Bartlett 2013, Eisenberg 2011). I 2004 ble som allerede nevnt foreslåtte endringer i familielovene vedtatt, dog mindre spissformulert enn håpet, grunnet politisk islamistisk press. Han er den første monarken som har giftet seg med en kvinne av ikke – adelig bakgrunn. Salma Bennani hadde kun en universitetsgrad i datateknologi fra *L'École Nationale Supérieure d'Informatique et d'Analyse des Systemès* og jobbet som ingeniør i det Nord – Afrikanske industriselskapet ONA (Marrakchi 2008). Hvor tidligere marokkanske monarker tradisjonelt sett hadde inngått polygame ekteskap med ulike uidentifiserbare kvinner, valgte Mohamed VI ikke bare å gifte seg med én kvinne, men han var også

den første marokkanske kongen til å tildele sin kone en offentlig status som prinsesse (Marrakchi 2008).

Diplomati og alliansebygging mellom Marokko og USA har siden 1776 og USAs selvstendighetserklæring vært et faktum, som siden har blitt styrket gjennom blant annet amerikansk støtte under Marokkos egen selvstendighetserklæring fra Frankrike på 1950 – tallet. De to landene har i dag et felles verdisyn rundt frie markedskrefter og kampen mot terror, og derfor finansieres ofte for eksempel demokratiske prosjekter og hjelpeorganisasjoners arbeid av USA (Asfar.org). Men ifølge den amerikansk - marokkanske samfunnsforskeren og sosiologen Zakia Salime, har denne prosessen også ført til at Marokko har blitt stilt overfor internasjonalt press om å i enda større grad tilpasse seg Vesten når det kommer til demokrati, tilnærming til samfunnsborgerskapsbegrepet og kvinners rettigheter. De vedtatte endringene av Marokkos familielover (*al - Moudawana*) i 2004, og avgjørelsen rundt å overholde FNs CEDAW<sup>2</sup> i 2011, har av internasjonale og nasjonale islamistiske aktører blitt oppfattet som ettergivelse for et slikt press (Salime 2011).

### **Ugifte mødre i Marokko.**

Jeg vil først begynne med å spesifisere at jeg viderefører begrepet ”ugifte mødre” fra annen litteratur og vil fortsette å bruke det gjennomgående i oppgaven, ikke for å opprettholde ugifte mødres marginalitet, men fordi begrepet lettere skiller min gruppe studieobjekter i denne spesifikke situasjonen tydeligere fra andre enslige mødre eller alenemødre, som kan inkludere fraskilte kvinner eller enker med barn, som ikke innebærer den samme situasjonen her.

Antall fødsler utenfor ekteskapet i Marokko estimeres for å ligge mellom 25 000 til over 35 000 fødsler i året (El Feki 2013 og INSAF 2010: 112). Men de registrerte fødslene i offentlig sektor som for eksempel på sykehus regnes kun som en del av det totale antallet fødsler utenfor ekteskapet i Marokko, og ikke – registrerte og ikke – observerte fødsler estimeres da for å utgjøre omtrent det dobbelte av offentlige og observerte fødsler (INSAF 2010: 109 - 111). Mellom 2003 – 2009 skal 500 000 av totalt 4.605.000 fødsler ha vært fødsler som involverte ugifte mødre på landsbasis, det vil si omlag 11 prosent av alle fødsler i denne perioden (INSAF 2010: 169) Regionalt utgjør ugifte mødres fødsler omtrent 10 prosent av totale fødsler innenfor hver region, selvsagt forbeholdt individuelle variasjoner (INSAF 2010: 167). Årsakene som så langt har blitt slått fast i forbindelse med en påstått økning av disse tallene de seneste årene, er høy arbeidsledighet, lengre

---

<sup>2</sup> CEDAW står for ”Convention for the elimination of all forms of discrimination against women”. Konvensjonen ble formelt vedtatt i 1979 av FNs generalforsamling.

studievarighet gjennom høyere utdanning, og Marokkos sårbare økonomiske situasjon som gjør det vanskeligere for unge par å gifte seg tidlig (Desrues & Moreno Nieto 2009). Dette er blant annet fordi utgifter for dyre og stadig mer kostbare og konsumbaserte bryllupsfester ikke kan dekkes. I tillegg blir kravet rundt økonomisk trygghet og forsørgelse av ektefelle i forhold til bosted og inntekt også sjeldent mulig å innfri. Her kan Mari Nordbakk's masteravhandling (2014) som tar for seg arabiske middelklasse – og øvrige middelklasse menn, og deres egne perspektiver på maskulinitet, giftemål og kjærlighet under politiske og økonomiske omveltninger i Egypt også trekkes inn som relevant (Nordbakk 2014). I tillegg finner vi at 68 % marokkanere aldri har fått noen seksualundervisning, og at 31.5 % tror at informasjon om sex kan være skadelig for barn (Bordat & Kouzzi 2010: 186). Det fremkommer også fra ulike undersøkelser utgitt i aviser og media at kun halvparten unge par bruker prevensjon i Marokko og at prevensjon for det meste kun er akseptert for å regulere antall og tidspunkt for graviditeter innenfor ekteskap (Bordat & Kouzzi 2010: 186).

En sosiodemografisk undersøkelse fra 2008 utført av organisasjonen INSAF, viser at gjennomsnittsalderen for å inngå første ekteskap var 27. 2 år for kvinner i Marokko. Kun 17 prosent av marokkanske kvinner mellom 20 – 34 år var single i 1960, mens dette tallet fram mot 2008 hadde steget til 44, 8 prosent (INSAF 2010:30 -31). Problematikken rundt barn unnfanget i forkant eller etterkant av inngåtte sedvaneekteskap kalt *urfi* eller *fatiha* - ekteskap<sup>3</sup> spesielt tilknyttet rurale miljøer i Marokko, er også en faktor som bidrar til både mørketall og at unge jenter og deres barn blir mer sårbare sosialt og sivilt (Chikhaoui 2015, Landinfo 2013, INSAF 2010, Bordat & Kouzzi 2010). En annen viktig tendens blant ugifte mødre fra rurale familier i Marokko, var også hvordan unge jenter allerede fra 10 – årsalderen hadde blitt sendt for å jobbe som *petites bonnes*, eller hushjelp hos rikere familier, hvor de i mange tilfeller ble fysisk, økonomisk eller psykologisk utnyttet (Chikhaoui 2015, Bordat & Kouzzi 2010, Csete & Willis 2010). Marokkos straffelov vedrørende forbud mot abort i paragraf 453 har siden 1967 blitt endret to ganger. I 1967 ble det vedtatt som lovlig å utføre abort dersom morens liv klart stod i fare og med barnefars samtykke (INSAF 2010). I 2016 ble paragrafen igjen endret og retten til å utføre abort ble utvidet til å også inkludere voldtektstilfeller, incest og misdannede fostre (Morocco World News 2016). Men tilfeller av både voldtekt og incest kan være vanskelige å påvise, eller å komme opp med juridisk dokumentasjon for, og problemet rundt at juridiske og offentlige tjenestemenns tolkninger og håndhevelse av lovene blir overlatt til sosiale normer eller hver enkelt dommers personlige

---

<sup>3</sup> *Urf*: (”sedvane” på arabisk) eller *Fatiha* – ekteskap (etter *al – Fatiha* som er åpningsbønnen i Koranen) er et religiøst inngått ekteskap, hvor det ikke foreligger noen ekteskapskontrakt som er registrert hos marokkanske myndigheter. Bryllupsseremonien skjer ved at man leser opp *al – fatiha* i nærvær av minst to vitner, betaler brudepris og gjør ekteskapet offentlig kjent.

overbevisninger rundt saken opprettholdes (Bordat & Kouzzi 2010). Ulovlige aborter som kan koste mellom 2000 til 30 000 marokkanske dirham (MAD) som da tilsvarer mellom 1500 og 25 000 norske kroner på autoriserte helseklinikker (INSAF 2010: 267), eller billigere, men helsemessig risikofylte og ulovlige aborter på uautoriserte klinikker, forblir da de to største mulighetene for å utføre selvbestemt abort i Marokko i dag (INSAF 2010). Kunnskap og undervisning om seksualitet og prevensjon er også begrenset på grunn av kulturelt betingede sosiale normer (Bordat & Kouzzi 2010, INSAF 2010). Mange unge marokkanere fra ulike samfunnslag balanserer derfor på en svært tynn line mellom det å eventuelt ønske å leve ut seksualitet før ekteskapet på én side, og en frykt og uvitenhet rundt hvor store konsekvenser dette eventuelt kan få på en annen.

Marokkos straffelov paragraf 490 fordømmer fortsatt sex utenfor ekteskapet eller *zina*, som en kriminell handling med en potensiell fengselsstraff på mellom én måned til ett år for begge parter involvert (INSAF 2010:73). Selv om de fleste medlemmer av ulike marokkanske samfunnslag er fullstendig bevisst på at dette foregår, velger de fleste å se den andre veien. Men ved ankomsten av et illegitimt barn som da blir et fysisk bevis på at *zina* har funnet sted, blir det tydelig at noen regler bare blir håndhevet i møte med visse synlige konsekvenser. DNA- tester må søkes om, og blir dersom innvilget utført av politiet. Men slike tester er dyre og blir sjeldent gitt tilgang til, med unntak av forlovede eller gifte menns tvil rundt ekte farskap til barnet (Bordat & Kouzzi 2010: 183). Skjellsord som *wuld el- hram* eller *bnt el'hram* som betyr ‘ ’ sønn’ ’ eller ‘ ’ datter av synd’ ’ har derfor oppstått, og kan rettes mot barn av ugifte mødre, forlatte eller adopterte barn (Bargach 2002). Adopsjon eller *kafala*<sup>4</sup> forblir religiøs, kulturelt og juridisk kompleks i Marokko, og adopterte barn har ikke samme rettigheter som biologiske barn under familielovene i forhold til både arv og etternavn (Adjamagbo et. Al 2014, Bordat & Kouzzi 2010, Bargach 2002).

Det antropologer og kulturforskere som har studert sammenhengen mellom kjønn og seksualitet i MØNA og i klassisk patriarkalske samfunn ofte påpeker er hvordan menns væren og handlinger oftere blir assosiert med ære, renhet og hellighet, mens kvinners væren og handlinger mest blir tilknyttet skam, urenhet og synd (El Feki 2013, Melhuus & Stølen 1996, Delaney 1995, Joseph 1994, Kaniyoti 1988). Spesielt blir dette fremtredende i sammenhengen seksuelle overtredelser som for eksempel førekteskapelig sex, hvor kvinnen oftere blir framstilt som den som har hovedansvaret for å først og fremst opprettholde egen kyskhet, men også for å sette en stopper for upassende intimitet. Kvinnelig vedlikeholdt jomfrudom er essensiell for opprettholdelsen av slektingers og da særlig mannlige slektingers ære, og i forbindelse med *zina*, er det vanlig for både utenforstående kvinner og menn å kunne anta at en kvinne gravid utenfor ekteskap er

---

<sup>4</sup> Marokkos adopsjonsmodell er basert på det koranske prinsippet om at et barn egentlig alltid burde vokse opp hos biologiske slektinger. De som adopterer blir derfor kun verger, og ikke barnets nye foreldre. Adoptivbarn kan ikke ta familienavnet til sine verger, og har heller ikke samme arverettigheter som biologiske barn.

prostituert eller i det minste veldig promiskuøs. Hun vil av sin partners familie derfor ironisk nok ofte bli ansett som en uaktuell fremtidig brud og ektefelle for sønnen deres. Jomfrudom for en mann, blir likestilt med det å aldri ha vært gift, men det å aldri skulle ha hatt sex, selv før sitt første ekteskap, blir ansett som vanskelig for en mann å oppnå. Vedrørende jomfrudom, kan det fortsatt forekomme krav fra brudens egen eller brudgommens familie om å se en legerklært attest på at brudens jomfruhinne er intakt. (El Feki 2013, Bordat & Kouzzi 2010).

I tilfeller av rapporterte voldtekter, ender saker ofte med at den tiltalte mannen blir frikjent, mens kvinnen blir anklaget og dømt for prostitusjon (Bartlett 2013). I 2005 utgjorde ugifte mødres saker 10 prosent av anmeldte tilfeller av *fasad* eller ”umoral” og i 2009, 32 prosent av anmeldte tilfeller av *atteinte à la pudeur*, eller ”brudd på beskjedenhet” (INSAF 2010: 87). Ugifte mødres vedvarende seksualdrift blir avvist, og det er registrert meninger rundt at kvinner som har født barn utenfor ekteskapet burde avstå fra videre seksuell omgang som en slags botsøvelse (Bartlett 2013). Frukten av den seksuelle akten i form av enten synlig graviditet eller det fødte barnet, blir som oftest overlatt til kvinnen alene å hankes med som utfordring, og dette kan i noen tilfeller medføre en psykologisk påkjennende og nærmest traumatisk prosess tilknyttet både intern og ekstern skampåleggelse. Enkelte ugifte mødre hevder også at skam tilknyttet egen seksualitet, også frarøver dem evnen til videre seksuell nytelse og klimaks (Bartlett 2013).

## **Patriarki og slektskap som komparativt blikk.**

### **Algerie og Tunisia**

Jeg har i gjennomlesingen av komparativ litteratur valgt meg ut det gitte samfunnets syn på ugifte eller tenåringsmødre i tillegg til klassetilhørighet eller sosial bakgrunn som det viktigste komparative aspektet. Et viktig poeng å trekke frem i forhold til litteratur om tenåringsmødre eller ugifte mødre var at forskningen jeg fant for det meste befant seg innenfor disiplinene sosiologi, sosiale helse-, medisin -, eller utdanningsfag. Sosialantropologisk forskning på ugifte mødre i Midtøsten, med etnografiske beskrivelser satt opp mot teoretiske perspektiver, er da hva jeg ønsker å bidra til den norske samfunnsvitenskapelige forskningslitteraturen. I tillegg ser jeg også sosialantropologien som nøkkelen til et mer holistisk eller helhetlig grunnlag for forståelse for en gruppe, situasjon eller tematikk, nettopp fordi sosialantropologisk forskning og litteratur inkluderer både det samfunnsorganisatoriske (stat, politikk og religion), eller det globale makroperspektivet, i tillegg til det lokale mikroperspektivet, som kan være individers levde liv og uttalelser gjennom det selvdefinerende, relasjonelle, psykologiske og sosiale (Hylland – Eriksen 2012). Videre ønsker jeg

da å beskrive møtene og relasjonene mellom disse to gjensidig utfyllende perspektivene, som for eksempel ugifte mødres møter eller opplevde situasjoner med samfunnsstrukturer som klasse eller lovverk og sivilsamfunn, og normer rundt seksualitet og slektskap som er forankret i både kultur, religion og stat.

Fra komparativ litteratur, fremkom det selvsagt forskjeller ut i fra ugifte mødres ulike kontekst, men likevel var det også overraskende mange likheter rundt tematikker som samfunnsborgerskap (sivile og sosiale rettigheter), patriarki og syn på kjønnsroller. I andre land i Nord – Afrika og Midtøsten som for eksempel Egypt, Sudan, Libanon, Jordan, Irak, Saudi – Arabia, Jemen, og Iran står islamsk lov og stat som vi allerede har sett som oftest på mannens og fars side når det gjelder både samfunns – og familieliv (Joseph 2000). I de aller fleste land i MØNA er det for eksempel fortsatt kun mulig for far, og ikke for mor å overføre statsborgerskap til sine barn hvor unntaksland er Israel, Tyrkia, Tunisia og Marokko (Joseph 2000, Women Under Muslim Laws 2007). Menns eierskap over kvinner har over hele regionen blitt opprettholdt av religiøse lovverk som bokstavelig talt har gitt menn en adgang til kvinnekroppen som kvinner ikke har kunnet nekte dem. Voldtekt innenfor ekteskap har derfor heller ikke i praksis blitt anerkjent av domstolene. Æreskriminalitet og æresdrap som innebærer drap på kvinnelige slektninger mannlige representanter mener at har ”vanæret” eller bragt skam over familiene sine, har også blitt aktivt (via lovverk) eller passivt (i praksis) tillatt av flere land i regionen (Kogacioglu 2004, Joseph 2000).

Algerie og Tunisia og Marokko har en rekke ting til felles når det gjelder kultur, historie, sosialt liv og jus. I alle tre land forekom selvstendighetserklæring fra Frankrike rundt midten av forrige århundre, innføring av en blanding mellom shari’a og fransk sivilrett, og personstatuskoder kalt *al - Moudawana* som i alle tre land ble revurdert og endret mellom 2003 - 2006 som resultat av en mobilisering av kvinnegrupper på 1980 – og 1990 – tallet (Bartlett 2013). Marokkos situasjon har lenge vært preget av sakte men sikker endring i retning åpenhet og større toleranse, mens Algerie og Tunisias situasjon kan sies å være betydelig mer preget av stagnasjon, og selv restriksjon og konservatisme grunnet større politisk oppslutning rundt politisk islamisme de siste årene i kjølvannet av den arabiske våren fra og med 2011 (Bartlett 2013).

Det fremkommer at Algerie og Tunisia også har årlige problemer med å gjøre rede for eksakt statistikk både i forhold til antall og annen generell data på ugifte mødre grunnet mørketall forårsaket av ulovlig abort, fødsler i hjemmet, forlatelse av barn og barnemord, selvmord og uformell adopsjon innad i familien (Bartlett 2013). Men i 2008 ble 6000 av 700 000 totale fødsler registrert som utenfor ekteskapelige rammer (INSAF 2010), og 3000 barn blir årlig formelt registrert som forlatte i Algerie (Bartlett 2013). I litteratur fra Algerie identifiseres de to mest sårbare aldersgruppene i forbindelse med ugift mødre, som kvinner mellom 16 og 24 år, og en mer

uoversiktlig gruppe kvinner mellom 30 og 40 år som da også inkluderer fraskilte kvinner og enker. Etter Algeries kamp for frigjøring fra Frankrike mellom 1954 – 1962 hvor mange menneskeliv gikk tapt, ble intensjonen om å øke befolkningsveksten raskt lansert gjennom å forby prevensjon. Bruk av prevensjonsmidler ble igjen lovlig i Algerie i 1978 og livreddende abort er i dag også tilgjengelig og gratis i Algerie (Bartlett 2013). Selvbestemt abort er derimot fortsatt forbudt og straffbart i Algerie (Amnesty International 2017).

Etter at Tunisias tidligere president Habib Bourgiba kom til makten etter Tunisias frigjøring i 1956, skulle landet senere bli forbundet med begrepet ”statsfeminisme” (Le Bris 2009) og tiltakene for å forbedre kvinners situasjon i Tunisia har nemlig vært tydelige og flere. Spesielt kjent ble hijjabforbudet for kvinner som ble innført i 1981 og 1985 som først gjaldt på skoler og utdanningsinstitusjoner, for så på offentlige kontorer (Bartlett 2013). Tunisia er også det eneste av de tre landene som allerede i 1973 gjorde selvbestemt abort lovlig, (dog med flere restriksjoner etter 2011), polygami fullstendig forbudt, og garanterer en identitet for barn født utenfor ekteskapet, som da gjør det mulig for en ugift mor å gi barnet sitt farens navn uten vedkommendes samtykke (Chikhaoui 2016: 54). Det skal også være større tilgang på DNA – tester i Tunisia i forhold til i Algerie og Marokko (Chikhaoui 2016:54). Likevel og kanskje også en anelse motstridende blir det at seksuelle relasjoner utenfor ekteskapet (*zina*) i alle tre land fortsatt defineres som en straffbar handling og at det å være en ugift mor forblir definert som en kriminell overtredelse i seg selv. Sosiolog Anne Le Bris konstaterer at situasjonen for ugifte mødre heller ikke i Tunisia er særlig forbedret i praksis til tross for endrede lovverk. Hun peker på et etablert og vedvarende stigma i forbindelse med offentlige sfærer og sosiale nettverk. Hun nevner også hvordan kvinner av muslimske stater lenge har blitt brukt som politiske verktøy for å styrke nasjonal identitet gjennom å bli framstilt som familiens og samfunnets grunnpilarer og dermed som indirekte forkjempere for nasjonen (Salime 2011, LeBris 2009, Delaney 1995). Dette vil også vil bli et viktig poeng for min oppgave, fordi den ugifte moren nemlig også kan brukes som et politisk verktøy, men da i forhold til det moderne islamistiske prosjektet, hvor kvinner i et diskursivt skifte heller framstilles som en potensiell trussel mot fundamentalistisk Islam, og landets fremtidige politiske orden og stabilitet (Naciri 1998). Dette er et poeng jeg også vil understreke i forhold til symbolikken rundt den marokkanske faderstaten og dens relasjon til ugifte mødre.

## **Utvidet Komparasjon.**

Hva så med kvinners og ugifte mødres situasjon andre steder i verden? I Brasil etterspør *mães solteiras* eller ugifte(enslige) mødre en slutt på at det å være mor alltid skal være direkte assosiert med sivilstatus. Men selv det å bli kalt for alenemor *mãe solo* eller *mae autonómica* som blir foreslått i en brasiliansk nettavis (Financas Femininas 2017) kan vel også drøftes som problematisk, fordi ”alenemor” som begrep fortsatt peker på et et normavvik fra hva det vil si å være forelder samfunnsideelt sett. Et interessant aspekt som blir trukket frem av sosiologen Liza G. Steeles forskning på ugifte unge mødre fra en favela i Rio de Janeiro, er hvordan valget om å *ikke* ta abort kan ses på som noe som forsoner en med Gud i etterkant av å ha hatt sex utenfor ekteskapet ifølge både pinsekarismatiske og katolske trossamfunn som offisielt regner slike handlinger for umoralske (Steele 2011). Steele rapporterer hvordan de ugifte mødrenes interaksjon med representanter fra pinsekarismatiske trossamfunn likevel mindre preges av faktisk oppfordring til å unngå seksuelle relasjoner utenfor ekteskapet, men mer rundt å spesielt veilede dem til å beholde barnet dersom graviditet inntreffer. Dette er for å avverge det som da forstås som en langt alvorligere synd og overtredelse enn å kun ha hatt førektekkelig sex, nemlig det å ta livet av et foster og å avvise barnet som en gave fra Gud (Steele 2011). Spørreundersøkelser fra Brasil viser at over 60 % av befolkningen mener at abort aldri er forsvarlig, men at oppslutningen om dette står sterkest blant respondenter av lavere klassebakgrunn (Steele 2011).

I og med at ulovlige aborter ofte er dyre og utilgjengelige i både Brasil og Argentina, ser vi derfor i studiene fra begge land hvordan kvinnene som befinner seg i situasjonen ugift mor i likhet med Marokko og MØNA oftere er utdanningsmessig ressursvake og av lavere klassetilhørighet både før og etter graviditeten, og at deres økonomiske situasjon mest sannsynlig ikke hadde vært særlig annerledes dersom de hadde forblitt barnløse (Steele 2011, Rossi 2010). I sosiologiske studier fra USA pekes det derimot på hvordan færre og færre graviditeter utenfor ekteskapet faktisk involverer den typiske framstillingen av den ugifte moren som tenåring eller fattig (Hertz 2006). Rosanna Hertz diskuterer følgene av at flere og flere høyere utdannede ressurssterke amerikanske kvinner benytter seg av moderne reprodutiv teknologi eller adopsjon for å oppfostre barn av fri vilje og med den fulle intensjonen av å gjøre det alene (Hertz 2006, Maher & Chavkin 2010).

I «Tough Choices: Bearing an illegitimate Child in Japan» (2009), skrevet av sosiologen Ekatarina Hertog er heller ikke situasjonen ugift mor i samme grad forbundet med ressursvake kvinner. Selv om abort teknisk sett også er ulovlig her, er restriksjonene såpass lite rigide at trygge lovlige aborter har vært tilgjengelige etter behov siden 1952 (Hertog 2009). Det er også mulig å abortere inntil uke 22, som gjør at abort i perioder nesten har blitt ansett som et alternativ til prevensjon i Japan (Hertog 2009). Kvinner i Japan er dessuten blant de høyest utdannede kvinnene i verden, som igjen støtter opp om studier fra USA som slår fast at ugifte mødres valg om å beholde



og å oppfostre barna sine, ikke trenger å ha noe å gjøre med mangel på midler til å ta abort, eller et skjebnesvangert valg mellom fremtidig yrkeskarriere og det å bli mor. Til tross for utbredt evne og ressurser til å oppfostre barnet selv, fastslår Hertog at fordomsfulle holdninger til ugifte mødre lever i beste velgående i Japan. Gjennom TV og film blir ugifte mødre nemlig ofte framstilt som promiskuøse, elskerinnene til rike eller gifte menn, eller som arbeidsnarkomane.

I alle tilfeller av Hertogs intervjuobjekter var foreldrene til disse kvinnene også negativt innstilt til idéen om uekte barnebarn, og derfor ble også resultatet at flere av mødrene skjulte graviditeten for foreldrene sine. Hertog referer også til den norske filosofen og samfunnsforskeren Jon Elsters definerte skille mellom skam og skyld, hvor skyld beskrives som en tilstand som er lettere å leve med i forhold til skam som kanskje forklarer hvorfor noen kvinner likevel velger å oppfostre barna sine. Skyld har nemlig ikke samme makt over en person som skam har. Årsaken til dette er at skyld oftere blir forbundet med én enkelthandling, mens skam forholder seg til en oppfatning av en persons helhetlige karakter. Skyld kan viskes ut og forhandles om gjennom nye handlinger for å gjøre ting godt igjen, mens skam er kategorisk eller global, og en person som skammer seg kan beskrives som en person som ser seg selv som et dårlig menneske, framfor en person som kun har gjort en feil (Hertog 2009). For Casablancas ugifte mødre som da var urbane beboere, og som sjeldent kunne avsløres av andre som ugifte fremfor for eksempel fraskilte eller lignende, finner jeg ordet skam fremfor stigma mer treffende, samtidig som jeg ønsker å argumentere for at ugifte mødre også kunne befinne seg under oppfatningen av å være mer ”skyldige” enn skamfulle for sin egen del. Det vil si at de mente de hadde gjort en feil som ikke nødvendigvis skilte dem fra normale mennesker, og at de ikke nødvendigvis hadde større grunner enn andre for å føle på skam eller ruinert identitet. Sosiologen Howard S. Becker (1963) hevder at den skambelagte, eller stigmatiserte ikke lever i fullstendig avmakt, men kan faktisk leve under forståelsen av at det er samfunnet det er noe galt med eller som er unormalt og usunt, og ikke egentlig en selv. Beckers utsagn samsvarer godt med mine egne inntrykk av marokkanske ugifte mødres syn på sin sosiale situasjon, som riktignok kunne variere i perioder, spesielt med tanke på kommunikasjon med familie og barnefar. Når det er sagt hersker det derfor liten tvil om at både skyld og skam fortsatt er beslektet når det gjelder ugift morskap i MØNA, og resten av verden.

### **Tematisk rammeverk for masteroppgave.**

Oppfatninger og praksis rundt patriarki og slektskap er da tematiske gjengangere for ugifte mødre flere steder enn i Midtøsten, og problemet rundt å forene kjønnsforskjeller med prinsippet rundt kjønnsblind likhet står som en motsigelse og en vedvarende utfordring for feminister over hele

verden (Joseph 1996). Likevel kan lovgivning og kvinners ufullstendige status som samfunnsborgere og derav deres relasjon til staten trekkes frem som en karakteristisk faktor for MØNA og Marokko som region. En overordnet problemstilling i min oppgave vil derfor være ugifte mødres status som marokkanske samfunnsborgere, og hvilke faktorer som begrenser og styrker deres potensielle handlingsrom innenfor en marokkansk kontekst. Suad Josephs teorier beskriver hvordan politiske styresett over hele MØNA – regionen består i en direkte parallell til den klassisk patriarkalske familien og slektskap, med far (kongen) som en allmektig og udemokratisk overmakt, og med mor og barn(befolkningen) som hans støttespillere og underordnede. Kvinner og barn har dermed tradisjonelt sett faktisk ikke blitt regnet som en del av ”folket” og har dermed heller ikke hatt noen direkte politisk identitet i disse samfunnene (Joseph 2000). Dette vil altså si at kvinners rettigheter rundt arv, eiendom, ekteskap og barneforsørgelse, oftere har blitt tildelt henne gjennom hennes relasjoner til ektemenn, fedre, eller brødre fremfor gjennom å være en egen person og et individ. Det blir i lys av denne konteksten derfor kanskje spesielt interessant å utforske ugifte mødres situasjon i Marokko, nettopp fordi den marokkanske statslederen og Kong Mohamed VI faktisk valgte å endre lovverkene i kvinners favør, uten at situasjonen egentlig endret seg. For selv om illegitime barn nå anerkjennes i marokkanske lovtekster (Hrea 2005), står det fortsatt ikke noe om begrepet ugifte mødre, som vil si at eneforelderskap og morskap utenfor ekteskapet fortsatt ikke anerkjennes verken politisk, sivilt (juridisk) eller sosialt som familiesituasjon i Marokko. Hvorfor det er slik, er da hva jeg ønsker å belyse i denne oppgaven. Den vil bestå av 5 kapitler. Kapittel 1 søker å introdusere kvinners og ugifte mødres generelle situasjon i Marokko, MØNA og andre steder i verden som kontekst og tematikk for denne oppgaven. Kapittel 2 vil ta for seg møtet med min mest sentrale feltsetting under feltarbeidet mitt i Casablanca, nemlig *L'Association Solidarité Féminine*(ASF). Her vil fremveksten av marokkansk feministisk aktivisme, det marokkanske sivilsamfunnet bli gitt fokus, og vi vil se på ulike kvinnegruppers betydning i kampen for kvinners rettigheter og nåværende situasjon og status i Marokko. Jeg vil i kapittel 2 også legge frem og analysere noen metodologiske og etiske utfordringer jeg fikk erfare i samarbeid med denne organisasjonen. Jeg vil i både i kapittel 2, men mest i kapittel 3 utforske hvordan ASFs organisasjonsstruktur og mikrosamfunn fungerer som en slags speiling og forlengelse av det marokkanske patriarkalske makrosamfunnet til tross for sin samtidige tilknytning til liberal og feministisk aktivisme. Kapittel 3, 4 og 5 vil videre også løfte frem faktorer som allerede har blitt nevnt i dette kapittelet og som jeg under egen forskning har observert at spiller inn, og vil fortsette å spille inn på ugifte mødres status som samfunnsborgere i Marokko. Både med tanke på handlingsrom og begrensinger i forhold til klasse, sivilsamfunn og makt i kapittel 3, kjønn seksualitet og slektskap i kapittel 4, som til slutt mer eksplisitt vil peke på forholdet mellom nasjons

- og statstilhørighet og slektskap i kapittel 5. Her vil vi blant annet se på det vedvarende marokkanske og politiske ”avvisningsprosjektet” av den ugifte moren som et forsøk på å opprettholde den klassisk patriarkalske familien som en guddommelig og naturliggitt institusjon og moralsk forsvarsmekanisme mot kollektiv, religiøs og kulturell ”forurensing”(se Douglas 1966). Det siste kapittelet vil også fungere som en slags oppsummering og sluttresonnement for hele oppgaven, ettersom jeg litt og litt vil forsøke å bedre belyse den ugifte morens vedvarende samfunnsborgerlige problem grunnet sin politiske og sosiale, dog fullstendig uintenderte og ufrivillige fornektelse av den helliggjorte marokkanske faderstaten.

## 2. Feltsetting, metode og marokkansk feministisk aktivisme.

### Grunnleggelse og President Aïcha Ech – Channa.

*L'Association Solidarité Féminine* eller ASF ble grunnlagt i 1985 av sin fortsatt sittende president Aïcha Ech - Channa i samarbeid med katolske Søster Jean – Marie Turtunier og den jødiske grunnleggeren av organisasjonen *Terre des Hommes*, Edmund Kaiser. Marokkanske president Channa er muslim, men tilknyttet likevel den marokkanske sekulære og liberale feministbevegelsen. Channa forbindes heller ikke med den typiske sosietetskvinnen fra Midtøsten som starter opp en veldedighetsorganisasjon gjennom enten et velstående sosialt nettverk eller sin egen privilegerte bakgrunn. Channa vokste nemlig selv opp uten en far og var skilsmissebarn, men klarte likevel å fullføre videregående skole (*le bacclauréat*), og utdannelsen som sykepleier (Ashoka.org). Gjennom dette yrket ble Channa også introdusert for sosialarbeid. Hennes motivasjon for å grunnlegge ASF skal visstnok ha oppstått etter å ha bevitnet hvordan en ugift mor ble fratatt barnet sitt på et sykehus. Det som kun begynte med et par senger i en kjeller hvor mødrene fikk komme med barna sine for å kunne få ly, har nå utviklet seg til en nasjonalt og internasjonalt anerkjent organisasjon. ASF berører årlig i gjennomsnitt 1000 tilfeller av ugifte mødre og barna deres (Chikhaoui 2016), og organisasjonen er i dag kjent som en nøkkelaktør i kampen for mer sosial og politisk rettferdighet for kvinner og barn, ugifte mødre og for fremmingen av menneskerettigheter i Marokko (Ashoka.org, Opusprize.org, El Feki 2013). Selv om organisasjonen i dag offisielt heter *L'Association Solidarité Féminine*, er det sjeldent folk drar kjensel på organisasjonen, før man nevner Channas eget navn. Men da får man til gjengjeld ofte et raskt og bekræftende «Ah, l'association *hajja*<sup>5</sup> Channa.» («Å, organisasjonen til hajja Channa»). Dette har mye å gjøre med den kraftige mediadekningen både Channas uttalelser og hennes arbeid har fått siden grunnleggelsen av ASF. Mange vil påstå at åpningen for en offentlig debatt gjennom både radio, TV og i aviser rundt marginaliseringen av ugifte mødre over hele MØNA har vært Channas og andre NGO - ers klart viktigste bidrag (Bordat & Kouzzi 2010).

Yousra, en tidligere ugift mor som jeg vil skrive mer om i senere kapitler, fortalte meg for eksempel personlig om hvordan gjennombruddet i forsoningen med faren sin, faktisk hadde blitt utløst av en TV – sending som iscenesatt Aïcha Ech - Channa og hennes empatiske gjenfortellinger av ugifte mødres historier. Etter å ha sett sendingen hadde faren nemlig kommet til Yousra for å unnskyld

---

<sup>5</sup> En tittel som gjerne referer til en eldre muslimsk person som er høyt respektert i sitt lokalsamfunn. Tittelen referer tradisjonelt til en mann (hajji) eller kvinne(hajja) som har utført hajj eller pilgrimsritualene i Mekka.

seg for å ha vært for streng mot henne. Channa stilte også opp for et over 45 minutters langt intervju om samme tematikk på TV - kanalen Al Jazeera i 2000, som ble kringkastet over hele den arabiske verden. Men Channas samfunnsengasjement har også kostet henne mye. Opp gjennom årene har hun blitt siktet med drapstrusler og krav om at hun burde steines eller dødsdømmes av religiøse ekstremister (Ashoka.org ).

I dag skal ASF være opp mot 50 % selvfinansiert gjennom sin drift av to restauranter og et *hamam*<sup>6</sup> (Bartlett 2013). Utenom sin egen drift har ASF tidligere mottatt støtte fra enkelte statlige aktører som Ministerrådet for Sosial Utvikling, Familie og Solidaritet, fra Mohamed V – fondet, fra andre land som Canada, Belgia og Sveits og Frankrike, i tillegg til andre veldedighetsorganisasjoner og privateide medisinske selskap som Proctor & Gamble og Lydec & Novatris. ASF har også mottatt en donasjon på 1 million *marokkanske dirham/MAD* (846 000 NOK) fra Kong Mohamed VI og hans kone, Prinsesse *Lella Salma*. Sistnevnte uttrykte også sin støtte til ASF under sitt offentlige besøk i forbindelse med åpningen av hamamstasjonen i 2004 (Bartlett 2013). I 2009 ble Aïcha Ech - Channa kåret til årets vinner av Opus – prisen<sup>7</sup> og 1 million dollar (Opusprize.org).

## **Et første møte.**

Etter ankomsten min til Casablanca den 27. august, slo jeg meg gradvis til ro i byens sentrum i min marokkanske vertsfamilies leilighet som hadde en gigantisk stue og arabiske salong med store glassvinduer ut mot den tungt trafikkert *Boulevard d'Anfa*. Her bodde jeg sammen med min vertsfar – og mor, to vertsbrødre rundt min egen alder, og kanskje litt overraskende, min yngste vertsbrors franske kjæreste. Mitt første møte med organisasjonen L'association Solidarité Féminine (ASF) ble ikke mulig før i midten av september. Vertsfaren min, Hmed, en pensjonert hotellkokk i begynnelsen av 60 - årene, fortalte meg forsikrende at ASFs lokaler kun lå 15 minutter unna til fots. Han stilte også sjenerøst opp som min marokkanske kontakt og støttespiller for mitt første møte med organisasjonens ansatte, selv om jeg tror han også var nysgjerrig på organisasjonen fordi han selv hadde hørt mye om organisasjonens president, Aïcha Ech -Channa. «Det er en stor dame,» sa han. Jeg hadde på forhånd fått godkjenning om å utføre forskning hos ASF, og var i kontakt med organisasjonens daglige leder (*directrice*) flere måneder i forkant av feltarbeidet og hadde i den siste

---

<sup>6</sup> *Hamam* eller *hammam*, er opprinnelig tyrkisk, og referer til en tradisjonell offentlig badeanstalt hvor man oppholder seg i et dampende rom og får skrubbet av seg gammel hud og vasket og såpet seg inn. I Marokko er disse badeanstaltene fortsatt populære for alle samfunnslag, men de som benytter seg mest av badene og går dit ukentlig, er selvsagt folk som ikke har ordentlig dusj hjemme.

<sup>7</sup> Opus – Fondet er et samarbeid mellom amerikanske katolske universiteter som har som mål å peke ut representanter for trosbasert veldedighetsentreprenørskap over hele verden, som har betydning for sine lokalsamfunn, og som inspirerer andre til et liv i sosial tjeneste.

eposten fra Madame Latifa mottatt beskjed om at organisasjonen ville være stengt i hele august på grunn av ferie, og at det i tillegg ville være fint om jeg kunne utsette oppstarten av forskningen min til etter den 12. september. Dette var den offisielle datoen for den sentrale høytiden *Eid el' Kebir*<sup>8</sup>, og to dager etter, bekreftet Hmed at kysten nok var klar og at vi kunne dra innom organisasjonen. Etter en mellomlang gåtur hadde vi klart å finne fram til ASFs hovedsete, kalt *Palmier* grunnet sin geografiske posisjon i nabolaget med samme navn. Strøket var stille og rolig, med en del små og koselige restauranter, et privateid bankbyrå og et apotek liggende i nærheten. Vi fant så vår vei over i en trangere sidegate og fikk øye på en lakserosa villa over minst fire etasjer omsluttet av murer som var innhyllet i en fullt utvokst syrinhekk.

Kontorene lå i tredje etasje. En ung jente med hvitt skaut og en hvit arbeidsfrakk kom gående mot oss i trappen mellom andre og tredje etasje. Jeg syntes det var vanskelig å gjette alderen hennes, men lurte på om hun var en av brukerne. Hun smilte svakt, og blygt før hun så ned i bakken og passerte oss med et lavmælt «Bonjour.» til Hmed. Inne på kontoret for regnskap og administrasjon, fant vi tre kvinner sittende i samtale. To bak en pult, mens en tredje foran pulten som om hun også var kommet for å spørre om noe. Hmed introduserte oss begge straks han gikk inn i rommet på fransk slik at jeg selv lett kunne ta ordet og forklare årsaken for at jeg var her. Kvinnene nikket høflig interessert, men gav meg beskjed om at jeg måtte bekrefte et spesifikt møte med Madame Latifa per epost før jeg kunne få treffe henne personlig. I og med at det var en spesifikk avtale jeg trodde den siste eposten hadde referert til, kjente jeg meg skuffet, og urolig for at det ville ta altfor lang tid før jeg kunne få møtt Madame Latifa og dermed få startet opp prosjektet mitt. Hmed merket nok uroen min, og la derfor om på darija for å forsøke å få dem til å komme opp med en mer øyeblikkelig løsning. Det endte med at kvinnene gikk med på å la meg sette meg på venterommet som lå tvers over gangen fra kontoret litt senere og å ta en første samtale med meg. Jeg tok lettet imot tilbudet, og Hmed etterlot meg på venterommet. Mens jeg ventet kom den yngste av kvinnene inn og spurte om jeg ville være interessert i å kjøpe noen utgitte bøker om ugift morskap i Marokko i regi av ASF og Aïcha Ech – Channa. Den unge mørkhårede kvinnen var velstelt og hadde en svært forsiktig og vennlig framtoning. Likevel var jeg usikker på om et avslag ville reflektere negativt tilbake på meg som en uinteressert og gjerrig studentforsker. Jeg var dessuten interessert i å lese bøkene, og sa derfor at jeg bare måtte gå for å ta ut penger først. Da jeg kom tilbake med pengene virket hun fornøyd nok og gav meg bøkene. Den ene boken, «*Miséria*» var skrevet av president Channa selv som tok for seg en rekke marokkanske kvinners historier rundt elendighet som fattigdom, vold i hjemmet, ugift morskap, incest og pedofili, mens den andre boken

---

<sup>8</sup> Eid el' Kebir er feiringen av slutten på pilgrimsritualene eller hajj i Mekka, og dette markeres i Marokko ved at hver familieenhet i likhet med pilgrimene slakter et dyr, og da helst en hansasu eller vær.

var en samling av ugifte mødres livshistorier innsamlet av en marokkansk kvinnelig sosiolog og en mannlig lege og antropolog (Namaane & Gessous 2013). Jeg satt og bladde i dem da jeg endelig ble kalt inn på et annet kontor hvor det over døren stod *Centre d'écoute* ("lyttesenter"). De to kvinnene sittende bak pulten introduserte seg nå som Farida, hovedsosialarbeider og Rajah, ansvarlig for eksterne tilfeller. De gav meg så en innføring i egne stillinger ved ASF, for så å fortelle meg om organisasjonen. Jeg nikket ivrig og interessert, selv om jeg egentlig var altfor oppspilt til å egentlig få med meg alle ord og sammenhenger på fransk. Da de så plutselig snudde samtalens fokus over til en utspørring rundt mitt prosjekt, husket jeg ikke lenger min forberedte appell, og endte med å kronglete forklare at prosjektet mitt hovedsakelig gikk ut på å observere og å forsøke å beskrive mødrenes hverdagsliv og arbeidssituasjon, for så å koble disse observasjonene opp mot marokkanske kulturelle og samfunnsmessige strukturer. Farida, som virket en anelse skeptisk målte meg opp og ned med øynene og forsøkte å få meg til å være mer spesifikk rundt prosjektets problemstilling. Jeg forsøkte så å forklare sosialantropologisk metodes hensikt, og dette med å utforme problemstillingen i tråd med funnene, og ikke motsatt. Så slo det meg at skepsisen jeg kunne ense hos Farida kanskje kom av et behov for å beskytte organisasjonen for eksterne negative innfallsvinkler. Jeg la derfor til. «Jeg kommer til å fokusere mest på det å studere brukernes livssituasjon, fremfor organisasjonen i seg selv.» Det virket ikke som om denne ytringen endret noe. Til slutt ble det til min store skuffelse igjen gjentatt at jeg måtte sende en epost til Madame Latifa og å lese bøkene jeg hadde kjøpt, for så å vente på svar. Jeg ble i tillegg sendt hjem med beskjeden om at ingen av brukerne deres snakket fransk, og at jeg selv i så fall måtte skaffe en tilgjengelig og kompetent tolk. Jeg følte meg nesten sikker på at jeg aldri ville bli invitert tilbake hit da jeg litt skuffet og forvirret forlot villaen.

Selv i etterpåklokskapens ånd, finner jeg det vanskelig å fastlå hvorfor Farida fra første møte virket så lite entusiastisk og lite interessert i å motta meg som europeer og studentforsker til forskjell fra mange andre marokkanere både på og utenfor ASF. Men da jeg uker senere møtte en fransk student på ASF, gav dette meg likevel en liten pekepinn. I et møte med President Channa hadde nemlig denne unge kvinnen blitt bedt om å forsøke å skaffe flere franske økonomiske donasjoner og sponsorer i og med at hun selv var fransk, til gjengjeld for hennes tilgang til organisasjonens. Selv opplevde jeg aldri en lignende tilnærming fra noen av ASFs representanter. Min norske nasjonalitet og dermed enda fjernere tilknytning til Marokko og Marokkos sivilsamfunn, ble dermed kanskje assosiert med en mindre attraktiv kandidat og investering for organisasjonens nettverk eller videre økonomiske drift. Men ved de få anledningene jeg selv fikk møtte President Channa, beklaget hun seg også overfor meg åpenlyst rundt organisasjonens dårlige råd, og det hun refererte til som ASFs utallige problemer. Da jeg tok mot til meg for å spørre henne

om hva hun mente disse problemene bestod i, smilte hun bare lurt og svarte «Det vil du nok snart få se.» Når det gjelder Faridas innstilling til utenforstående kan det derfor også tenkes at hun som ASFs hovedsosialarbeider personlig hadde sluttet å se poenget eller nytteverdien av å åpne dørene sine for nysgjerrige europeiske studenter med lite innflytelse, som til tider kanskje kun skapte komplikasjoner for dynamikken mellom brukerne, og kanskje mest av alt; mellom brukerne og de ansatte.

I de kommende dagene, leste jeg ut de bøkene jeg hadde kjøpt og ventet halvveis i frykt, halvveis i spenning på svar fra Madame Latifa. Hmed mente det nok var best om jeg fant en annen organisasjon, i og med at han selv hadde fått et dårlig førsteinntrykk av ASF og hevdet til og med at staben hadde virket upålitelig. «Så du forresten hvor skittent og stygt det var der? Og hva har de brukt alle pengene på?»». Han tok meg i kjølvannet av mitt første møte med ASF derfor så med til en annen organisasjon kalt *L'heure Joyeuse*, for hjemløse og foreldreløse barn fordi Hmed tidligere hadde jobbet som frivillig hos dem, og mente de var mer pålitelige. Jeg fikk beskjed om av staben at jeg også her kunne komme i kontakt med ugifte mødre hvis jeg var heldig, men jeg visste at det ikke fantes en mulighet for å møte like mange ugifte mødre her som hos ASF. Nesten en uke etter at jeg hadde vært på Palmier for første gang, fikk jeg endelig svar fra Madame Latifa og til min store glede la hun også ved mobilnummeret sitt. Over telefon avtalte vi dermed å møtes på villaen. Dagen etter fikk jeg oppleve henne som en liten og rund, koselig og imøtekommende dame i 50 – årene. For første gang ble jeg gitt en omvisning rundt på villaen. Jeg fikk hilse på barna og noen av mødrene på denne stasjonen, og ble videre bedt om å komme tilbake dagen etter for å starte opp arbeidsdagen sammen med mødrene.

### **ASF: Tre stasjoner på tre steder i Casablanca.**

ASF består hovedsakelig av tre *sites* eller stasjoner. To av dem blir drevet som restauranter og den siste som et hamam. Fordelt ut på 3 stasjoner får da omlag 50 jenter i året et 3 – årig tilbud om arbeidsplass og opplæring og barnehageplass for barna sine, i tillegg til ukentlig arabisk lese - og skrivekurs og andre fordeler som ukelønn, sponsede utgifter til medisiner og husleie i tillegg til praktisk støtte i forhold til familie – og partnerrelasjoner, lokal administrasjon og rettssystem. På de tre stasjonene har man ansatt 3 sosialarbeidere (*assistantes sociales*), 1 ansvarlige for eksterne tilfeller(*écoutante*), 2 stasjons - eller driftsansvarlige(*gestionnaires*), 8 opplærings – eller arbeidsinstruktører (*formatrices*) og 6 barnehageansvarlige (*educatrices de la crèche*). Mødrene kan

---

<sup>9</sup> Hmed hadde sett på TV at President Aïcha Ech – Channa og ASF hadde vunnet en pris på 1 million dollar i 2009 gjennom det amerikanske Opus – fondet.



arbeide for ASF i 3 år, og vil forhåpentligvis jobbe og bli opplært på alle tre stasjoner innen denne tiden. Dette er hva ASF refererte til som sitt interne program.

### **Ain Sebaa.**

Den stasjonen som faktisk ble opprettet først (i 1988), ligger i utkanten av byen og i et av Casablancas forsteder. Stasjonen blir formelt kalt *Centre Tizi Ousli*, og uformelt Ain Sebaa som begge er stedsreferanser. Dette lokalet befinner seg også innenfor murer, men kun på et plan. Stasjonen består av to kontorer, en barnehage (*la crèche*), et kjøkken i beskjeden stand, men har også et kantineområde som ligner en stor arabisk salong med flere sofagrupper i rødt. Disse rommene ligger alle som i en slags hestesko rundt en svært idyllisk, og plantet hage i midten. Ain Sebaa blir også definert som ASFs ”initiasjonsstasjon”, eller stasjonen for de mest sårbare tilfellene brukere. Dette kan gjelde spesielle hensyn som for eksempel voldtekt, eller dersom en mor nylig har blitt ekskludert fra familien sin. Men det er som sagt vanlig at flere av brukerne herfra blir sendt videre til Palmier etter for eksempel ett år.

Arbeidet mitt på Ain Sebaa ble mer kortvarig og effektivt og mye mer intervjuorientert med både brukere og ansatte, fremfor mest rettet mot samhandlingsdata og deltakende observasjon med brukerne. Selv om Ain Sebaa var stasjonen for de mest sårbare tilfellene mødre, fantes det også enkelte mødre som virket ressurssterke og ansvarlige som på de andre stasjonene. En bruker snakket for eksempel både litt fransk og spansk i tillegg til darija. Men flesteparten av de 8 – 9 mødrene som var her under min tid hadde ganske riktig oppvokst i rurale områder, var analfabeter, og én av brukerne som startet opp mens jeg oppholdt meg på stasjonen, hadde også nylig født en datter som var et resultat av en voldtekt begått av to menn. Stasjonen var svært rolig, og brukernes arbeidsdag som hovedsakelig bestod av å forberede mat til kantineserveringen av eksterne kunder midt på dagen, virket svært avslappet. Brukerne virket aldri stresset, og så faktisk ut til å trives. De stakk ofte hodet inn til barna i barnehagen, mens de enten vasket opp etter matserveringen, feiet utenfor vinduet, eller vasket gulvet i korridoren mellom barnehagen og stasjonsansvarlige Rachidas kontor. Brukerne hadde faktisk ingen oppsyn av egne instruktører her foruten om nettopp Rachidas som av og til kom og sjekket hvordan det stod til med forberedelsene. Rachida satt under lunsjen sin alltid i kantinen for å se over mødrenes kundebehandling og folkeskikk i møte med kundene, og det hendte at hun gav dem tilbakemeldinger rundt dette når serveringen var over for dagen. Mødrene hadde også helt klart et avslappet og godt forhold til sosialarbeideren på denne stasjonen. Det var kanskje også derfor Ain Sebaa var den stasjonen hvor jeg fikk oppleve en genuin og unison tillit og

overveldende takknemlighet til ASFs ansatte fra brukernes side. Yousra holdt i tillegg arabisk skrive – og lesekurs for mødrene en dag i uka, men tilstod at hun også brukte denne tiden til å tilnærme seg brukerne på et personlig plan og til å oppmuntre dem til å stille spørsmål om ting de lurte på rundt for eksempel seksualitet og prevensjon. «Jeg holder på hemmeligheter for enkelte av brukerne, dersom de ber meg om å ikke si ting videre til andre ansatte,» medgav Yousra en ettermiddag. Alle mødrene jeg fikk intervjuet herfra nevnte spesifikke ting de var fornøyd med som for eksempel det at de kunne ha barna så nære mens de arbeidet, det å ha et sted å kunne komme hver dag og å få betalt, det at arbeidet ikke var for slitsomt, og at de trivdes rundt de andre brukerne og de ansatte.

## **Hamam**

Hamam har to etasjer og en kjeller. Fasilitetene for selve badet befinner seg i samme bygg som kunderesepsjonen og frisørsalongen. I kjelleren befinner fasilitetene for massasjeopplæring og kundemassasje seg sammen med et nedslitt tidligere treningsstudio og badebasseng som ikke lenger er i bruk. Bak resepsjonsbygget, finner man et «solarium». Det er en slags bakterrasse hvor mødrene blant annet lager mat og spiser lunsjen sin sammen i skyggen av grønne hekker og høye planter i svære pottes på ettermiddagene. Her finnes også en sovealkove, som nok er grunnen til at dette stedet blir kalt et solarium. Det finnes også en liten sofagruppe stående ute på flisene omringet av vegger bestående av kun glassvinduer som kan åpnes. Noen av glassrutene er også tatt ut eller knust, slik at en bare kan gå like inn for å ta seg en lur eller en hvil i løpet av dagen. Går en opp den store trappen ved siden av resepsjonsbygget kommer man inn i en kontorkorridor med et møterom og kontorene til stasjonsansvarlig, daglig leder og sosialarbeider. I enden av korridoren og bak to store eikedører som ofte står åpne, ligger barnehagen.

Stasjonens hensikt var den nye og stadig voksende gruppen ugifte mødre med utdanningsbakgrunn fra videregående eller videre skolegang hvorav brukeren ikke hadde blitt utnyttet eller voldtatt, men heller vært i et lengre forhold med en kjæreste som likevel hadde valgt å forlate henne etter graviditeten (El Feki 2013). Selv om ikke denne beskrivelsen nødvendigvis var helt representativ for de 8 -9 brukerne som var plassert på Hamam under mitt feltarbeid i forhold til at flere av brukerne også her hadde lav utdanning og kom fra utkantbygder, opplevde jeg likevel selve programtilbudet på Hamam som fullstendig forskjellig fra de to andre stasjonene. Selv om det var meningen at brukerne i samarbeid med sine instruktører også skulle drifte et Hamam, var det så få kunder her, at arbeidsdagene som enten varte fra 08.30 – 1500, eller 15.00 – 20/21/22.00, var svært rolige og lite hektiske. Jeg fikk også underveis høre om ledelsens planer om å videre kun

fokusere på opplæring fremfor kundebehandling på denne stasjonen i fremtiden, grunnet så liten fortjeneste. Jeg observerte samtidig et tydeligere profesjonelt fokus rundt mester - lærling – forholdet fremfor en mer familiær mor – datter – dynamikk, mellom brukerne og instruktørene. Mødrenes arbeidsdag var her mer preget av opplæring enn produksjon til forskjell fra hva jeg observerte på de andre to stasjonene. Instruktørene her var også alle kvinner, men yngre, mindre autoritære og herdet, og hadde selv jobbet på andre bad - og skjønnhetsanstalter tidligere. Disse hadde ansvar for at mødrene daglig fikk opplæring innenfor enten massasje og hamam (skrubbing og innsåping), eller skjønnhetsavdelingen (hår og negler). Opplæringen var flere ganger i uka, med for eksempel massasje om morgenen (10.00 – 11.00) og hamam om ettermiddagen (15.00 – 16.30). Utenom dette, måtte brukerne lage sin egen lunsj midt på dagen, men ellers hadde de faktisk lite å gjøre. Jeg ble overrasket over hvor mye fritid disse mødrene så ut til å ha, med tanke på at de fikk samme lønn som mødrene på de to andre stasjonene (300 MAD/284 NOK i uka), som noen dager knapt fikk tatt seg en spisepause. Likevel gjorde jo dette uansett at denne stasjonens mødre også fikk sin helt særegne gruppedynamikk. Mange ganger satt de i alkoven eller solariumet på bakterrassen og spiste og pratet lenge sammen, eller tok seg en lur i ettermiddagssolen. Noen ganger fant jeg dem også på massasjerommet nedenunder i gang med å føne hverandres hår, eller å sminke hverandre som en del av en slags uformell frisørtime. Dette var en gruppe kvinner som i langt større grad var opptatt av personlig hygiene, og som både fjernet hårvekst, og brukte sminke, kremer og neglelakk. Jeg møtte dem stadig i ferd med å leke med både hverandre og instruktørene sine i korridorene, og flere ganger fikk høre om denne gruppens forkjærlighet for å dra leken over i rollespill. Et slikt rollespill vil jeg beskrive og ta for meg i kapittel 4 og 5. Selv om dette kanskje høres ut som den beste stasjonen å utføre intervjuer eller deltakende observasjon på, viste denne gruppen seg å være den mest utfordrende i forhold til å bygge relasjoner mellom antropolog og informanter. Mødrene på Hamam var nemlig nærere knyttet, og min ankomst virket ikke like spennende for dem, selv om de alltid ønsket meg velkommen til å spise med dem og til å sitte med dem i den folketomme resepsjonen eller i alkoven på bakterrassen. Chaima, en ny bruker som ankom ASFs Hamam i november og forlot organisasjonen igjen kun en måned senere, bekreftet at hun også opplevde gruppen som ekskluderende. Hamamgruppen var mindre åpne for å bli observert. De holdt kortene tett til brystet, og om noen av dem kunne snakke mer fransk eller engelsk enn det de gav uttrykk for, var ikke dette noe de ønsket å vise frem til meg. Jeg la ofte merke til at flere brukere også vandret mye mellom de forskjellige delene av stasjonen som for å gi inntrykk av å ha mer eller i hvert fall noe å gjøre, slik at både ansatte og (antropologer) kanskje ville la dem være i fred.

## **Palmier (Villarestauranten).**

Hovedsekretariatet (*Centre d'écoute*) og villarestauranten som ble åpnet i 1999 som kalles Palmier, og Hamam (*Centre de remise en forme au quartier Palmier*) som ble åpnet i 2004 har naturlig nok mye kontakt. Her har man nemlig innført aldersgrupper i barnehagene, slik at de aller minste barna mellom 0 – 2 år oppholder seg på Hamam, mens barna mellom 2 – 3 år er i barnehagen på Palmier. Noen av mødrene på Hamam må derfor hente barna sine på Palmier og omvendt. I villaen som kalles for Palmier, deler barnehagen etasje med patisserieset og brødbakerrommet i kjelleren, mens andre etasje består av kjøkkenet og kantinen som har en utendørs balkong med utsikt til uteområdet for barnehagen og dens bakterasse nedenfor. På en hvit og blåmalt murvegg her, har mødrene malt på navnene til seg selv og barna sine med rød maling Mellom alle navnene står det «Wall of dreams», og under der igjen står det et sitat: «Il n'y a pas de hasard, il n'y a que des rencontres». «Det finnes ikke tilfeldigheter, bare møter.» Videre opp i etasjene i villaen finner man tre kontorer inkludert sekretariatet og *centre d'écoute* som er mottaket for både interne og eksterne brukere i 3. etasje. 4. etasje består av en stor og ofte solrik takterasse med et innendørs parti gjort om til et syrom i hjørnet straks man kommer opp den smale vindeltrappen fra etasjen under. Her finner man opptil 6 industrielle symaskiner satt opp til veggene med store glassvinduer som gir en flott utsikt mot fjernere deler av byen, så vel som de nærliggende hustakene. Mødrene likte å komme opp takterrassen for å sette seg i sola noen minutter før symaskinopplæringen startet på ettermiddagene. Dette var jo også stasjonen jeg først ble introdusert til, tilbragte mest tid på i tillegg til at min hovedinformant, Khalila befant seg blant brukerne på denne stasjonen, som gjorde at jeg gjennom henne fikk bedre tilgang til samtaler med de andre 10 -11 mødrene på Palmier.

## **Språkutfordringer og datainnsamling: Betydningen av å finne en nøkkelinformant.**

En av de større utfordringene jeg møtte på under feltarbeidet var språkbarrieren. For selv om jeg snakket fransk, og at denne kunnskapen ble essensiell for meg under feltarbeidet, snakket jeg verken arabisk, eller den arabiske dialekten darija. Jeg hadde på forhånd selvsagt forsøkt å ta noen privattimer med en marokkansk venninne rundt uttale og høflighetsfraser, men i og med at muntlig darija ikke ligner stort på moderne standardarabisk skriftspråk, ble det klart at dette var et språk som for meg kun ble mulig å tilnærme meg muntlig under selve feltarbeidet. Selv om jeg lærte meg mer vokabular og viktige setninger og fraser under min tid i Marokko, ble det faktum at jeg ikke snakket

arabisk selvsagt en stor utfordring i forhold til datainnsamlingen hele veien. Dette forårsaket at jeg for eksempel ikke fikk gjort like mange intervjuer som jeg ønsket på alle stasjoner i og med at det også viste seg å være utfordrende å finne passende tolker. Jeg fant etter flere forsøk ut at det beste var å bruke personer som kjente mødrene fra før, selv om dette heller ikke var en problemfri løsning. I forhold til hvilke informanter jeg møtte, er det ikke til å legge skjul på at feltarbeidet mitt og samhandlingsdataene mine ikke hadde vært de samme uten assistansen fra den frankofone og lojale nøkkelinformanten min Khalila. Hennes fransknivå var elementært, men vi klarte likevel å kommunisere og samtale rundt hennes og andre kvinners situasjon, i og med at vi i løpet av feltarbeidet begynte å tilbringe mer og mer tid sammen utenfor arbeidsplassen hennes på ASF, som også gjorde det mulig for meg å få bedre klarhet i detaljer. Khalila skilte seg ikke bare ut i forhold til franskkunnskapene sine, i og med at jeg etter hvert oppdaget at det var flere andre mødre som kunne snakke litt fransk og engelsk på ASF, men også i forhold til sin økende interesse for å hjelpe meg som forsker og venninne. I tillegg var hun også godt likt blant medbrukerne sine på ASF, som nok også var hovedårsaken til at flere av de andre mødrene på Palmier valgte å vise meg tillit. Språk ble derimot et langt mindre problem i møte med mine andre informanter som for eksempel sosialarbeidere, andre kontoransatte på ASF, vertsfamilien min, akademikere eller andre offentlige personer som for det meste snakket flytende fransk.

I forbindelse med etikk, deltagelse og samtykke bad jeg aktuelle informanter om å skrive under på et formelt samtykke som jeg hadde skrevet og oversatt til fransk. Når det gjelder samhandlingsdata ellers, respekterte jeg de informantene som tydelig signaliserte et ønske om å utbli enten verbalt eller gjennom kroppsspråk, mens jeg tolket aktive deltagere som villige til å bli beskrevet både i handlinger og utsagn, i og med at alle informanter var klar over at jeg skrev om dem. Alle personer som i de kommende kapitlene vil bli nevnt eller beskrevet er anonymisert. Jeg har gitt dem andre arabiske eller marokkanske navn, som jeg har funnet passende for deres person, eller relasjon til meg, foruten spesielt profilerte personer som for eksempel ASFs President Aicha Ech – Channa.

Jeg har da innsamlet data i form av separate feltnotater som inneholder etnografiske beskrivelser, utsagn, uformell og formell informasjon fra hele feltarbeidsperioden fra ulike feltsettinger som ASF og mødrene egne nabolag. Jeg har også samlet inn 10 formelle og semi - strukturerte intervjuer med ugifte mødre, 6 intervjuer med ansatte og representanter for ASF, i tillegg til intervjuer med ASFs jurist (*Madame Tara*), sosioantropologen Naima Chikhaoui og den marokkanske politikerens og tidligere ministeren Nouzah Skalli.

## Metodologiske og etiske utfordringer og vurderinger på Palmier.

23.september.

Jeg satt sammen med et håndknippe av ASFs ugifte mødre på brødbakerrommet nede i kjelleren på Palmier, kun dager ut i feltarbeidet mitt. På gulvet stod en enorm kasserolle surret inn i flere lag plast, i ferd med å koke løkstuing kalt *twina* til morgendagens couscous – servering. Midt i dampen lå Leila, en annen bruker, og tok seg en ettermiddagslur på en skitten madrass hun hadde lagt i bunnen av et stålstativ i et hjørne. Bare på 2 dager var hodet mitt allerede stappfullt av inntrykk av denne ene delen av et kvinnesamfunn som Palmier var, og som jeg hadde blitt introdusert til. Jeg satt med en kopp myntete i hånden mens jeg nesten desperat forsøkte å stadig plukke opp ny informasjon og å legge merke til nye ting ved kvinnene rundt meg. Den første perioden av forskningen min på ASFs ugifte mødre, bar sterkt preg av en nærmest romantisk fascinasjon for organisasjonens brukere og deres individuelle bakgrunnshistorier og levde liv som jeg fortsatt ikke kjente til. Jeg var derfor kanskje så konsentrert om å følge med på mødrene og alt hva de gjorde i dette øyeblikket at da det hørtes plutselige og tunge fottrinn i trappen ned fra kjøkkenet etterfulgt av et spørrende rop, ble det neste som skjedde en overraskelse for oss alle. For idét alle mødrene i ren refleks hoppet ned fra kjøkkenbenken som de egentlig visste at de ikke hadde lov til å sitte på, gjorde jeg uten å tenke og uten å ane noe om regler rundt dette akkurat det samme. Den ene kjøkkeninstruktøren dukket etter noen sekunder litt skeptisk opp i døråpningen, som om hun også enset at det nettopp hadde skjedd noe underlig. Hun overså den sovende Leila på madrassen i hjørnet, men gav en streng beskjed til de andre om å spyle terrassen utenfor kjellerkorridoren før de var ferdige for dagen. Etter at hun forsvant så alle fire mødre lattermildt på meg, og Khalila utbrøt lykkelig «Tu fais comme nous!», («Du gjør som oss!»).

Jeg lyktes med andre ord forholdsvis tidlig med å bli oppfattet av brukerne på Palmier som en som ønsket å delta i deres hverdagsliv, og som var interessert i deres perspektiver. Samtidig finner jeg det viktig å påpeke at jeg som antropolog og utenforstående, per definisjon også forble en både språklig, utseendemessig og kulturell ”outsider” under hele feltarbeidet i alle mine marokkanske informanters øyne (Bernard 1994 og Berreman 1962). Jeg visste også på forhånd slik Paul Rabinow bekrefter i sine memoarer fra eget feltarbeid i Marokko at en antropologs rolle aldri er nøytral og at en som forsker ufrivillig kan blandes inn i politikk basert på sosiale skillelinjer og allianser, før feltarbeidet omtrent har begynt (Rabinow 1977). Jeg fryktet dermed at forbindelsen jeg hadde opprettet med noen av brukerne kanskje også ville by på problemer for meg, og allerede dagen etter fikk jeg mine mistanker bekreftet. Sosialarbeider Farida ville snakke med meg om å ikke ta meg for mange friheter rundt å tilbringe tid med mødrene uten oppsyn av instruktørene, og hun gav meg tydelig beskjed om at jeg ikke bare kunne komme inn eller gå mellom de ulike arbeidsrommene uten å spørre instruktørene om det passet først. Det slo meg som underlig at Farida

ikke bare hadde gitt meg denne beskjeden på forhånd, og jeg forstod at jeg fortsatt var under evaluering hos Farida.

Litt over en måned senere forholdt jeg meg fortsatt kun til Palmier som primærfeltsetting, og jeg hadde heller ikke fått noen andre spesielle korreksjoner av de ansatte på en stund. Det som dermed lenge hadde plaget meg var hvordan Khalila og flere av de andre mødrene stadig inviterte meg hjem til dem, uten at jeg følte meg sikker på om jeg kunne takke ja. Jeg hadde etter første uka på Palmier allerede forhørt meg med Madame Latifa om hennes syn på saken, og hadde til min skuffelse blitt bedt om å etter hvert kanskje heller treffe dem på offentlige steder som kaféer eller parker, dersom jeg ønsket å snakke med dem utenfor arbeidstiden. I et første forsøk på å høflig imøtekomme organisasjonens råd, utsatte jeg derfor besøk av mødrenes hjem i over en måned etter samtalen med Madame Latifa. Men da jeg en dag igjen ble invitert til å besøke mødrenes nabolag og denne gangen mer spesifikt en bruker og hennes syke sønn, bestemte jeg meg for at det ville skade mer å si nei, og at jeg hadde ventet lenge nok. Jeg bestemte meg også for å ikke lyve om avgjørelsen min, men da jeg senere på Faridas kontor fortalte om besøket, fikk jeg straks følelsen av at jeg ikke burde sagt noe. Selv om Farida ikke verbalt klandret meg, var det tydelig på kroppsspråket hennes at hun mente tilståelsen min hadde avslørt meg. Og ganske riktig mottok jeg en heller ubehagelig telefon fra Madame Latifa den samme ettermiddagen. Hun fortalte da åpent at Farida og flere av de andre instruktørene på Palmier var oppgitt over at jeg tydelig var for opptatt av mødrene og at jeg distrahererte dem under de hektiske arbeidsdagene deres på Palmier. Madame Latifa uttalte at min tilnærming til brukerne var skadelig for min nøytralitet og objektivitet som forsker. «Du må ikke bli venninner med brukerne, Julie. Du må holde en større avstand!» I samme samtale i slutten av oktober la hun også frem at jeg måtte gå med på å holde avstand fra Palmier – stasjonen resten av feltarbeidet mitt, og at jeg burde innta en annen strategi i møte med brukerne på de to andre stasjonene dersom jeg ønsket å fortsette samarbeidet mitt med dem. Jeg vurderte i november derfor å bryte ut av hele samarbeidet med ASF frivillig og kun holde kontakt med brukere på egenhånd, men fant ut at tapene ville bli for store i og med at jeg fortsatt ikke hadde hatt mye tid på de andre stasjonene, og heller ikke hadde fått intervjuet noen av de ansatte der. Jeg bestemte meg derfor for å kun fortsette å treffe Khalila og Rafika som var de mødrene jeg stolte mest på, på kveldstid og etter arbeidstid mellom november og januar. Dette var en ordning som viste seg å bli essensiell for komplementariteten og fortsettelsen av forskningen min, og som faktisk fungerte. Den holdt meg også unna flere konfrontasjoner med Farida og Madame Latifa, i og med at jeg videre heller ikke møtte på lignende utfordringer på noen av de andre to stasjonene. På både Ain Sebaa og Hamam fikk jeg faktisk et nærmere forhold til sosialarbeideren og stasjonsansvarlig enn til brukerne, og opplevde aldri en lignende konflikt.

## Refleksjoner rundt utfordringer under feltarbeidet.

For å forsøke å forklare bedre min interaksjon og møte med ASF, finner jeg Gerald Berremans velkjente tekst «Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalayan Village» fra 1962 svært interessant, og da spesielt i forhold til samhandlingen min med brukerne og de ansatte på Palmier. Berreman benytter seg av Erving Goffmans ”impression management” eller ”inntrykkskontroll” som kort og godt betegner situasjoner hvor mennesker søker å kontrollere inntrykket andre får av dem, og er en slags dramaturgisk tilnærming til analysen av sosiale systemer (Berreman 1962: 11). ”Inntrykkskontroll” som begrep kan også knyttes opp mot det man i samfunnsvitenskapelig forskning referer til som diskrepans eller lite samsvar mellom det som sies og det som blir gjort ( Bernard 1994). Madame Latifa forsikret meg for eksempel flere ganger om at organisasjonen aldri ønsket å sensurere eller skjule informasjon for forskere, og at de ikke var redde for at mødrene kunne ha negative holdninger til organisasjonen. «Vi lar dem til og med snakke med journalister, og journalistene er de verste!» Likevel fortalte Khalila meg om å flere ganger ha blitt bedt om å snakke mindre med meg, og andre studentforskere som tidligere hadde tilbragt tid hos ASF av sine overordnede, og hun fortalte også om å ha blitt spurt på Faridas kontor om hvilke ting hun hadde fortalt meg om, og at hun hadde blitt advart om å være bevisst på å ikke sette organisasjonen i dårlig lys overfor meg. Her ser vi da at uoverensstemmelsen mellom det som ble sagt og gjort også gjaldt mellom ulike ledd og representanter for ASF. Det som heller ikke må glemmes, er hvordan jeg som forsker selv utøvde en form for ”inntrykkskontroll” og var bevisst på hvilke sider eller aspekter ved mitt prosjekt og personlige interesser jeg burde under – eller overkommunisere i møte med ASF (Berreman 1962). Som for eksempel da jeg ved mitt første møte med Farida uttalte å kun være interessert i mødrenes historier og situasjon, og ikke organisasjonsstrukturen. Det er viktig å ikke glemme at den utøvde inntrykkskontrollen fra både mitt og ASFs hold ikke nødvendigvis hadde noe å gjøre med en påvisning av hverandres uærlige adferd, men heller en søken etter å vedlikeholde og legge til rette for ulike prosjekter. Mitt antropologiske feltarbeid og søken etter en bred tilgang på informasjon kom med andre ord til tider i interessekonflikt med Madame Latifas og Faridas prosjekt rundt å beskytte ASFs funksjon og omdømme.

Vedrørende ”inntrykkskontroll” som analysen av sosial organisasjon, blir det sentralt å forstå forskjellen på en gitt gruppe informanters ”front – stage” - og ”back – stage” region (Goffman 1959). I Berremans tekst tar han for seg prosessen rundt å studere relasjoner mellom en indisk høykastegruppe eller brahminere og en indisk lavkastegruppe. Han understreker også



hvordan en som forskerperson selv blir definert av sine ulike informanter ut fra hvilke mennesker man velger og omgås eller å prioritere. Berreman hadde under sitt feltarbeid i Sirkanda i India først en tolk og forskningsassistent som var brahminer, og som gjorde at tilgangen hans til informasjon først var svært begrenset i forhold til begge grupper, nettopp fordi privilegerte grupper oftere er dem som har mest å tape, både overfor utenforstående, andre høykaster og lavkaster. Berreman fikk da på dette stadiet i forskningen sin mest tilgang til ”front – stage” - plattformen av sine informanternes presentasjoner av sin gruppe. Da Berreman derimot etter 4 måneder skaffet seg en muslimsk, og mer kastenøytral forskningsassistent og tolk, begynte lavkastene å fortelle mer om hvordan de levde, og hva de synes om høykastene (Berreman 1962). De parallellene jeg finner relevante å trekke på fra Berremans tekst er at jeg som forsker også oppdaget at det fantes ”front – stage” og ”back – stage” - praksiser på ASF, som kom frem ettersom jeg valgte å posisjonere meg som nært samarbeidende med Khalila som bruker. ASFs ”front – stage” ble for eksempel overfor meg manifestert gjennom det inntrykket organisasjonen kommuniserte utad til det internasjonale samfunnet gjennom media om å være en del av et større sekulærfeministisk, demokratisk og likhetsfremmende initiativ. ASF ble også av utenforstående aktører forstått som ugifte mødres redning og som den eneste aktøren som behandlet dem med respekt. Dette inntrykket ble som vi har sett for det meste videreformidlet av ansatte, og da spesielt de øverste ansvarlige i staben. Avsløring av ansattes ”back – stage” - praksiser ble derimot lettere tilgjengelig gjennom brukerne, som ifølge H. G Barnett(1953) kan refereres til som ”bitre og forsmådde” samfunnsmedlemmer. Berreman beskriver nemlig disse som en risikogruppe i forhold til avsløring av den såkalte ”back – stage” – regionen. De ”bitre og forsmådde” beskriver Berreman også som de ”urørlige” eller kasteløse i en indisk kontekst. Disse kjenner godt til andre gruppers rollespill i det daglige, men siden de selv vet de aldri vil kunne tilhøre disse andre gruppene og selv besitter en permanent degradert status, har de derfor ingen problemer med å avsløre uoffisielle sider ved andres oppførsel. De blir derfor ansett som risikable personer av mennesker med muligheter for sosial mobilitet, høyere status og mer å tape i forhold til å avsløre av egne ”back – stage” - praksiser (Barnett i Berreman 1962).

Noe som da ble svært viktig for meg å huske på, og som Berreman påpeker er hvordan ”forsmådde” samfunnsborgere ofte faktisk søker å produsere informasjon som setter en mer privilegert gruppe i dårlig lys i forskerens øyne, i samme grad som at ”de privilegerte” også søker å produsere informasjon som forsvarer sin behandling eller interaksjon med den andre gruppen overfor forskeren (Berreman 1962). Derfor ble egen tilstedeværelse og deltagende observasjon av mødrenes arbeidsdag svært essensiell for meg som utgangspunkt for refleksjoner rundt innsamlede data og upålitelige og pålitelige informanter blant både brukerne og de ansatte. Khalila fungerte som allerede nevnt under store deler av feltarbeidet som en slags blanding mellom hovedinformant,

forskningassistent og tolk for meg, i og med at hun selv både var bruker hos ASF og ugift mor. Mitt valg av Khalila, var mye på grunn av at jeg opplevde at hun både var delvis kritisk og delvis forståelsesfull overfor ASFs ”back - stage” - organisasjonspraksiser.

Et annet viktig poeng Berreman trekker frem i forhold til tilgang blant de indiske lavkastene, er det at selv med en mer tilnærmelig tolk, og assistent var det likevel flere av Berremans informanter som valgte å holde avstand av frykt for å bli tatt for å være tystere eller illojale. Likevel meldte flere interesse for å kun ha samtaler i Berremans hjem under feltarbeidet (Berreman 1962). Det som nemlig også skjedde under mitt feltarbeid på Palmier var at flere av mødrene fryktet risikoen rundt konsekvenser for å oppsøke mitt selskap utenom arbeidstid. I tillegg forstod nok mødrene at problemer med ASF fort kunne koste dem langt mer enn hva det å avvise min person og prosjekt ville koste dem. Vi må heller ikke se bort fra mødrenes eget behov for å dekke over sine ”back – stage” - praksiser, både overfor meg som en outsider, men også overfor andre brukere, som i begge tilfeller ofte hang sammen med en frykt for sladder eller for at privat informasjon skulle nå ledelsens ører. Flere mødre gikk likevel med på at jeg kunne gjøre intervjuer med dem i hjemmene deres mot slutten av feltarbeidet, takket være Khalilas overtalelse, i og med at flere av dem fortsatte å se på mitt samarbeid med ledelsen som ambivalent. Både jeg og ASFs ansatte ble kanskje dermed formidlere av et slags ”double – bind”<sup>10</sup> overfor brukerne, i og med at både min og deres posisjon ble kommunisert som velmenende og lojal, men oppfattet som potensielt lunefull og illojal av brukerne selv. Flere mødre hadde også behov for å bli forsikret verbalt om at jeg ikke ville si noe til Farida eller Madame Latifa om at de hadde latt meg intervju dem i hjemmene deres. Dette siste eksempelet viser kanskje at jeg gjorde rett i å søke mødrenes lojalitet såpass tidlig som jeg gjorde på akkurat denne stasjonen, i og med at det virket som at få brukere stolte på sine overordnede og vice versa på Palmier. Men det vil heller ikke si at all informasjonen innsamlet blant verken mødrene eller de ansatte på ASF er 100 % gyldig.

Her finner jeg også Berremans viktigste og svært relevante poeng rundt at ”front – stage” - og ”back – stage” - uttalelser og handlinger ikke nødvendigvis tilsvare ”løgn” og ”sannhet” eller ”illusjon” og ”virkelighet”. Årsaken til at det da blir verdt å ofre enkelte informantere tillit for å få tilgang til et større ”back – stage” - materiale er da ikke fordi den representerer det ”virkelige” eller ”sanne” bildet av sosiale relasjoner og situasjoner, men nettopp fordi ”back – stage” - data er essensielt for å forstå en større del av faktiske sosiale strukturer og relasjoner som i seg selv handler om ulike og uforenelige tolkninger og oppfatninger av virkeligheten (Berreman 1962).

---

<sup>10</sup> Double bind, er en form for kommunikasjons- og interaksjonsmønster blant annet beskrevet av sosialantropologen Gregory Bateson. I en situasjon som karakteriseres ved double bind, meddeles motstridende budskap langs forskjellige kommunikasjonskanaler.

Det var nok heller ingen tilfeldighet at de største vanskelighetene oppstod med den delen av staben som i høyest grad overfor meg befant seg innenfor et slags ”double -bind”. Madame Latifa og Farida oppfattet seg selv som mine vertinner på ASF, og følte seg nok ansvarlige for mitt opphold som utenlandsk studentforsker, selv om de i prinsippet ikke var det. Uansett opplevdes det derfor kanskje som ekstra vanskelig for dem å balansere ønsket om å gi meg en god forskningserfaring, samtidig som å unngå for mye fokus på ASFs ”back – stage”- praksiser. Dette tenkte de nok at både ville verne om ASFs integritet og reflektere positivt tilbake på dem selv som gjestfrie og åpne vertinner for en marokkansk organisasjon. Jeg som forsker anså selvfølgelig ikke disse kvinnene som ansvarlig for mitt feltarbeid, men følte uansett på en stor takknemlighet for det å få tilgang til organisasjonen i utgangspunktet, og overfor alle på ASF som lot meg få snakke med dem og stille dem utallige spørsmål. Likevel ble det vanskelig for meg under selve feltarbeidet å gjengjelde det Madame Latifa og Farida forståelig nok mente at jeg skyldte dem; fullstendig lojalitet og samarbeidsvilje på deres premisser, i og med at de hadde gitt meg muligheten til å utføre forskningen min hos dem. Det at jeg da åpent fremstod som mer interessert i brukernes synspunkt og deres ønsker enn regler, fordi jeg visste at få brukere ville vise meg tillit om jeg ikke valgte denne tilnærmingen, ble da mitt eget umulige oppdrag og ”double – bind” i forbindelse med å samtidig skulle få frem den genuine takknemligheten jeg faktisk følte overfor organisasjonens ansatte på en måte de forstod og satt pris på. Jeg ble nok derfor i perioder snarere en skuffelse for Madame Latifa og Farida fremfor et vellykket besøk, eller en investering i organisasjonens gode navn og rykte.

Når dette er sagt er det også trolig at det finnes flere og dypere årsaker enn ”inntrykksskontroll” som lå til grunn for ASFs ”back – stage” - praksiser , som jeg vil legge tydeligere frem og drøfte nærmere i blant annet kapittel 3, nemlig sammenhengen mellom klasse (hierarki), sivilsamfunn og maktutøvelse. Et poeng jeg finner viktig å understreke er hvordan ASFs ansatte eller brukere for den sakens skyld ikke kunne framstilles som én felles samlet front når det gjaldt synet på tilnærming til meg som forsker, men heller ikke i forhold til sosial bakgrunn, utdanningsnivå eller meninger og holdninger rundt feminisme og samfunnsforhold.

## **Feministisk aktivisme i Marokko.**

### **Sekulære feminister og kvinnelige islamister.**

Professor, sosiolog og etnograf Zakia Salime (2011), legger i boken «Between Feminism and Islam: Human Rights and Sharia Law in Morocco» frem hvordan liberal - eller sekulærfeminismen i

Marokko har sprunget ut av idealer rundt for eksempel kvinnekonvensjonen<sup>11</sup> og FNs definisjon av universelle menneskerettigheter, og tanker om samfunnsutvikling og samfunnsborgerskap som et individuelt fremfor kollektivt og slektskapsbasert privilegium.

Sekulær – eller liberalfeminismen hadde sin fremvekst fra og med 1970 – tallet, også i Marokko, og sprang ut av engasjement i venstreorienterte, (sosialistiske og kommunistiske) politiske partier, studentforeninger og menneskerettighetsgrupper, hvor nøkkelaktørene mye bestod av urbane og høyere utdannede middelklassekvinner (Salime 2011). På 1980 – tallet begynte en konkret kampsak å ta form gjennom krav rundt endringer av *al - Moudawana*. I løpet av tiåret ble flere paraplyorganisasjoner som *L'Association Démocratique des Femmes du Maroc* (ADFM 1985), flere *centres d'écoute* eller mottak så vel som hjelpeorganisasjoner og NGO – er for marokkanske kvinner i vanskelige situasjoner opprettet. I 1992 lanserte den marokkanske feministiske organisasjonen UAF (l'Union de l'Action Féminine) en offisiell underskriftskampanje som hadde et mål på 1 million underskrifter rundt krav om endringer av lovverket til marokkanske myndigheter. Denne kampanjen førte faktisk til at lovverkene i 1993 ble sett over på nytt av daværende Kong Hassan II, men dessverre lite endret (Salime 2011). Kvinnegruppene var dermed langt fra fornøyde i og med at kongen i sin håndtering av saken tydeliggjorde mer enn noensinne at familielovene var et personlig anliggende for ham som statsoverhode, og at kvinners samfunnsborgerskap og rettigheter derfor ikke egentlig inngikk i Marokkos nåtidige og fremtidige utbygging av demokratiet (Salime 2011). Men som allerede nevnt ble familielovverket under Mohamed VI endelig reformert i 2004. De nye familielovene fastslo da kone og mans likestilte ansvar overfor familien, den lovlige alderen for inngåelse av ekteskap ble satt til 18 år for begge kjønn, og muligheten for polygami ble innskrenket. Videre ble ensidig skilsmisse fra mannens side (*repudiation*<sup>12</sup>) gjort ulovlig og begge ektefellers rett til å kreve skilsmisse i retten ble likestilt. I tillegg ble påbudet rundt mannlige verger (*wilaya*) og en kvinnes lovpålagte lydighet av sin mann, avskaffet. (Salime 2011: 115).

Politisk islamisme referer her ikke til voldelige initiativ, men kun til å støtte opp under Islam som statsreligion, sharialovene og Koranen som øverste autoritet for både Konge og befolkning. Den islamistiske kvinnebevegelsen gjorde sitt inntog for alvor i reaksjonene som fulgte kvinnemarsjen som ble arrangert av sekulærfeministiske kvinnegrupper i Rabat i 2000. Aktører og ansatte ved sekulærfeministiske organisasjoner arrangerte en gatedemonstrasjon som et nytt forsøk

---

<sup>11</sup> Allerede nevnt i kapittel 1. CEDAW står for "Convention for the elimination of all forms of discrimination against women". Konvensjonen ble offisielt vedtatt av FNs generalforsamling i 1979.

<sup>12</sup> Også kjent som *talaq* eller "den lille skilsmisse" som innebærer mannens rett til å oppløse en ekteskapskontrakt ved å kun gi uttrykk for dette verbalt. Skilsmissen blir gyldig etter tre menstusjonssykluser, dersom mannen ikke ombestemmer seg, eller kona ikke er gravid.

på et krav om større endringer av de marokkanske samfunnsforholdene og da særlig kvinners sivile rettigheter. Brukere av de mange feministiske initiativene og hjelpeorganisasjonene og NGO – ene startet opp så langt, hadde også blitt oppmuntret til å delta. Men det ble raskt arrangert en slags ”motmarsj” i Casablanca av islamistiske kvinnegrupper som for eksempel *Organisation du Renouveau de la Prise de Conscience de la Féminité (O.r.c.f)* (”Organisasjon for fornyelsen av kvinnelig bevisstgjøring”).

I følge Salime fikk den aktivistiske og liberale feministbevegelsen seg et stort sjokk etter denne marsjen fordi mange av deres egne brukere valgte å marsjere med islamistene i Casablanca. De marokkanske feministiske kvinnegruppene innså da at de selv måtte endre strategi for å nå frem til en større befolkning kvinner. Islamistenes anti – vestlige diskurs, og klart populistiske posisjonering rundt marokkansk autentisitet og ”gode tradisjoner” og ”verdier” hadde nok mye å gjøre med den større andelen marsjerende i Casablanca. Salime rapporterer at islamistene hevdet å være forlengelsen av 1970 – talls feminismen, men uttalte å være lei av å bli sett på som antimoderne av feminister fordi de støttet opp under verdsetting av egen kultur. De kvinnelige islamistene mente på en side at vestliginspirerte feminister ikke hadde innsikt i Islams essens, men på en annen side proklamerte de hva de refererte til som den ”mannlige kapringen av Islam”. De hevdet også at deres saker mye baserte seg på det samme som liberale kvinneforkjempere, men med utgangspunkt i andre formål.

«Vi ønsker suverenitet for landet vårt, vi kjemper for vårt folks verdighet, og vi ønsker et inkluderende styresett som tar hensyn til et større mangfold av stemmer. Vi er ikke blinde etterfølgere av vestlige valg. Vesten har ikke klart å ordne opp i sine egne problemer, så hvordan skal de klare å ordne opp i våre?»  
(Utsagn fra Nadia Yassine i Salime 2011: 82).

Deres innfallsvinkel var derfor koranfremmende, fremfor korankritiske, bygde mer på kollektiv fremfor individbasert retorikk gjennom opphøyelse av *ummaen*<sup>13</sup> og en omfavning av forskjeller fremfor likheter mellom menn og kvinner. Slik Salime beskriver det, bestod deres fiendebildet i langt større grad av vestlige idealer fremfor menn (Salime 2011). Men disse gruppene talte også som sagt åpent om den muslimske kvinnens plikt til å ta tilbake sitt forhold til Islam, og hennes større potensiale til å forkynne Islams budskap og bedrive misjon som kvinne (*dawwa*). I tillegg etterlyste islamistiske kvinnegrupper en likefull frigjøring av den muslimske mannen, for å kunne oppnå frigjøring for kvinnen. Islamistene forfektet dermed en identitetspolitikk basert på en aktiv muslimsk tro, fremfor idealer om vestlig filosofiskfunderte individuelle rettigheter (Salime 2011).

---

<sup>13</sup> Det muslimske globale felleskapet, eller den verdensomspennende muslimske nasjonen.

Salime legger også frem hvordan de mer klassiske feministiske initiativene som ADFM og UAF etterhvert lot seg inspirere av islamistene rundt å se Koranen og religionen i større grad enn tidligere som et verktøy i kjønnskampen, fremfor som et hinder. Få kvinnelige akademikere er anerkjent som koraneksperter, men samfunnsforskere og skribenter som Fatema Mernissi, Zineb Maadi og jusprofessoren Farida Bennani er eksempler på stemmer som har blitt godkjent og tatt i bruk som inspirasjonskilder og talspersoner for begge sider. «En feministisk lesning av Islam, er ikke bare mulig, den er også forsvarlig.» (Bennani i Salime 2011: 92).

### **Nyanser av feminisme innenfor marokkansk sivilsamfunn.**

Disse to marokkanske kvinnebevegelsene og ulike typene feminisme har begge eksistert og vært med på å forme, speile og utvikle hverandre siden 1970 – tallet i Marokko.

Gjennom viktige politiskhistoriske hendelser som underskriftskampanjen i 1992, demonstrasjonene i 2000, og terrorangrepene i Casablanca i 2003<sup>14</sup>, fikk disse bevegelsene anledning til å kommunisere ulike standpunkt og ønsker for Marokkos fremtid.

Ifølge Salime hevder islamistene at likhetsfeministenes diskurs setter likhet mellom mann og kvinne og vestlig individualisme over Gud. De mener slike idealer kun bidrar til å forsterke kjønnsantagonisme og kjønnskrig og fremmedgjør og ekskluderer mannen fra å kunne kjempe kvinnens kamp om flere rettigheter sammen med henne (Salime 2011). Forskjellsfeministens og den indirekte feministens kamp er ifølge henne selv mot staten, lovverket og patriarkatet og ikke mot mannen per se. Det finnes med andre ord nyanser for ulike tilnærminger til feminisme som begrep i Marokko. Det vi kan kalle *selvsikker* eller *avklart likhetsfeminisme*, er hva vi kan si at for eksempel ble uttrykt innenfor sekulærfeministisk gruppering etter terrorangrepene i Casablanca i 2003:

«Feministgrupper pleide å ha problemer med begrepet «feminist. Vi ville unngå det. Personlig, er jeg ikke lenger bekymret for denne debatten. Ja, jeg er feminist. Feminisme er en identitet, et verdenssyn, et prosjekt for sosial endring, og en politisk praksis. Feminisme gjør oss i stand til å definere kvinner som personer med rettigheter; og foreslår et prosjekt om forandring basert på likhet og respekt for kvinners autonomi.

---

<sup>14</sup> 16. mai 2003 gikk det av fem bomber på fem ulike steder i Casablanca sentrum hvorav flere av målene var tilknyttet jødisk kulturarv i Marokko. 57 personer ble drept. Selv om de 12 gjerningsmennenes motivasjoner av myndighetene ble forsøkt forklart med ressurs svak økonomisk bakgrunn og arbeidsledighet, ble terroristenes handlinger likevel knyttet opp mot Osama Bin Ladens nylige proklamerings av Marokko som en frafallen muslimsk nasjon. Etter at parallellen mellom politisk islamisme og terror dermed hadde blitt trukket opp også i Marokko, oppfattet marokkanske islamistiske grupperinger det som nødvendig å holde lav profil for en periode. Kong Mohamed VI bestemte seg for å innføre endringer i *al – moudawana* som en direkte respons til denne hendelsen i forhold til Marokkos internasjonale profil (se Salime 2011).

Feminisme avviser kjønnsdiskriminering og motiverer handlinger for å bekjempe den. På disse premissene er jeg feminist. Bevegelsen vår søker forandring og bærer frem det demokratiske alternativ» (Najat Razi, tidligere president for ADFM i Salime 2011: 120).

Salime belyser også en annen viktig årsak til at både mer konservative og mer liberale kvinnegrupperinger lenge har vegret seg for å kalle seg åpent feminister. Dette er også i Marokko spesifikt tilknyttet USAs krigføring og utenrikspolitikk i Midtøsten etter 11. september. Både islamistiske og liberalfeministiske representanter har offentlig valgt å stille seg bak kritikken mot USA, og har åpent erkjent at de finner det vanskelig å erklære seg som feminister før feministbegrepet blir fullstendig løsrevet fra assosiasjoner til vestlig sekularisme, kolonialisme og kjønnskrig (Salime 2011) Det at lovverket så endelig ble endret, løste heller ikke alle problemer, som allerede påpekt i forrige kapittel. Utdanningsreformer, folkeopplysning og det å endre massenes og både menn og kvinners mentalitet rundt kjønn og like rettigheter står igjen som et enormt og langvarig og forhåpentligvis forenende prosjekt for alle typer feminister og kvinneforkjempere i Marokko, i nåtid og i fremtiden.

### **Personifisert feminisme på ASF.**

Det at staben på ASF som såkalte marokkanske feministiske aktivister til tider viste seg å være en lite forent front vedrørende hvordan å forholde seg til utenforstående forskere, gjaldt nemlig også organisasjonens kampsaker som feminisme og holdninger til ugifte mødres situasjon. For også her varierte de ansattes egne perspektiver. Som vi også vil se i kapittel 3, hadde ASF en pragmatisk tilnærming til feminisme, i den grad at de jobbet *med* og ikke *mot* det ytre systemet av sosiale normer for å hjelpe disse kvinnene, som for eksempel ved å forsøke å hjelpe mødre til å bli gjenforent med sine fedre og mødre, eller faren til barna sine. Samtidig gav de mødrene en opplærings – og arbeidsplass i 3 år som endte med en tildeling av et diplom eller CV som forhåpentligvis ville hjelpe mødrene til å kunne forsørge seg selv og barna deres i fremtiden.

Videre hevdet en sosialarbeider på Hamam å være for selvbestemt abort i alle tilfeller. «Det er like grusomt å sette et barn til verden som en ikke kan forsørge, som å hindre det å bli født i utgangspunktet.» Da jeg litt senere spurte denne sosialarbeideren om hvordan hun trodde det marokkanske skolesystemets unnvikelse av seksualundervisning spilte inn på tilfeller av ugift morskap, sa hun at hun trodde at dette nok hadde mye med saken å gjøre. Likevel tilstod hun at hun selv ikke hadde svart ærlig på spørsmål fra sin egen sønn på 10 år rundt seksualitet. «Han spurte

meg om hvorfor jeg og faren hans sover på et eget rom. Jeg svarte bare at han vil få vite det når han blir voksen. Jeg mener seksualundervisning må være statens og skolens oppgave, ikke foreldrenes.» Sosialarbeider på Ain Sebaa, Yousra som var en tidligere bruker hos ASF, og en ugift og siden fraskilt mor, fortalte meg åpent om sin formidling til mødrene rundt at hun hadde full forståelse for deres seksuelle behov, men at prevensjon var essensielt. Yousra uttrykte videre svært negative meninger rundt menns og kvinners tildelte ulike og urettferdige kjønnsroller i Marokko, og hevdet at hun aldri ville vurdere å gifte seg med en annen marokkansk mann i fremtiden. Likevel fikk jeg se henne varmt uttrykke sin fulle støtte til en av brukerne som snart skulle gifte seg med faren til sønnen sin. Hennes nærmeste kollega, Rachida, og stasjonsansvarlig på Ain Sebaa var kanskje enig med Yousra med hensyn til marokkanske menns altfor mange privilegier, men hun var også en kjønnsforkjemper med helt andre verdier. Som personlig troende muslim, uttrykte Rachida stor tro på Koranen og at det dersom sharia – lovene hadde blitt fullstendig etterfulgt, ikke ville ha eksistert verken sosiale problemer eller kriminalitet i Marokko. Hun var tydelig en representant for forskjells- og indirekte feminisme, og var imot abort og argumenterte teologisk for kvinnelig tilsløring. Hennes motivasjon for å jobbe hos ASF hadde da mest kanskje å gjøre med en muslimsk tro på veldedighet og nestekjærlighet fremfor feministisk aktivisme. Da jeg spurte henne om hvordan hun selv hadde reagert som forelder i en ugift mor – situasjon, slo hun fast at hun ville befalt sønnen om å gifte seg med jenta. Da jeg spurte om hvordan hun ville reagert hvis hennes egen datter hadde blitt gravid utenfor ekteskap, sa hun at hun ikke hadde noen datter, og at dette derfor ble for vanskelig å forestille seg. Rachida tilkalte dermed barnehageassistenten i naborommet som hun visste hadde en datter, og spurte henne istedenfor. Barnehageassistenten som hadde jobbet hos ASF i underkant av 20 år ble klart satt ut av spørsmålet, og det var tydelig at hun synes det var ubehagelig å i det hele tatt tenke på dette. Etter noen sekunder svarte hun at hun i hvert fall ikke ville skjult det for mannen sin, og at de måtte ha kommet frem til en løsning sammen. «Det er nok sikkert at hun ikke kunne ha bodd hjemme under graviditeten. Jeg måtte nok ha sendt henne vekk for å bo hos andre slektninger for en periode,» svarte Rachida, som etter kollegaens ærlige respons, kanskje følte det lettere å svare ærlig selv. Vi ser ut fra disse enkle eksemplene at ASFs ansattes holdninger rundt marokkanske nåtidige samfunnsforhold verken kunne regnes som fullstendig samsvarende individuelt eller kollektivt når det gjaldt organisasjonens representanter for liberalfeministisk aktivisme.

## **Linjen videre.**



Som vi da har sett er ASF en over 30 år gammel organisasjon født under den gryende sekulære og liberale feminismens og den feministiske aktivismens fremvekst i Marokko på 1970 – og 80 – tallet. Jeg har også lagt frem organisasjonens fysiske så vel som usynlige strukturer, ved å beskrive og å problematisere samhandlingen og arbeidsmiljøet mellom brukerne, meg selv og staben på 3 ulike stasjoner. I diskusjonen rundt hvorfor jeg selv mener at jeg kom opp i kommunikasjonsproblemer spesielt på Palmier - stasjonen, finner jeg god nytte av Berremans(1962) bruk av Goffmans ”inntrykkskontroll” som en interessant analytisk innfallsvinkel til at noen av de ansatte på ASF under mitt feltarbeid på én side kanskje så seg selv som behjelpelige vertinner, men på en annen side som beskyttere av ASFs integritet som organisasjon.

ASF kunne da ut fra mitt utenfra - perspektiv godt beskrives som en slags hybrid på flere måter, både når det for eksempel gjaldt NGO – virksomhet og aksept av statlig økonomisk støtte, men også i forhold til balansen mellom en anti – hierarkisk, og demokratisk(feministisk), og en anti – demokratisk og patriarkalsk (anti - feministisk) organisasjonsstruktur. Dette kan vi kanskje se på som en slags hybrid – effekt mellom marokkanske patriarkalske strukturer og feministiske strømninger, som jeg mener ASF som organisasjon er et godt eksempel på og som vi skal se nærmere på i neste kapittel.

ASFs mest proklamerte målsetting til lokalsamfunnet, var heller faktisk ikke ugifte mødres rettigheter, men det å hindre at barn ble forlatt, og derav kampen for båndet mellom mor – og barn og beskyttelsen av (uskyldige) barn. Dette har nok selvsagt også vært en veldig strategisk inntatt profil i en søken etter økonomisk oppslutning fra et bredere spekter av marokkanske samfunnsaktører og støttespillere som for eksempel den nåværende islamistiske regjeringen, gjennom det politiske partiet *Le Parti de la Justice et du développement(PJD)*. Denne forekomne tilpasningen til samfunnet rundt blir selvsagt stående som enkelt å forstå fra et veldedighetsperspektiv, men fortsatt som tankevekkende fra et antropologisk perspektiv. Og som nevnt tidligere, tror jeg at prosessene jeg både var en del av og ble vitne til som forskerperson på ASF, også hadde å gjøre med dypere ting enn ”inntrykkskontroll”. Jeg vil derfor i neste kapittel ta for meg hvordan, klasse, sivilsamfunn og makt henger sammen som kritiske faktorer for både organisasjonen ASFs samhandling med sine brukere, men også som et bilde på hvordan den marokkanske staten selv forholder seg til ugifte mødre som samfunnsborgere.

### 3. Klasse, sivilsamfunn og makt.

*«Vi har delt levebrødet deres mellom dem i dette livet og har hevet noen av dem over andre i ulik grad, slik at noen vil måtte underordne seg andre.» (Koranen 43:32 i Barakat 1993: 96)*

20. Oktober.

Det er var solvarm oktoberettermiddag i Casablanca og slutten på nok en tung arbeidsdag på restaurantlokalet i Palmiers – kvartalet. Jeg følte meg underlig nervøs der jeg gikk blant en gruppe på fem ugifte mødre i retning Derb Ghalef for første gang. Vi skulle besøke ASFs yngste bruker og sønnen som nylig hadde pådratt seg en brannskade etter å ha helt kokende vann over seg hjemme. Jeg følte meg godt ivaretatt av både Khalila og Rafika som hele tiden sendte meg betryggende blikk, mens de samtidig bad meg om å la veska mi henge foran magen, og spurte om jeg hadde husket å la PC – en ligge hjemme i dag. En annen bruker, Habiba, bar den halvsovende og såvidt over 1 år gamle datteren sin i en bæresele på brystet, mens hun ammet og spaserte samtidig. To andre mødre gikk et stykke foran oss, mens de pratet. Rafika strevde med å manøvrere en utslitt sportsvogn som hun stadig måtte rette på hjulene på foran for å få til å gå framover. Siden hennes samboer og medbruker Jenna nylig også hadde pådratt seg kraftige vannforskyldte forbrenninger, i den grad at hun for tiden gikk på krykker, måtte Rafika nå hente Jennas sønn i tillegg til sin egen i barnehagen. Hun bar sin egen sønn på hofta, mens hun samtidig dyttet vogna fremover med den andre armen. Gutten hennes var tung for alderen, men kunne også gå korte distanser selv, dersom moren bare leide ham. Khalila hadde heldigvis på grunn av ryggproblemene som hadde kommet etter fødselen sin klart å få låne en bedre vogn av en annen bruker med høyere sete til sin egen sønn, som ikke kunne gå særlig støtt ennå. Derb Ghalef var ikke lenger enn 10 minutter unna til fots, men slik jeg hadde merket meg flere ganger tidligere under mine mange vandringer rundt om i Casablancas bykjerne, kunne uttrykket eller bybildet raskt skifte fra urbant til semi – ruralt på et øyeblikk. Derb Ghalef kunne vel beskrives som begge deler, det krydde av boder som solgte alt fra grønnsaker, kjøtt og frukt til billige leker og klær, men det var ingen asfalt eller fortau i sikte, kun støvete leirgrunn. Overalt var det menn og kvinner og barn som hastet avsted. Noen stirret på meg, andre ikke. Da vi tok av fra en liten markeds plass og kom inn i en sidegate med boliger, oppdaget jeg den fargerike klesvasken som hang på skrå og på tvers ute til tørk mellom ørsmå åpne vinduer. Uansett hvor og hvordan de hang, ble de som uforanderlige draperier eller veggtepper som gav fargerike blikkfang mot de slitte fasadene. Idet vi ankom Mounas gate, innså jeg at det var mange små rom eller leiligheter i hver bygning, mange av dem med åpne dører inn, hvor det også var mulig å se at rommene der inne til tider ikke var adskilt av annet enn opphengte lakener som kanskje fungerte mer som skjerm Brett fremfor dører mellom naboer. Vi stoppet opp foran en av de åpne dørene som førte opp til en skitten bratt

trapp uten belysning. Khalila bad meg bære sønnen hennes for henne opp, mens hun slo sammen vogna nederst i trappa. Det luktet innestengt. Vi fant Mouna og Jadaras rom i tredje etasje. Jeg fikk så øye på Mouna og den fullstendig forbrente sønnen hennes sittende tett inntil hverandre på en tynn skitten madrass langs veggen. Det var et rystende syn. Mouna pleide til vanlig alltid å ha et uoppdragent og opprørsk glimt i øyet og et par frekke kommentarer på lur, som enten fikk de eldre mødrene til å himle med øynene eller til å le og erte henne. «Elle est méchante!» («Hun er så frekk!») Hun gned seg nå trøtt i øynene og festet et skaut rundt hodet i et forgjeves forsøk på å gjøre seg litt mer presentabel, og selv om hun smilte anerkjennende da hun fikk se meg, var det ingen glede i øynene hennes. Hun virket fullstendig motløs og stirret tomt fremfor seg og sukket sørgmodig, mens alle satte seg rundt i rommet og lot barna krabbe rundt fritt. Etter at samtalen rundt oppdateringer om Mouna og sønnen hennes tilstand etter noen minutter døde ut, ble Mounas humør fort trykkende. Det var ingen møbler i det hele tatt i rommet, men ved døren stod en gasskoker med en kasserolle, og et lite bord bygd av treplanker. Mounas sønn satt helt stille og var tydelig også svært nedtrykt. Han hadde gule bandasjer som var festet foran hele den ene halvdel av ansiktet, og hadde en stor hevelse rundt det ene øyet og mørkerød hud på hele kinnet. Han hadde også bandasjer på brystet. Da Mouna senere forsøkte å rette på bandasje som var i ferd med å løsne i ansiktet, skrek gutten av full hals, og det kom frem at han fortsatt hadde store smerter. Hun skiftet så bleie på ham på samme madrass de begge sov og spiste på, før hun tørket vekk bæsjen som kom utenfor med en våtserviett. Jeg krympet meg av lukten som raskt spredte seg i det lille rommet.

## **Introduksjon.**

For dette kapitlet ønsker jeg å avklare at jeg benytter klasse som en spesifikk hentydning til mine informanternes økonomiske og sosiale bakgrunn ut i fra et ruralt/urbant perspektiv og utdanningsnivå. Men jeg vil også være opptatt av andre former for sosiale forskjeller i Marokko. Klasse som begrep springer hovedsakelig ut av den marxistiske analysen av kapitalismen som et økonomisk system som genererer bestemte relasjoner, og som dermed gir forskjellig utgangspunkt for økonomiske og kulturelt avgrensbare grupper (Giddens 1971). Det er fortsatt mer enn økonomiske skillelinjer som avgjør for eksempel hvordan man blir ansett i byen dersom man er fra landet, men det er likevel viktig å understreke at klasse eller økonomiske ressurser er en tilbakevendende faktor innenfor andre typer skillelinjer i Marokko som familietilhørighet og kjønn. Familie og kjønn kan kanskje henge like mye sammen med kulturelle prosesser, politikk eller religion, men likevel vil økonomi selv her spille en rolle. I forhold til ASFs brukeres handlingsrom som samfunnsborgere, ønsker jeg i dette kapitlet for det første å vise hvordan ugifte mødre i en marokkansk kontekst søker handlingsrom ved å vende seg mot sivilsamfunnet eller NGO – er. Jeg skal antyde at ASF som er en del av det marokkanske sivilsamfunnet, også kan fungere som en slags hybrid mellom en

erstatning for slektskap – og familieband og hjelpeorganisasjon for ugifte mødre, og et uttrykk for det marokkanske klassesamfunnet. For det andre ønsker jeg å vise hvordan organisasjonens strukturer og ansatte kanskje kan sammenlignes med en ”omsluttende” og ”moraliserende” (Dumont 1980) og legitim autoritet (Weber 1978), hvor brukere og ansattes asymmetriske maktposisjoner blir synlige. Jeg vil derfor knytte organisasjonens samhandling med sine brukere opp mot flere aspekter som impliserer sosiale skillelinjer, og maktrelasjoner som en toveiskommunikasjon mellom ansatte og brukere. Denne samhandlingen mener jeg at kan fungere som en parallell eller bilde på ugifte mødres situasjon i det større marokkanske makrosamfunnet. Jeg vil til slutt også trekke på paralleller fra Jeremy Bossevains (1966) observasjoner av ”patronage” eller patron- klient – relasjoner på Sicilia<sup>15</sup>, i tillegg til eksempler på paternalistisk interaksjon på ASF som viktige karakteristikk for marokkansk sosial organisering og dermed ugifte mødres muligheter for handlingsrom rundt sitt samfunnsborgerskap. Det at ASF kan forstås som et kvinnedominert ”faderstyre” på én side, og som en feministisk og demokratisk organisasjon som forsøker å hjelpe ugifte mødre mot et mer fullstendig og aktivt samfunnsborgerskap på den andre siden, blir et viktig moment i dette kapittelet.

### **Sosiale skillelinjer og kapital.**

Marokkos så vel som en rekke andre arabiske lands samfunnsorganisering var i fortiden svært preget av stammetilhørighet og beduinsk eller nomadisk levevis (Lindholm 2002, Barakat 1993). I tillegg blir arabiske land som Marokko, Egypt, Sudan og Jemen fortsatt først og fremst regnet som jordbrukssamfunn. Fremveksten av byer har også vært viktig (Barakat 1993). De tre mest sentrale klasserelaterte skillelinjene eller subkulturene som fortsatt er synlige i Marokko i dag, kan dermed kartlegges som stamme, land og by (tribalitet, ruralitet og urbanitet). Her har bønder over lang tid sett ned på beduiner og anklaget dem for å kun belage seg på invadering og beslaglegging av områder, mat og eiendeler skapt eller eid av andre, mens beduinene og folk fra stammer selv alltid har foraktet bøndene for å underlegge seg sine herskere. Byfolk har ansett både beduiner og bønder som primitive (Barakat 1993). Men etter at flere arabiske land på midten av 1900 – tallet fikk nasjonalstatsstatus, ble disse samfunnene også henholdsvis mer sentralisert og de ulike regionene og landområdene innenfor hvert land fikk en helt ny kommunikasjon og kontakt (Lindholm 2002).

---

<sup>15</sup> ”Patronage” kan defineres som asymmetriske, men resiprositetsbaserte beskyttelsessystemer eller maktrelasjoner, hvorav en patron bruker sin innflytelse og gjennomslagskraft via for eksempel sosiale nettverk, kunnskap eller økonomisk kapital til å hjelpe eller beskytte sin klient.

Beduinsk, rural og urban migrasjon og plasseringen av en sentral og suveren statsmakt over fjerne distrikter medvirket også til denne utviklingen. En slik økonomisk og politisk forandring har også bidratt til en større integrering av arabiske lands økonomi på verdensmarkedet, og dermed også fremveksten av nye former for økonomiske klasser og sosiale strata eller samfunnslag (Lindholm 2002, Barakat 1993). Det vil for eksempel si at man til forskjell fra den enkle økonomiske skillelinjen superrik – og superfattig, i tillegg har fått en middelklasse, også referert til som *la Petite Bourgeoisie* (småborgerskap), og arbeiderklassen som igjen inkluderer flere underkategorier som arbeidere, bønder, soldater, tjenere, arbeidsløse, i tillegg til ”filleproletariatet” som da for eksempel vil si gateselgere, tiggere og utstøtte (Barakat 1993, Lindholm 2002). I 1985 ble arbeid i byen estimert for å være omtrent 14.5 ganger så godt betalt som på landsbygda i arabiske land (Barakat 1993: 49). Et slikt by – land – skille vil ikke kun si oss noe om økonomisk bakgrunn og utdanning, men også for eksempel om kontakt med utlandet, og om andel bevissthet og internalisering av vestlig livsstil og prinsipper som uttrykkes gjennom klesstil, matvaner, språkkunnskaper og kulturell kunnskap, vennekrets og holdninger rundt for eksempel demokrati og likestilling mellom kjønnene. By – land - skillelinjen vil også ha noe å si for hvem som kan lese og skrive darija, og hvem som snakker fransk eller flere språk i Marokko. Slike typer forskjeller kan vi anslå at henger sammen med Pierre Bourdieus klassebegrep som handler om hvordan ulike økonomisk avgrensbare grupper definerer hverandre ut fra tilgang til ulike former for *kapital*: økonomisk kapital (formue, penger), kulturell kapital (kunnskap/interesser, fysisk og språklig ”dannelse” (jfr. *habitus*<sup>16</sup> og eiendeler) og sosial kapital (familie og kontaktnettverk) (Bourdieu 1990). De ugifte mødrene jeg stiftet bekjentskap med i Casablanca, befant seg nettopp i et slikt identitetsspenn mellom by – og land i sin arbeiderklassetilhørighet, og da også mellom urban og rural bakgrunn som var med på å definere og regulere deres tidligere, nåtidige og fremtidige tilgang til sosial og kulturell kapital. I Marokko eksisterer likevel fortsatt tidligere politiske allianser mellom mektige familier som for eksempel fassi – familiene som i dag for det meste har emigrert fra byen Fèz til Casablanca eller utlandet (Telquel 2014).

I tillegg til økonomi, by – og landskillet gjennom kulturell og sosial kapital og familierelasjoner, finnes kjønn som en annen skillelinje som vi ser relaterer seg til både økonomi, slektskap, religion, og politikk i Marokko. For det som også i MØNA påvirker kvinners muligheter for å søke arbeid og ha sin egen inntekt, og muligheten om forfremmelse i yrkeslivet, er hva vi kan

---

<sup>16</sup> Bourdieus *habitus* er snarere en kroppslig enn en bevissthetsmessig tilstand. *Habitus* er klassespesifikk og medlemmer av samme sosiale klasse vil tendere mot å ha samme *habitus* og fremvise systematiske likheter i sine praksiser når det gjelder både kulturelt tillærte tankesett, adferds – og smaks mønstre. *Habitus* er det sosiale livs hukommelse (se også Marcel Mauss’ *hexis*).

referere til som de dikotomiske motsetningene hushold og produksjon, produksjon og reproduksjon (Solheim 2002), også referert til som den mannlige offentlige sfæren og den kvinnelige privatsfæren (Rosaldo & Lamphère 1974). Michelle Rosaldo og hennes medforfattere legger frem kvinners asymmetriske posisjon i forhold til menn som naturalisert i befolkningen gjennom blant annet statsinstitusjoner (se også Delaney & Yanagisako 1995). Kvinners laverestående posisjon er da tatt for gitt, og dermed eksisterende innenfor det vi senere vil introdusere som et "doksisk felt", eller "doxa" (jfr. Bourdieu 1990). Slike biologiske og kulturelt institusjonaliserte prosesser kan også anses for å henge sammen med maktutøvelse og kvinners samfunnsborgerskap i Marokko når det gjelder tilgang til spesifikke former for arbeid og økonomisk kapital.

### **Makt, dominans og omslutning.**

I dette kapittelet vil Max Webers definisjon av maktutøvelse eller dominans benyttes som «en persons eller en gruppe personers evne til å få gjennom sin vilje til tross for motstand fra andre deltagere i handlingen» (Weber 1978: 926). Dette kan sies å være relevant på flere nivåer av ugifte mødres samfunnsborgerskap og handlingsrom i Marokko, både når det gjelder for eksempel statens dominans over sin befolkning, men også slik vi skal se rundt hvordan de ansatte på ASF styrer sine brukere. Men selv om maktrelasjonene er aldri så asymmetriske, vil verken makt eller dominans finne sted foruten subjektets frihet til å gjøre en viss motstand (Hindess 1998). Foucault definerer (mestrings)strategi som midler tatt i bruk for å oppnå et gitt mål (Foucault 1982:793). Dette er noe jeg finner beskrivende for ugifte mødres handlingsrom i Marokko. Både stater, organisasjonsansatte og individer kan dermed sies å utøve makt fra ulike posisjoner, og det finnes et viktig skille mellom suveren og formell makt som for eksempel kan utøves fra makronivået (statsmakt), og generell og uformell makt som kan utøves fra mikronivået (av individer) (Hindess 1998). Jeg har på mikronivået vedrørende skambelagte ugifte mødre, også funnet det Foucault refererer til som subjektivt og internalisert makt som relevant, hvor enkeltindivider kanskje ikke oppfatter sin oppførsel eller holdninger som pålagte, selv om de er det. Ulike former for maktutøvelse er med andre ord ikke nødvendigvis direkte tilknyttet statsinstitusjoners dominerings teknikker, men kan til tider likevel ses på som relaterbare til dem (Fassin 2011). Det jeg videre ser på som forenende for både maktperspektiver og de kommende etnografiske eksemplene er Louis Dumonts omslutningsmodell. Dumont (1980) tok utgangspunkt i det indiske kastesystemet for å bedre forstå menneskelig praksis av hierarki og rang. Han introduserte senere en teori rundt "den omsluttende" og den "omsluttede" eller «the encompassing of the contrary», som han baserte på den monoteistiske skapelsesberetningen om Adam og Eva, hvorav Eva blir skapt ut av Adam og for

Adam. Hennes funksjon består da dypest sett både i å la seg omslutte av Adam, men ved å gjøre det omslutter hun også Adam i hans nedlagte funksjon i forhold til henne. Denne modellen er nyttig for forståelsen av både en religiøst forankret ”forutbestemt komplementaritet” for kjønnene, men faktisk også for en stratifisering mellom ulike sosiale grupper og maktutøvelsen som forekommer mellom både stat og befolkning og enkeltgrupper innenfor en befolkning. Dumonts modell peker innenfor et klasseperspektiv ikke egentlig på individnivået, men snarere på et overindividuell eller kollektivt nivå, hvorav de ”rikere” sosiale gruppene representerer en ”omslutning” av de ”fattigere” sosiale gruppene som representerer de underordnede og de ”omsluttede”. Her blir et logisk paradoks at de overordnede både står i opposisjon til og på nivået ”over” sin motsetning og underordnede (Dumont 1980). Dumonts fremlegging av en hierarkisk omslutning og sosial stratifisering mellom ulike kulturelle og økonomisk avgrensbare grupper innebærer også en moralsk forståelse, og kan forklares som den overordnedes rett eller evne til å påføre sin vilje og sine forestillinger om rett og galt levevis, eller sannhet på den underordnede (se Schanning 1997) og den underordnedes evne til motstå (Hindess 1998, Foucault 1982). Dette forteller oss at det dermed finnes en sammenheng mellom økonomisk klasse/fattigdom, moral og makt som jeg mener også kommer frem i mitt materiale. Ulike former for maktutøvelse kan da sies å naturalisere, rettferdiggjøre og forsvare ulik fordeling av ressurser og rettigheter, så vel som rang(hierarki) og kjønnsroller i en befolkning (Giddens 1971).

Jeg understreker at jeg benytter meg av ordet ”moral” som et emisk og erfaringsnært begrep i den forstand at jeg tar høyde for marokkaneres egne forestillinger om rett og galt levevis (Hylland – Eriksen 2012). I forhold til både makt og maktutøvelse, finner jeg det viktig å si meg enig med Lila Abu – Lughods lånte poeng fra Foucault, når det gjelder å ikke bare studere makt og motstand som et verktøy for å romantisere opprør som utenforliggende selve maktutøvelsen, og å dermed redusere motstand til en ensformig heroisk og positiv handling. De herskende og dominerende klassenes maktutøvelse er med andre ord heller ikke bare negativ, og ofte like ”godt ment” som det motstand kan være. (Abu – Lughod 1990).

### **En juridisk konsultasjon.**

Det var fredag ettermiddag, og jeg satt på kontoret i andre etasje på ASFs hovedstasjon Palmier, og observerte Madame Taras ukentlige juridiske rådgivning av en mor og hennes datter fra El Jadida. Den høye dobbeltdøren i glass som ledet ut til den flislagte kontorterrassen stod som vanlig vid åpen noen meter unna og slapp inn luft og sollys. Gardinene i gullstoff som Khalila nylig hadde gjort ferdig til kontorene her og på Hamam, hadde også blitt hengt opp på hver side av dem på en

gardinstang. Ved siden av meg satt ansvarlig for eksterne saker, Rajah, og oversatte samtalen som foregikk fremfor oss fra darija til fransk. Den unge jenta og hennes mor som Madame Tara satt overfor, var nemlig ikke interne brukere hos ASF, men jenta var likevel gravid. De hadde kommet for å oppsøke hjelp i en særskilt situasjon som gikk ut på at både jenta og barnefarens familie nylig hadde samtykket til et *fateha* -, eller sedvaneekteskap og bistått en uformell bryllupsremoni fordi jenta hadde blitt gravid. Etter at jenta som bare var 16 år var mellom 1 – 2 måneder inn i svangerskapet, hadde bryllupsfesten blitt gjennomført, og moren hadde til og med tatt med seg fremkalte fotografier fra festen innsatt i over et dusin plastlommer som hun viste til Madame Tara som for å understreke historiens troverdighet. Årsaken for at de to kvinnene hadde kommet for å be om hjelp hadde videre først og fremst å gjøre med at barnefar nå noen måneder i ettertid påstod tvil rundt farskap til barnet, og hevdet at han ikke lenger ville ha noe med jenta å gjøre. Dette satt da jenta i fare for å bli en ugift mor likevel, i og med at ekteskapet ikke egentlig var lovlig gyldig. De to kvinnene hevdet at barnefaren kunne være ustabil på grunn av alkoholforbruket sitt. Moren fortalte også om at de ved to anledninger i forkant av bryllupet hadde presentert legeerklæringer vedrørende jentas intakte jomfruhinne fra tiden før hun hadde møtt sønnen deres. Den andre familien var da fortsatt ikke overbevist, i og med at de visste at hennes tapte jomfrudom i utgangspunktet var årsaken til bryllupsfesten, og at attestene familien hennes hadde, kunne være forfalsket eller fra tidligere enn de påstod.

Før Madame Tara la frem hvordan hun mente det var best å fortsette, vendte hun seg mot moren for å klargjøre at dersom bare hun og mannen hennes som foreldre hadde respektert det nye marokkanske lovverket og straffeloven rundt ekteskap av mindreårige under 18 år, ville nok mange av problemene deres vært unngått. Hun nevnte ingenting om den førektekapelige relasjonen til verken moren eller jenta, som fikk meg til å tro at Madame Tara mistenkte at jenta ville blitt giftet bort uansett om hun hadde vært gravid på forhånd eller ikke. Hun var kanskje også under overbevisningen om at moren brukte den påståtte førektekapelige relasjonen som en unnskyldning foran en jurist for å ha latt jenta gifte seg så ung. Dette virket også sannsynlig i og med at moren hadde blitt med for å forsvare datteren sin på dette møtet, noe hun neppe ville gjort dersom graviditeten hadde forekommet før bryllupsfesten slik de fleste av de interne brukerne som nå arbeidet nede på kjøkkenet kunne bekrefte. Madame Tara fortsatte med å forklare at de nå satt igjen med to valg i forhold til straffeforfølgelsen av barnefaren. De kunne først påkalle ham for å tegne gyldige og juridisk formelle ekteskapspapirer som videre ville gi ham forpliktelser overfor både jenta og barnet, eller, dersom han nektet, gi ham valget om å stille i sin egen rettssak hvor han ville bli siktet for sex med mindreårige etter marokkansk straffelov, en dom som kunne bety opp mot 4 år



i fengsel. Madame Tara avsluttet møtet med å forsikre dem om at hun ville sende barnefaren en advarsel innen mandag som ville bekrefte at saken hadde blitt opprettet, som ville forklare at dersom han fortsatte med ansvarsvegringen, ville politiet etter hvert kunne komme å hente ham med makt.

### **ASF som tilflukt for fattigdom og tapt slektskap.**

Gjennom observasjonen av Madame Taras juridiske konsultasjon, fremkommer det at marokkanske kvinner har rettigheter, men best sjanse for handlingsrom til å håndheve dem dersom de kontakter de riktige aktørene. Samtidig ser vi allerede her hvordan ASF kunne oppfattes som det Bossevain (1966) beskriver som en løsning på og resultat av sviktende samfunnsstrukturer, og statsapparat, nemlig individers søken etter beskyttelse, omslutning og ”patronage” gjennom ressurssterke andres innflytelse. En patron – klient - relasjon består av en autoritær og ressurssterk patron(far) i kraft av både økonomisk (penger), sosial(nettnett) og kulturell(kunnskap) kapital, og en ressurs svak klient eller trengende som må forsøke å gjøre opp for sin patrons tjenesteytelser og å vise takknemlighet gjennom å anbefale sin patron videre til andre potensielle klienter(brukere) og dermed øke sin patrons ære og omdømme (Bossevain 1966). Dette mor – datter – paret som ikke så noen annen løsning, valgte derfor å reise til Casablanca for å søke gratis rettshjelp gjennom en lokal organisasjon som lenge hadde vært kjent både nasjonalt og lokalt i Marokko. Mødrene på ASF var nesten alle som sagt av urban arbeiderklassebakgrunn, eller opprinnelig rural eller semi - rural bakgrunn, og flere av dem hadde få år med skolegang, og kunne derfor heller ikke lese eller skrive særlig godt. Analfabetisme har rammet marokkanske urbane kvinner hardest, hvorav 39, 5 % kvinner ble registrert som analfabeter satt opp mot 18, 8 % urbane menn (Chikhaoui 2015: 118). Dette hindrer derfor kvinner i å blant annet kunne sette seg inn i egne rettigheter og dermed også til kreve dem, som også forklarer hvorfor både sivilsamfunn og NGO’ er setter informasjonsspredning og opplæring av unge defavoriserte kvinner innenfor rettssystemet som et av sine viktigste mål (Bordat & Kouzzi 2010, Desrues & Moreno Nieto 2009). Disse mødrene søker da ASFs støtte både som en ekstern talsperson og forsvarer, men også i form av en slags forlengelse eller erstatning for (mannlige) vergers vitnesbyrd (til tross at dette påbudet offisielt ble avskaffet i 2004), i håp om at ASFs støtte vil kunne gi samme effekt rundt at jenta vil bli trodd og ikke dømt for ”umoral” eller ”brudd på beskjedenheden”(se INSAF 2010 ) . Paragraf 156 om godkjenning av seksuelle relasjoner innenfor en stadfestet forlovelsesperiode, ble kanskje plassert der som for å viske ut eller for å legge en demper på paragraf 490 i straffeloven som fortsetter å kriminalisere sex før ekteskapet i Marokko (INSAF 2010: 81). Men problemet er at denne paragrafen igjen krever vitner

dersom anvendt i for eksempel saker vedrørende graviditet før ekteskapet. Lovverket vil da igjen kun beskytte kvinner som har hjelpelige nettverk eller familier som ønsker datteren vel, og forholdene vil nok en gang peke tilbake mot sosial kapital som eneste redning for henne.

Kvinnene jeg møtte på ASF hadde alle måttet konfrontere det faktum at de ikke lenger kunne bo hjemme. Likevel hadde de funnet en midlertidig løsning på den økonomisk så vel som sosiale situasjonen sin. Over flertallet av mødrene jeg møtte på ASF hadde før fødselen søkt tilflukt på fødesentre som *Basma* eller *Congrégations des Soeurs de Charité* som var spesialiserte fødesentre for ugifte gravide, og som hadde en toveisavtale med ASF. Dette vil si at ASF sendte gravide kvinner til fødesentrene før fødsel, og fødesentrene overførte mødre som ønsket å beholde barna sine, og å søke arbeid for å forsørge dem over til ASF igjen. Flere av mødrene hadde også forlatt familiene sine på eget initiativ, kanskje mest fordi de ikke ønsket å vente på dagen de ville bli kastet ut. I 2004 var 55 % av Marokkos befolkning bosatt i og omkring byer (Chikhaoui 2015:118), og som fastboende i en storby som Casablanca, opplevde ugifte mødre også fordelene av et slikt valg. Her kunne de bokstavelig talt forsvinne i mengden, og å dra nytte av både den marokkanske respekten for mødre og den anonyme identiteten som fulgte med å bo i en storby. For min del, følte jeg meg faktisk aldri så trygg eller respektert som fotgjenger som da jeg slo følge med Khalila og de andre mødrene rundt om i Casablancas trafikkerte gater. Andre gående tilfeldige menn eller kvinner kunne også av og til berøre barna deres kjærtegnende og smile anerkjennende til mødrene i forbifarten, noe mødrene så ut til å sette pris på. Av fremmede som ikke visste om mødrenes sivilstatus, nøt mødrene i en urban kontekst da tilsynelatende en underlig frihet rundt å ikke bli kjent igjen, verken som seg selv, eller som medlem av en bestemt familie eller slekt.

Jeg fikk derimot bekreftet fra flere kilder at mødrene ikke ble møtt med samme innstilling fra fremmede som ble informert om de faktiske forholdene, som sosialarbeidere ved graviditetssentre, ansatte ved sykehus eller politifolk. Khalila, som fra uke 35 av sitt svangerskap, hadde oppholdt seg på Basma, fortalte for eksempel at hun ikke hadde likt seg der, fordi hun hadde følt seg dårlig behandlet og overarbeidet. Mens de gravide kvinnene oppholdt seg her, måtte de gjøre manuelt arbeid som vasking og matlaging for å bidra til å betale. «Jeg måtte jobbe og løfte tunge ting helt fram til siste uken før jeg fødte.» En ung legestudent jeg møtte gjennom en venn av mine vertsbrødre, kunne også bekrefte nåtidig nedverdiggende og fordømmende behandling både på sykehus og på slike graviditetssentre av ugifte gravide kvinner. Som turnuslege hadde han påtatt seg å følge flere gravide ugifte kvinner som hadde kommet til sykehuset for å undersøkelser, og som ikke hadde noe sted å gå til slike sentre hvor han selv hadde bevitnet at kvinnene ble stilt unyttige og fornedrende spørsmål før de ble tatt inn, som for eksempel «Hvordan kunne du la dette skje?»,

og «Vet du ikke at dette (å bli gravid) er galt?» Her finner vi kanskje et eksempel på moral som ofte inngår i maktforhold eller i en hegemonisk omslutning av ”den fattigere” som vi også ofte ser at blir overført på forståelser rundt ’den moralsk forfalte’ eller ’’uanstendige’. Khalila fortalte også at politiet hadde dukket opp for å forhøre henne omkring farskapet og ekteskapspapirer på sykehuset da hun ble tatt med av sosialarbeidere fra Basma for å føde. Likevel fortalte verken Khalila eller noen av de andre mødre som hadde blitt fulgt opp av graviditetssentre for ugifte mødre, om å ha måttet tilbringe noe tid i fengsel. Ugifte mødre som kommer i selskap av sosialarbeidere eller representanter for veldedighetsorganisasjoner eller NGO - er blir også sjeldnere straffeforfulgt. Ansatte for NGO -er kan da sies å bli oppfattet som noe mer enn bare beskyttende representanter fra sivilsamfunnet, men snarere som en slags erstatning for slektninger eller familieenheten, som jeg da ønsker å peke på som et slags beskyttelsessystem. Ved å for eksempel tilby et alternativ til religiøse markeringer, feiringer og festlige sammenkomster i sine lokaler som til vanlig ville blitt feiret med familien, ble ASFs stedsfortredende rolle og funksjon som slekt og forsørger markert overfor brukerne. Et annet illustrerende eksempel på dette med ASF som en erstatning for beskyttelse eller familierelasjoner, finner vi i sosialarbeideren på Ain Sebaa sin historie. Yusra fortalte meg om å ha vært en av brukerne til ASF for nesten 20 år siden og at hun under denne perioden hadde mottatt et tilbud om ekteskap fra en fremmed velstående franskmann. Mannen hadde da gått og bedt President Channa om Yusras hånd i ekteskap, som en slags respektfull gest overfor Channa som en slags matriark eller kvinnelig farsfigur, i og med at Yusra på denne tiden ikke lenger hadde kontakt med egen familie eller far. Dette eksempelet snakker selvsagt ikke til nåværende forhold på ASF, men situasjonen taler uansett om omstendighetene organisasjonens kommer fra og har utviklet seg i. Dette antyder også at ASF faktisk kan forstås som både en patron og en omsluttende så vel som ”rettledende” om ikke moraliserende aktør, slik vi så i Madame Taras utspørring av moren til jenta rundt hvorfor hun som forelder hadde brutt loven og giftet bort datteren i en alder av 16 år. ASFs velmenende oppdragerrolle i forhold til brukerne og deres kontaktnettverk, stod det heller aldri noe tvil om under mine observasjoner hos organisasjonen. Men likevel kunne ASFs ulike former for beskyttelse og maktutøvelse til tider også komme i konflikt med brukernes egne interesser og handlingsrom.

### **Chaima. «En katt blant hunder».**

Jeg møtte Chaima for første gang en formiddag i november. Hun var en helt nyankommen bruker på ASF. Jeg oppdaget den dagen at det hadde kommet to helt nyfødte babyer i barnehagen som jeg aldri hadde sett før. En ung jente kom gående inn og åpnet grinden som var installert i

dobbeltdørene til inngangen i barnehagen på hamamstasjonen, og listet seg inn for å amme dem. Hun var bare 18 år og hadde for omtrent én måned siden blitt mor til begge disse babyene som var tvillinger. En liten stund senere fant jeg henne nede i den lille alkoven innenfor glassveggene på takterrassen nedenunder, og vi kom straks i samtale. Det tok ikke lang tid før jeg innså at Chaimas bakgrunn og framtoning skilte seg ut fra hva jeg hadde sett så langt hos de andre brukerne. Hun var tynn og hengslete, og gikk i joggebukser og t – skjorte under den hvite arbeidsfrakken hun hadde blitt tildelt som uniform. Hun gikk heller verken med hijab eller det tilhørende hvite skautet til frakken, men hadde en lyseblå vinterlue, hvorav det korte strittende svarte håret stakk ut under. Under luen hadde hun nemlig en punkerfrisyre, og det kom også frem at Chaima hadde flere tatoveringer på kroppen. Chaima snakket både darija og fransk, men insisterte på å snakke engelsk med meg fordi hun likte det best, noe som kom som en stor overraskelse på meg. Hun kunne til og med et par svenske fraser, hun hadde lært på besøk hos tanten sin, som hadde emigrert til Sverige for en tid tilbake. Hun åpnet seg mer og mer i møtene våre fremover rundt hvor dypt ulykkelig hun var over situasjonen sin.

«Jeg elsker tvillingene mine, men det er så mye mer jeg ønsker å oppleve. Noen ganger lurar jeg på om alt bare har vært et mareritt, men så innser jeg at dette faktisk er livet mitt nå. Jeg vil så gjerne våkne opp, og få det gamle livet mitt tilbake. Skolen, venner og å bare kunne se på TV hjemme og slappe av. Nå bor jeg alene på et lite rom i Derb Ghalef, jeg må ta meg av to barn og jobbe. Før pleide jeg å gå på hamam til 100 DH, nå jobber jeg på et hamam selv som koster mindre enn det.»

Chaima hadde flyttet til Casablanca med moren sin for flere år tilbake da foreldrene skilte seg på grunn av farens utroskap. De hadde derfor også flyttet fra Rabat til Casablanca. Hun hadde så hatt sex for første gang på en musikkfestival for et år siden og barnefaren hadde avvist henne da hun ringte ham for å fortelle det. Moren hadde vært med henne til legen da hun fikk vite hun var gravid.

«Hvis hun ikke hadde vært med meg og støttet meg den dagen, vet jeg ikke om jeg hadde fortalt henne det og jeg hadde nok kommet til å gjøre noe farlig. Enten abort, eller til og med selvmord. Jeg er så heldig som har en så sterk og vakker mamma!»

Likevel jobbet moren veldig mye og hadde liten tid og ekstra økonomiske ressurser til å ta seg av både datteren og de to barnebarna alene. Chaima hadde derfor også tilbragt de siste ukene av svangerskapet sitt på Basma hvor hun også hadde mistrivdes, for så å bli overført til ASF etter fødselen, men innså etter en kort periode hvor dårlig hun følte at hun passet inn her også.

«Jeg føler meg så rar. Det er så rart å være her. Jeg er som en katt blant hunder. Ingen liker meg her, og jeg liker ikke dem heller. Når tvillingene mine er syke eller jeg er syk, blir jeg fortalt at hvis jeg ikke kommer for å jobbe blir jeg trukket i lønn. Jeg kjenner en amerikansk jente i samme situasjon som meg, men der har de

ordninger som gjør at hun likevel kan gå på skolen. Jeg har ikke fått fullført videregående (*le BAC*), men håper å kunne gjøre det som privatist senere (*le BAC libre*). Jeg vil så gjerne finne en ordentlig jobb et annet sted som for eksempel på et telefonsenter for kundeservice (*centre d'appel*)».

Noen uker senere møtte jeg Chaima for siste gang ute på en av Casablancas hippere kaféer i kolonialistisk stilpreg. Det var en kveld i desember og Chaima kjente store deler av klientellet. Hun fortalte å ha blitt bedt om å si opp kontrakten hos ASF, og hadde derfor sluttet. «De sa de hadde hørt at jeg flørtet mye med menn og oppgav det som den offisielle grunnen.» Chaima fnyste av påstanden som hun visste bare var sladder fra de andre brukerne. Hun så det hele som en unnskyldning for å vise henne døren, siden ingen av påstandene kunne bevises.

«Det er fordi jeg er bedre enn dem. Og de vet det. Det er sånn det er i Marokko, Julie. Hvis noen vet du er bedre enn dem, kommer de til å hate deg for det.»

Det kom så frem at Chaima hadde flyttet hjem til moren igjen, og at de hadde overlatt tvillingene hennes til en eldre kvinne i nærheten som de betalte for å ta seg av dem. Chaima hadde ikke vært hos dem på en stund, og sa hun ikke visste hvor lenge denne ordningen ville vare. Men hun hadde det klart bedre enn på lenge og virket underlig lettet. Hun presenterte meg også for den nye kjæresten hennes, som viste seg å være en marokkansk gutt hun hadde vært nære venner med siden barndommen og som hun stolte på. Han visste ifølge Chaima også om tvillingene. Da vi sa farvel, ruslet de to hånd i hånd bortover gaten, under gatelysene i Casablancas sentrum, før de forsvant i mørket. Det kunne nesten virke som Chaima hadde fått sitt gamle liv tilbake akkurat slik hun hadde ønsket det.

### **Klasse som identitet og motstand.**

Chaimas historie blir viktig på flere måter. For det første tilfører hennes eksempel et tydelig kulturelt unntak som likevel bekrefter ”regelen” rundt at ugift morskap i Marokko ofte er klasserelatert. For selv om Chaima i utgangspunktet kom fra en tryggere økonomisk bakgrunn, hadde en god andel kulturell kapital (språkkunnskaper og skolegang) og sosial kapital(moren) og fremtidsutsikter, ble Chaimas handlingsrom som resultat av graviditeten først likestilt med analfabeter med ufullført grunnskoleutdanning, og som aldri hadde vært ute av Marokko. De måtte alle som én søke inn i sivilsamfunnet. Historien hennes forteller oss også om Chaimas mors tapte klasseposisjon - (kjønns)kamp som eneforelder i forsøket på å forsørge datteren (og de to barnebarna) alene. Dette taler igjen om mangelen på velferd for både mor og datter og Chaimas tvillinger og bedre tilretteleggelse for kvinners sosiale samfunnsborgerskap og utdanning for kvinner med barn i Marokko (Chikhaoui 2015). Vi ser også hvordan en mangel på økonomiske

ressurser og nok støtte i familierelasjoner førte til en unngåelig tilflukt inn i sivilsamfunnet og parallellen til behovet for patron – klient – forhold i den marokkanske samfunnsorganiseringen. Chaima opplevde en frustrasjon rundt å måtte bli omsluttet, og rundt å bli plassert i samme kategori som de andre og fattigere brukerne her i forhold til spriket i økonomisk klasse. Hun fant det også irriterende å bli kollega med kvinner som ifølge henne befant seg under hennes eget nivå ”kulturell kapital”, og var ”uvitende” barn som fortsatt bare var redde for å gjøre noe galt og som aldri lærte av sine dårlige erfaringer med gutter. Da hun selv ble satt i samme bås som de andre brukerne av ASFs stab og ble vist døren, hevdet hun å tolke denne behandlingen som et tegn på et mindreverdighetskompleks hos de ansatte overfor henne selv, fremfor å se det som å bli sidestilt med de andre brukerne og deres lavere sosiale status. Chaimas historie blir da et godt eksempel på hvordan klasses tilhørighet og hennes identitetspreferanse som ung marokkaner, kunne bli et eksempel på mulig motstand overfor autoritetsfigurer på ASF, så vel som overfor hennes medbrukere ved organisasjonen som hun selv mente at ikke hadde levd og som ikke hadde egne meninger eller vilje. Chaima så til slutt ASF mer som en hindring og et felleskap som bidro til å opprettholde usunne makt – og kjønnsrelasjoner, fremfor en mulighet eller en velmenende hjelpende hånd for ugifte mødre. Chaima ønsket kanskje heller ingen omslutning av ASF, fordi hun allerede hadde moren sin og et tidligere kontaktnettverk hun savnet. Derfor demonstrerte hun mye negativitet og motstand nesten med vilje, kanskje i et håp om å nettopp bli utvist, slik at hun kunne gjøre det hun selv ville; bo hjemme, søke bedre betalte jobber og ha barnevakt til tvillingene.

### **Patron – klient - relasjoner og veldedighet.**

Et annet viktig poeng å trekke frem her, er de de ansattes egne perspektiver rundt organisasjonens funksjon og intensjon i det marokkanske samfunnet. I telefonsamtalen med Madame Latifa og ASFs daglige leder allerede nevnt i kapittel 2, noterte jeg meg et viktig utsagn rundt nettopp dette.

«...flertallet marokkanere tror fortsatt at alle ugifte mødre enten er tyver eller prostituerte. Vi kan derfor ikke anbefale dem videre eller gi dem en CV etter programmets slutt her, dersom vi vet at de fortsatt stjeler eller prostituerer seg. I tillegg ville det ha skadet organisasjonens rykte.»

Det må først understrekes hvordan patron – klient – relasjoner tradisjonelt tilknyttet mafiamiljøer på Sicilia og Middelhavsregionen, ikke har noe som helst å gjøre med ASFs samhandling med sine brukere som faktisk er en veldedighetsorganisasjon, hovedsakelig motivert av nettopp det å kunne

hjelpe ressursssvake kvinner med lite å gi tilbake<sup>17</sup> (se Clark 2004). Det er da mer enn trolig at ubetinget barmhjertighet for ASFs ansatte var den mest bevisste motivasjonen for deres engasjement. Videre kommer det likevel frem hvordan ASF ikke bare fungerte som en forlengelse for slektskap, men også som beskyttere eller mellommenn for mødrene innenfor overhengende maktstrukturer og det marokkanske makrosamfunnet. ASFs krav om resiprositet og moral fra brukerne må dermed kanskje forstås på bakgrunn av dette. Det blir også viktig å forsøke å skille mellom klassebasert dominans og påført moral, og en organisasjons ansattes velmenende autoritet rundt målsettinger og reglement, selv om vi her skal se at dette ikke alltid er like enkelt. De ansattes gode intensjoner var her for eksempel rettet mot det å lære opp unge kvinner til å være ansvarlige og gode mødre, i tillegg til å sikre organisasjonens videre legitimitet i det marokkanske samfunnet for å kunne fortsette å hjelpe flere. Som nevnt tidligere, er det viktig å analysere dominans og maktutøvelse fra overordnet hold som noe annet og mer enn kun en undertrykkende og nedbrytende prosess, men kanskje like mye som en intensjonelt oppbyggende og positiv handling på vegne av den underordnede (se Abu – Lughod 1990). Madame Latifas utsagn gir oss kanskje en dypere og mer nyansert innsikt i hvorfor de ansatte opplevde det som positivt og ikke minst fornuftig å kreve en viss gjengjeldelse fra mødrene for sin assistanse gjennom for eksempel tillit og lojalitet, hardt arbeid og respekt for organisasjonens uformelle så vel som formelle regelverk. Men den taler like fullt om at det marokkanske synet på ugifte mødre også lå latent i ASFs egen organisasjonsstruktur. En annen sosialarbeider bekreftet Madame Latifas utsagn rundt at dersom en bruker sjeldent kom på jobb, prostituerte seg, var omsorgssviktende overfor barnet sitt, eller stod i fare for å bli gravid for andre gang, ble de ansatte pålagt å advare henne, og å si opp samarbeidet med henne dersom ting ikke bedret seg. Brukernes frykt for å bli uskyldig anklaget eller baktalt til ledelsen av de andre brukerne, ble da et potensielt reelt problem for flere av mødrene, og det var flere brukere enn Chaima som hevdet å ikke egentlig stole fullstendig på noen av de andre brukerne eller ansatte ved organisasjonen.

Dette med at en patron forventer å få noe tilbake fra sin klienter for sine ytelser, skal vi se at både samstemmer og ikke samstemmer med ASFs samhandling med sine brukere. For på én side har vi allerede sett at ASF er en demokratisorientert og feministisk veldedighetsorganisasjon bygd på tanker rundt ubetinget barmhjertighet, som også var assosiert med den ”marokkanske Mor Theresa”, eller Aïcha Ech – Channa. Men på den annen side *ble* krav og forventninger om visse former for resiprositet likevel formidlet fra ansatt til bruker. For i praksis eksisterte det et sosialt hierarki på ASF, og det var optrukne skillelinjer mellom både brukere og de ansatte. Dette er for

---

<sup>17</sup> En av Islams fem søyler består av *zakat*, ”almisser” eller veldedighet, og fremhever dette som blant en muslims fremste obligatoriske religiøse plikter.

eksempel kanskje hvorfor noen av mødrene eksplisitt fikk beskjed om å ikke snakke for mye med studentforskere dersom ansatte for eksempel mistenkte negative perspektiver eller illojalitet hos brukeren, slik vi så i kapittel 2, da Khalila ble minnet om å ikke sette organisasjonen i dårlig lys overfor meg av sine overordnede på ASF. Her ser vi parallellen til en viktig del av en klients funksjon for en patron gjennom uttrykt takknemlighet, men også det å videreføre og videreformidle patronens kapasitet, gjennomslagskraft og pålitelighet til omgivelsene. Dette er både for å styrke patronens rykte og omtale(ære), men også for å bidra til å sikre hans videre levebrød og profitt (Bossevain 1966). Her kan vi igjen finne Louis Dumonts omslutningsmodell som treffende, rundt at hierarki, makt og omslutning av ”den motsatte” alltid er gjensidig, og at den overordnedes eksistensielle funksjon er helt meningsløs uten den underordnede og vice versa (Dumont 1980). Brukeren hadde da også et ansvar for å forsvare og å stille seg bak sine redningskvinner på ASF.

Det er viktig å understreke at samtlige ansatte ved ASF ville fornektet noen som helst likhetstrekk med et patron – klient – system på ASF, og det bør også sies at forventninger rundt samarbeidsvilje, lojalitet og takknemlighet fra brukerne både var fornuftig og forståelig fra organisasjonens ansattes perspektiv. Jeg har likevel funnet det interessant å peke på visse aspekter som likhetstrekk med patron – klient – relasjoner i ASFs samhandling med sine brukere, nettopp fordi dette viser at slike former for sosial organisering fortsatt ligger latent i selv feministiske organisasjoner i Marokko, og dermed garantert i de større samfunnsstrukturene i Middelhavsregionen og i Midtøsten (se Bossevain 1962, Clark 2004).

### **Paternalisme, makt og motstand på ASF.**

Et siste begrep jeg ønsker å introdusere i dette kapittelet er ordet paternalisme som i likhet med ”patriarki”, ”patronage” eller ”patron” også er knyttet opp mot ordet ”pater” eller ”far.” Det kan kanskje forstås som ironisk at disse oppnevnte begrepene og fenomenene alle på sett og vis kan assosieres med et patriarki eller ”faderstyre” når ASF faktisk kun ble drevet av kvinner. Men det er kanskje også nettopp dette som påpeker hvor essensielle slike prosesser fortsatt er på ulike samfunnsnivå i Marokko i dag. Paternalisme er en persons makt over en annen person som ikke kan forvalte seg selv, og kan også eksplisitt knyttes opp mot sosial stratifisering og klasse, i og med at begrepet også referer til forhold mellom den styrende og den styrte, arbeidsgiveren og arbeidstakeren, som innebærer en nærmest faderlig omsorg og kontroll fra den styrende og dermed en uselvstendig status for den styrte (Gordon 1992).

Linda Gordon (1992) beskriver hvordan katolske innvandrerkvinner på både 1800 – og 1900 – tallet i Boston i USA, lærte å benytte seg av aktivistiske organisasjoner som i første omgang



søkte å beskytte barn fra omsorgssvikt og vold i hjemmet. I Gordons analyser av barnevernssaker opp mot 1960 – tallet kom det frem at urbane brukere også søkte hjelp hos slike organisasjoner grunnet manglende felleskap og støtteapparat ellers. Og selv om denne type aktivisme bidro til å fremme en ny og ”mykere” form for barneoppdragelse og lavere terskel for å søke hjelp i forhold til misbruk og vold, skapte den også større bevissthet rundt dårlig morskap, og dårlige familier som også ble produsert av en forståelse av organisasjonens ansatte som ”den hjelpende og velutdannede eliten” i forhold til de ”defavoriserte” og ”uvitende” arbeiderklassene og underproletariatet.

Organisasjonenes tendens til å oftere ta kvinnens ord på alvor og til å beskyldde mannen, gjorde også at en slags toveisbasert manipulering forekom mellom brukerne og organisasjonenes ansatte. Dette gikk ut på at de trengende kvinnene og mødrene raskt lærte seg å benytte seg av det nye feministiske språket rundt mannlig dominans i situasjoner de ønsket å løsrive seg fra dem, mens de spilte på tradisjonell idealisering av kjernefamilien og patriarkalske slektskapsdiskurser som samfunnets prepolitiske grunnpilar dersom de ønsket mer forsørgelse eller økonomisk støtte fra mennene sine (Gordon 1992). Konkrete eksempler på paternalisme forekom også hos ASF.

Khalilas arbeidsløse kjæreste Idriss hadde flere ganger kommet innom arbeidsplassen hennes på ASF i Casablanca for å sjekke ut kvaliteten på organisasjonens tilbud, og da spesielt med tanke på barnehagen i kjelleren. Han hadde ved én anledning kommet fordi sønnen deres hadde fått en skramme i ansiktet som ingen av kvinnene som jobbet i barnehagen hadde kunnet forklare. Idriss hadde så gått opp til kontorene på Palmier for å snakke med Farida om saken, hvor han hadde blitt minnet om hvor lite han selv bidro med for sønnen sin, og at han kunne flytte ham til en bedre barnehage, om han hadde mulighet til det. En av tingene jeg under mitt feltarbeid på ASF opplevde at brukerne kunne være misfornøyde med, var at sosialarbeidernes oppsøking av familie og barnefar ikke hadde blitt slik de håpte. Khalila som støtt beklaget seg over ”problemene” på ASF, uttalte:

«Jeg hadde hørt om ASF før, og da jeg ble tatt opp til programmet her, var jeg overlykkelig og tenkte ASF var som et paradis. Jeg trodde alt ville ordne seg og at de ville hjelpe meg med alt. Nå angrer jeg nesten på at jeg ikke søkte jobb et annet sted. Alt de gjorde var å oppsøke Idriss og familien hans én gang, og alt annet har jeg måttet gjøre selv.»

Khalila ønsket som vi vil se nærmere på i neste kapittel, nemlig å ville gifte seg med Idriss. En stasjonsansvarlig fortalte fra sin side at ASF ønsket å oppmuntre mødrene til å forsøke å stå på egne bein økonomisk i hvert fall inntil videre fremfor å gifte seg med barnefar. I tillegg kunne noen sammenkomstene som ble arrangert av ASF også helt klart tilknyttet feministiske og anti - patriarkalske diskurser, som for eksempel interne temaseminarer hvorav mødrene ble undervist om

alt fra prevensjon til homofili og rådet til å ikke la ord som *haram(ulovlig)* og *h'chouma(dårlig/skammelig)* skremme dem i forhold til egen seksualitet og nåtidige og fremtidige utenomekteskapelig forhold til menn. I slike sammenhenger ble ASFs offisielle agenda og målsetting om å være det liberalfeministiske og demokratiske alternativ til patriarkalske og udemokratiske samfunnskrefter tydelig formidlet. Men til tross for dette, erfarte jeg også under mitt feltarbeid hos ASF at organisasjonen ivrig bistod mødrenes ekteskapsinngåelse dersom for eksempel barnefar og foreldre samarbeidet, noe som da ikke gjaldt Khalilas tilfelle. Igjen ser vi her en slags hybrideffekt eller dobbeltkommunikasjon fra ASFs side rundt det å være en pådriver for kvinners individuelle rettigheter og autonomi, men samtidig formet av patriarkalske makts – og kjønnsdiskurser. Vi kan da kanskje forstå hvorfor Khalila og andre brukere selv så seg nødt til å skifte mellom et slektskapsdiskursivt og liberalt feministisk språk i sin strategi rundt å søke inn i sivilsamfunnet i håp om å bedre sin situasjon ut fra egne og ikke bare ASFs premisser. For som Khalilas arbeidsgivere og etablert aktør innenfor marokkansk sivilsamfunn, kunne nemlig de ansatte på ASF føle seg selvsikre rundt å avgjøre hva som var best i hvert enkelt tilfelle. Som for eksempel i forhold til Khalilas behov rundt relasjonen med Idriss, som de ansatte kanskje så på som en mindre klok vei å gå, og derfor heller ikke søkte å imøtekomme. Men bak ASFs legitimerede autoritet til å styre brukernes valg, i kraft av både intensjonen om veldedighet og en klassebetinget maktposisjon, lå brukernes potensiale og mulighet til å utøve motstand. Dette har vi allerede sett et lignende eksempel på hos Chaima, som ikke ønsket ASFs omslutning i det hele tatt, men også i Khalilas og de andre brukernes tilfeller finnes det eksempler på motstand som det å ikke komme på jobb, stjele, skjule informasjon for andre brukere eller ansatte, fortelle negative ting om organisasjonen, eller å oppsøke utenforstående selskap som studentforskere da de visste de ansatte ikke ville like det. Dette forteller oss da om hvordan makt kan tas i bruk av den omsluttede, klienten eller den styrte part innenfor en asymmetriske maktrelasjon, som i seg selv igjen peker mot en mer optimistisk og nyansert analyse av makt, i og med at mulighet for motstand alltid forutsetter et individs sanne frihet (Foucault 1982).

## **Konklusjon.**

Det vi har sett i dette kapittelet er for det første at ugifte mødres handlingsrom som samfunnsborgere, sjeldent blir utøvd gjennom direkte eller personlig anvendelse av lovverk eller krav om rettigheter, i og med at ugifte mødre av rural eller urban arbeiderklassetilhørighet ikke alltid engang er informert om sine rettigheter, men også fordi kvinners rettigheter fortsatt hovedsakelig formidles gjennom menns representasjon av kvinner i Marokko (Salime 2011, Joseph

2000, Delaney 1995). Ugifte mødre ble ofte vendt ryggen til av sine egne familiemedlemmer, og kastet ut, uten penger, bosted, eller jobb. Det handlingsrommet ugifte mødre som enten bodde eller ankom Casablanca likevel så ut til å kunne benytte seg av, var da å søke inn i sivilsamfunnet for å få hjelp av hjelpeorganisasjoner som ASF og spesialiserte sentre for gravide utenfor ekteskapet som *Congrégations des Soeurs de Charité* eller *Basma*. ASF var uten tvil en essensiell støttespiller for disse kvinnene i en svært sårbar periode, hvor brukerne fikk tilbud om barnehageplass til barnet sitt i nærheten av sin arbeidsplass, lønn og emosjonell støtte. De fikk også tilgang på sosialarbeidere som talspersoner rundt gjenforening med egen familie eller anerkjennelse av farskap. Organisasjonen ble også for flere av mødrene en ny og midlertidig familie med de andre brukerne som erstatning for søsken og søstre, og de ansatte kanskje mer som foreldre. ASF så dermed til å innta en slags slektskapsfunksjon som til forskjell fra det anti – demokratiske patriarkatet, var ment å være demokratisk og feministisk.

Men bakenfor organisasjonsstrukturene og mikrosamfunnet ASF lå den store marokkanske makromodellen som en ofte underbevisst og samtidig unngåelig referanse. Til tross for all hjelp og støtte ASF som handlingsrom tilbød, oppstod det da likevel begrensninger for mødrenes handlingsrom gjennom deres samhandling med ASF, og avgjørelsen om å slutte seg til ASF ble av flere brukere etterhvert oppfattet som et tveegget sverd. Interaksjonen mellom brukere og ansatte var nemlig klasse - og maktbetinget i den forstand at en høyere utdannet eller mer velstående gruppe kvinner var talspersoner for mindre privilegerte og vanskeligstilte kvinner, ofte preget av det vi med klassisk antropologisk begrepsbruk kan kalle patron – klient – relasjoner og en viss paternalisme. ASF kunne ironisk nok, på tross av all sin kvinnelige arbeidskraft på enkelte vis oppfattes som et feminint patriarkat med *hajja* Channa som en slags øverste kvinnelig patron.

Louis Dumonts modell kalt «the encompassing of the contrary» kan som vist tidligere relateres til klassepreget samhandling i forbindelse med den ”overordnedes”, eller ”seniors” plikt og rett til å moralisere og å utøve makt over sin motsetning, og den ”underordnedes” og ”juniors” rett til å kreve forsørgelse, men også evne til å utøve motstand (se Weber, Hindess). Dette kan etter min mening også være en aktuell modell for det som foregikk på ASF i forhold til organisasjonens moralske funksjon rundt å belære sine brukere om ansvarlighet, og det å være presentable, rundt å unngå prostitusjon, løgn, tyveri, og brudd på organisasjonens reglement. Ulydighet kunne dessuten bli økonomisk sanksjonert, og ved gjentatte brudd på reglement var det også kjent at brukere kunne utestenges fra organisasjonen, slik vi så i Chaimas tilfelle. En implikasjon om ugifte mødre som uverdige og derav ufullstendige samfunnsborgere, lå dermed uansett hvor ufrivillig, latent i ASFs egen håndtering av mødrene. Det blir når dette er sagt, viktig å få frem at dominans og noens

etablerte rett til å styre andre ikke alltid trenger å være assosiert med noe negativt, men at det faktisk kan være en positiv og oppbyggende drivkraft, for eksempel i form av at dette var unge kvinner som søkte og trengte råd og hjelp rundt morskap og levekår. Underordnedes motstand, trenger heller ikke å alltid forbindes med noe utelukkende positivt og heroisk i alle tilfeller (se Abu – Lughod 1990). ASF var heller ingen pålagt løsning for mødrene. Det vil derfor være viktig å peke på at mye av interaksjonen som forekom mellom mødrene og de ansatte, ikke nødvendigvis handlet om makt. Mødrene hadde dessuten også handlingsrom rundt å benytte seg av nettopp den posisjonen de befant seg i, og rettighetene de kunne kreve som potensielt omsluttede sosiale personer eller samfunnsborgere, og søkte på sett vis frivillig denne statusen ved å skrive kontrakt med ASF.

Det at brukerne likevel ikke alltid ble hørt på sine premisser, har jeg forsøkt å vise at kan ha å gjøre med paternalistiske mekanismer og nettopp klassebetingede maktrelasjoner. Hvordan marokkanere tenker klasserelasjoner kan nok også ha å gjøre med at den marokkanske samfunnsmodellen på ulike nivåer, forfekter en slags guddommelig orden rundt at noen personer har blitt utvalgt til å ha mer penger, makt og innflytelse enn andre nettopp for at noen skal kunne råde over andre, og derfor også ha et større ansvar for å bestemme hva som er best for dem, slik som Dumont også viser til, og som også sitert i Koranen:

«Vi har delt levebrødet deres mellom dem i dette livet og har hevet noen av dem over andre, i ulik grad slik at noen vil kunne ta andre som undersåtter.» (Koranen 43:32 i Barakat 1993: 96).

Noens rett til å råde over andre er heller ikke bare forankret i det økonomiske, sosiale og klasserelaterte skillelinjer, men det er også forbundet med kulturelle så vel som religiøse fortolkninger av moral, som her vil si tanker om rett og galt levevis og en kunnskapsproduksjon av sannhet hos den herskende eliten, påført massene (Schaaning 1997). Derfor ble brukerne kanskje ikke egentlig oppmuntret av ASF til å gjøre opprør mot de undertrykkende eller omsluttede makrosamfunnsstrukturene, men heller til å innrette seg etter dem som veloppdragne og lydige borgere og ”annerledes” ugifte mødre, i et irrasjonelt håp om å engang kunne overbevise makthaverne på ulike nivå om at hele gruppen dermed hadde gjort seg fortjent til retten på et fullstendig samfunnsborgerskap. Vi kan derfor kanskje konkludere med at til tross for ASFs og andre aktører innenfor det marokkanske sivilsamfunnets gode intensjoner og barmhjertige omslutning av sine brukere, må vi uansett ta høyde for at også disse initiativene formes av og tar del i et større maktrelasjonelt landskap. De ugifte mødrene befinner seg innenfor et nett av maktrelasjoner, hvor suverene autoritet, diskursive koblinger mellom stat (lovlige institusjoner), sivilsamfunn og egen familie, alle per definisjon er skreddersydd til å vedlikeholde ulikhet og

forskjellsbehandling med hensyn til både klasse, alder og kjønn. Dette føres oss over på en ny faktor og side av den marokkanske samfunnsmodellen, som jeg mener at vi fortsatt ikke grundig nok har belyst, nemlig forestillinger rundt kjønn, slektskap og seksualitet i Marokko og MØNA.

## 4. Kjønn, seksualitet og slektskap i Marokko.

*«En kvinne uten beskjedenhet, er som en matrett uten salt.»*

*- marokkansk ordtak.*

23. januar.

Det var under nok et besøk i Derb Ghalef, at Rafika kom på at hun hadde filmet noe på jobb på Hamam den dagen, og viste videoen lattermildt frem. På filmen fikk vi til vår overraskelse se hvordan hennes nåværende gruppe kollegaer hadde spilt rollespill den dagen. På filmen så vi to unge mødre fra ASF som jeg hadde møtt mange ganger. En ellers sjenert og litt fnisende bruker, var til min overraskelse den som frivillig hadde kledd seg ut som en gutt eller ”ungdomsman” sittende i svarte klær, skinnjakke og lue med sminket skjegg og bart på et kafébord ute på bakterrassen på ASFs hamamstasjon sammen med en annen bruker og ”motspiller”. Dialogen mellom dem var naturligvis på darija, og de to holdt hender, mens ”gutten” snakket til ”jenta” som om han intimt forsøkte å forklare noe til henne som han ikke ville at noen andre skulle høre. En annen bruker som spilte parets servitør, anstrengte seg knisende for å holde seg i rolle mens scenen utfoldet seg foran henne. Hun fikk satt to glass jus på bordet til det forelskede paret før hun trakk seg tilbake. Kameraet ristet mye, fordi Rafika selv fniste mens hun filmet, og idet en tredje bruker dukket opp i svart *djzebellah*<sup>18</sup> og lilla hijab forkledd som en ildsint eldre kvinne som kom for å skille disse to. Hun endte til slutt opp med å aggressivt presse ”gutten” opp mot en murvegg med armen over halsen hans, og det virket som om Rafika nesten kom til å miste mobilen i bakken. Mens den tredje brukeren hylte rasende anklagelser, ble kameraets fokus stadig mer flakkende fordi Rafika lo så mye. Det flakkende kameraet avslørte de andre mødrene som hele tiden hadde stått rundt som tilskuere synlige, og som gapskrattet slik jeg aldri hadde sett dem gjøre før. Utskjellingsscenen fortsatte en stund til, før Rafika endte opptaket. I rommet i Derb Ghalef, lo de andre mødre som ikke hadde fått med seg dette live, og Khalila forklarte meg nå det som hadde blitt sagt. Hun fortalte at paret hadde sittet og snakket om at jenta var frustrert over at gutten ikke ennå hadde villet møte familien hennes, og at dette var dumt dersom de skulle kunne gifte seg snart. «Han sier at de bare må vente litt til fordi han ikke har en god nok jobb ennå, og at han ikke har nok penger for tiden, men at han elsker henne veldig mye og vil selvfølgelig gifte seg med henne en dag, men senere.» Kvinnen som så dukket opp mot slutten, skulle være guttens mor som da nylig hadde fått nyss om sønnens ”illegitime” relasjon og var rasende på ”gutten” for dette.

---

<sup>18</sup> Marokkansk tradisjonelt kjolelignende klesplagg for kvinner som kan brukes over andre klær.

Selv om det ifølge Khalila ikke direkte kom fram i rollespillet hvorvidt det forelskede paret hadde barn sammen ennå(utenfor ekteskap), kunne det nok tenkes, fordi situasjonen som ble demonstrert og framstillingen av jentas kjæreste var slående lik flere av mødrenes beskrivelser av relasjonene til fedrene til barna sine og deres opplevde avvising fra menn etter å enten ha lært om graviditeten, eller etter krav om ekteskapsinngåelse i en slik situasjon, Det som også ble den overordnede observasjonen under denne hendelsen var hvor morsomt og utrolig komisk disse mødrene opplevde rollespillet, spesielt utskjellingsscenen og da morsfiguren dukket opp . Selv om noen av årsakene for dette kanskje var åpenbare nok som for eksempel det at mødrene selv spilte rollene og kanskje fikk det hele til å minne om en parodi på et såpeoperascenario, eller filmer de selv hadde sett som barn eller voksne, lurte jeg fortsatt på i hvilken grad det var ren og skjær *katharsis*<sup>19</sup>.

## Introduksjon.

Charles Lindholm beskriver hvordan kvinners mystiske og overveldende sensualitet og seksualitet i MØNA lenge har vært årsak for mannlig angst, og hans frykt for å ikke kunne tilfredsstille henne. Grunnet kvinnens uforutsigbarhet på dette området, har mannen da kanskje oppfattet hennes evner og vesen som ambivalente og farlige, og har derfor søkt å heller kontrollere kvinnekroppen og å skille den ut fra sin egen som uren. (Lindholm 2002).

I dette kapittelet ønsker jeg å trekke med meg poenger fra forrige kapittel rundt både omslutning (jfr.Dumont), maktrelasjoner og motstand. Jeg vil vise at maktrelasjoner ikke bare kommer til uttrykk gjennom klasse og organisasjonsstrukturer i ugifte mødres situasjoner, men også gjennom forestillinger rundt seksualitet og patriarkalske slektskapsdiskurser. Dette vil da si maktrelasjoner mellom den arabiske ”macho” – mannen og hans definerte anstendige kone(r) så vel som uanstendige anti - kone(r) . Makt og maktens vedlikehold er som påpekt av Foucault alltid relasjonell (Hindess 1998), og jeg vil også peke på ulike uttrykk for motstand, og analysere marokkanske ugifte mødres praksis rundt kjønnsrelasjoner ut i fra Bourdieus doxa. Dette er et teoretisk rammeverk som ble utarbeidet under Bourdieus egne studier av kabylderberes slektskaps- og kjønnsrelasjoner i Algerie (Bourdieu 1990).”Doxa” eller det ”doksiske felt” peker på en rasjonalisering eller naturalisering av den etablerte men arbitrære samfunnsorden, som for eksempel diskurser rundt kjønn og kjønnsrelasjoner som er helt tatt for gitt, antatt apolitiske og dermed uaktuelt å gjøre opprør mot (se Delaney & Yanagisako 1995, Rosaldo & Lamphère 1974). Bourdieu

---

<sup>19</sup> Begrep brukt i forbindelse med den antikke tragedien og Aristoteles *Poetikken*. En emosjonell renselsesprosess, hvor formålet først er å føle frykt og medlidenhet for det som utspiller seg på scenen. Det er ikke først og fremst snakk om en moralsk renselse, men den følelse av lyst som kjennetegner det å først bli oppskaket av tragedien og deretter bli befridd fra denne følelsen.

skriver at de dominerende klassene representert av menn (og heterofile) derfor ofte vil forfekte og støtte opp under doxa og dets naturlighet, eller i det minste å forsøke å legitimere doxa gjennom "ortodoksien". Ortodoksien kan sies å inntreffe når det tatt for gitt avdekkes, og det avsløres at det for eksempel finnes flere måter å være en familie på, utenom to gifte foreldre og ett barn. Ortodoksi vitner da om at befolkningen er klar over de ulike alternativene finnes, men at noe fortsatt blir sett på som mer "rett" og "riktig" mening eller levevis (Bourdieu 1990). Det som gjør at "doxa" avsløres, kaller Bourdieu for "heterodoksi", som inntreffer under samfunnsmessige endringsprosesser slik vi også vil se i mitt materiale nedenfor. Heterodoksi vil dessuten oftere manifesteres av kvinner, homofile, eller som her: ugifte mødre. Ofte henger også disse aktørenes utlevde heterodoksi sammen med det å ønske å bevisstgjøre befolkningen og protestere mot det tatt for gitts vilkårlighet (Conway - Long 1994). Men som vi skal se i tilfellet marokkanske mødre, trenger det heller faktisk ikke være slik. For ugifte mødre kan fortsatt manifestere en heterodoks familie som eneforelder, men samtidig ønske en ektemann eller tilstedeværende forsørger og far til barnet sitt. Patriarkalske og asymmetrisk maktutøvelse regulerer menns og kvinners slektskapsstatus og oppfatninger om kjønnen seksualitet og seksualmoral, men gifte og ugifte mødre imøtekommer disse strukturene med strategier som både forneker og støtter opp om under et slikt doxa. Her vil jeg også se på parallellen til det Denis Kandiyoti (1988) definerer som kvinners forhandlinger med det klassisk patriarkalske systemet. Vi vil hovedsakelig se gjennom de tre kvinnene Rachida, Yousra, og Khalilas perspektiver hvordan ugifte mødres håndtering av de to etablerte seksuelle kvinnefigurene konen, og anti – konen snakker til det å posisjonere seg innenfor doxa, ortodoksi og heterodoksi. I tillegg vil jeg vise at familie og søsken hadde innflytelse over Khalilas og Idriss relasjon etter fødselen, og at selv om kjønns – og slektskapsrelasjoner på sett og vis er i endring i Marokko, får ugift foreldreskap fortsatt spesielt negative konsekvenser for hvordan kvinner blir behandlet av sine omgivelser, og dermed implisitt også for deres status som samfunnsborgere.

### **Machos, Mistresses og Ugifte mødre...**

Som jeg har lagt frem i forrige kapittel, står symbolikk rundt slektskap og familieenheten sterkt i Marokko. I tillegg står spørsmålet om seksualmoral fortsatt fast når det gjelder forestillinger rundt både mannens og kvinnens plass innenfor både den religiøse og slektskapsmessige sfæren i flere kulturelle regioner. Marit Melhuus (1996) skriver i boken «Machos, Mistresses and Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery.», om hvordan det mannlige og det kvinnelige settes opp mot hverandre i en meksikansk kontekst. Begrepet "macho" kan nok også



overføres på maskulinitetsforestillinger i MØNA, hvorav en manns karakter eller kaliber mest blir evaluert ut fra hvor ”maskulin” eller ”mandig” han er. Det å være ”macho” kan for eksempel referere til kroppslig fysikk og virilitet, evne til å ta styring eller kontroll over andre menn, men selvfølgelig også over kvinner og barn, i tillegg til å være en kapabel økonomisk forsørger. Begrepet ”machismo” henger med andre ord sammen med forestillinger rundt faderlighet og farskap og en manns rollespill i det daglige rundt mannlig dominans (Conway – Long 1994). Men en respektert og ansvarlig far, kan nemlig ikke beholde samme selvoppnådde status dersom hans kone, døtre og andre kvinnelige slektninger ikke selv blir ansett for å være respektable kvinner av lokalsamfunnet. For selv om menns verdi blir vurdert rundt å være mer eller mindre ”macho”, blir ikke kvinner på samme måte gradert ut fra sin andel ”femininitet”. Kvinners karakter hviler i større grad på fastsatte moralske standarder rundt dydighet og anstendighet (kyskhets, jomfruelighet). For mens menn enten besitter eller ikke besitte ære, blir kvinner inndelt i grupper ut fra hvorvidt de enten eier eller ikke eier skam. Jorun Solheim introduserer kvinnekroppens åpenhets skam i *Den Åpne Kroppen* (1998). Dette vil da si at kvinnekroppen rent fysiologisk er ”åpnere” og har flere åpninger enn mannens, som gjør enhver kvinne til en bærer av en grenseløs seksualitet, som hun selv har liten kontroll over. Avstanden mellom hustrumoren og horen, konen og anti – konen blir da potensielt kort, hvorav horen og hustruen kan sies å være hemmelige søstre under den skjulte kunnskapen om en felles urenhets som skyldes den åpne kroppens skam og kvinners iboende seksualitet (Solheim 1998). Kvinnens iboende urenhets og potensielt besmittende skam, vil videre i stor grad være med på å mediere og regulere mannlige slektingers ære. Mannen kan da bidra til denne prosessen ved å regulere sin egen og familiens ære gjennom beskyttelsen av kvinnelige slektingers kyskhets og dyd (Melhuus 1996 :243). Her vil det være mulig å si at biologi ligger til grunn for kultur på samme måte som at reproduktive evner(*sex*) ligger til grunn for kjønn (Yanagisako & Collier 1990).

Grunnet mannens tydelig større spillerom rundt defineringsmakt har kvinner ifølge den tunisiske sosiologen Abdelwahab Bouhdiba (2004) videre blitt redusert til én av to mulige kulturelt definerte seksuelle stereotyper eller erketyper i MØNA. I den første erketyper er kvinnen den seriøse, avseksualiserte bebreidende, men moderlige konefiguren. Hun ligner med andre ord den ildsinte moren i rollespillet beskrevet overfor. I den andre er hun et slags seksuelt ”leketøy” for mannen, mest forbundet med det Bouhdiba referer til som *le ludique*, eller ”det lekne”. Hun er anti – konen, som er blottet for all seriøsitet, og som mannen ikke egentlig står ansvarlig overfor, som mye forklarer hennes appell hos ham. Anti - konen finner sin form gjennom alt fra popsangere, pornoskuespillere, elskerinner, prostituerte, forbipasserende blonde turister eller nabojenter man ikke kjenner ennå (Bouhdiba 2004). Dette blir nesten som en dikotomisk eller bipolar forståelse av

kvinnen som utgjør det landskapet som både gifte så vel som ugifte marokkanske kvinner og mødre, fortsatt må lære seg å navigere i. En viktig karakteristikk ved konefiguren er at hun aldri åpenlyst må bedras av sin ektemann eller slektninger, mens anti – konen ikke trenger å behandles med samme følsomhet. Hun kan bedras, fordi hun anses for å selv ”be om det” eller å ikke eie skam, og derfor alene være klanderverdig for det som enn måtte hende henne (Melhuus & Stølen 1996).

Bouhdibas kone og anti – kone – dikotomi minner også om den vestlige hore versus Madonna(jomfru) – dikotomien. I Vestlig og kristen kulturkrets har vi hovedsakelig og historisk dyrket to kvinneskikkelser, nemlig hustrumoren, som den lukkede og avseksualiserte, og jomfruen som den adskilte og hel(lig)ere (jfr Douglas i Solheim 1998) kvinnefiguren, med Jomfru Maria innenfor katolisismen som det ypperste ideal. Hun er idealet fordi hun oppnådde den eneste fullstendige hellige kvinnelige tilstand, nemlig morskap uten seksualitet (Solheim 1998). Når det gjelder marokkanske ugifte mødre, vil hennes status da med bakgrunn i denne typen kulturelt rammeverk være både skambelagt, ambivalent og nesten liminal. Hun står mellom ekteskap og enslighet, morskap og barnløshet, fordi hun kanskje heller ikke selv ønsket barnet. Dermed er hun også plassert mellom velsignelse og synd, renhet og urenhet (Douglas 1966). Hun har blitt en mor, men til prisen av tapt potensial som en anstendig kvinne, og dermed også indirekte som samfunnsborger.

## **Rachida.**

Jeg befant meg på ASFs tredje stasjon som var et sammensatt restaurant - og kontorlokale på én etasje, og som lå utenfor Casablancas bykjerne. Dette var mitt første besøk her. En av ASFs sosialarbeidere, Yousra var spent på å vise meg arbeidsplassen sin og å introdusere meg til brukerne her. Etter ankomst fikk jeg først beskjed om å orientere meg hos en stasjonsansvarlig, Rachida. Jeg forventet som på de andre stasjonene et kort, upersonlig og informativt møte med denne Rachida før jeg eventuelt ville få lov til å forsøke å bli bedre kjent med brukerne som befant seg på kjøkkenet rett ved siden av restauranten og kantinen på den andre siden av den plantede hagen vi kunne se ut på gjennom vinduet på kontoret hennes. Belysningen inne på de to kontorene her var dårlige, og veggmalingen var i ferd med å forsvinne, og temperaturen inne var den samme som utenfor, under 20 celsius, på grunn av svært dårlig isolasjon. Da jeg kom inn, var det første jeg la merke til at hun satt og leste i en liten svart bok. Koranen. Møtet denne morgenen gikk ikke som forventet. Rachida og jeg ble sittende i en lengre interessant samtale om alt fra arbeidsforhold hos ASF og deres intensjon bak denne stasjonen til kvinnelig tilsløring i Islam. Rachida var en gift muslimsk kvinne i slutten av 40 – årene. Hun snakket godt fransk og fremstod både robust og ydmyk på én og samme

tid. Hun hadde jobbet hos ASF i 20 år, og likte godt å fortelle om erfaringene sine så langt i livet, både profesjonelt og relasjonelt i forhold til for eksempel mannen og sønnen sin. Hun var dessuten av dem som ikke nøyde seg med å ta igjen bønnene sine senere på dagen eller på kvelden etter arbeidstid, men var nøye med å utføre hver og en av dem skikkelig og til riktig tid, og hun hevdet å lese i Koranen hver dag. Da Rachida akkurat hadde fortalt meg om hvordan hun mente at muslimske kvinner ikke burde tilsløre seg som en plikt overfor menn, men overfor Gud alene, og at ingen burde stille spørsmål til det som er nedskrevet av Gud, stakk Yusra omsider hodet nysgjerrig inn som for å få med seg hva som foregikk. «Sitter dere her ennå? Hva snakker dere om?» Rachida hadde allerede sørget for å servere meg en kopp av den famøse, kruttsterke kaffen sin, som noen av de ansatte i barnehagen senere fortalte meg lattermildt at var for sterk for deres smak. Yusra, derimot, tok gladelig imot en kopp og satt seg halvveis på skrå mellom Rachidas pult og meg. Hun var en nett og søt dame med mellomlangt brunt hår med gråsteng. Hun var i begynnelsen av 40 – årene og hadde en vennlig, men forsiktig utstråling. Hun hadde jobbet for ASF i sammenlagt 18 år. I tillegg var hun selv en tidligere ugift mor og bruker på ASF, som for omlag 20 år siden hadde giftet seg med fetteren sin for så å skille seg. Som den eneste ansatte som selv hadde opplevd brukernes livssituasjon på kroppen, dog under en annen epoke, beskrev hun dette som både en fordel og en ulempe i hennes nåværende jobb som sosialarbeider. «Når de forteller historiene sine, husker jeg tilbake på det jeg selv opplevde, og jeg begynner å gråte. De andre sosialarbeiderne sier jeg ikke må gråte, fordi jeg må fremstå som sterk foran brukerne.»

President Channa og Madame Latifa hadde så langt også rådet henne til å ikke fortelle brukerne sannheten. Da jeg forvirret spurte om hva årsaken til dette var, svarte hun: «De mener det er viktig at brukerne ser på oss som forbilder, og ikke som kvinner som har gjort akkurat samme feil som dem.» Yusras datter var likevel blant ASFs største suksesshistorier, i og med at datteren nylig hadde fullført sitt *baccalauréat*, tilsvarende oppnådd vitnemål fra videregående opplæring i Norge.

«Hva synes du om marokkanske menn da, Julie?», spurte Rachida plutselig direkte og med et lurt smil om munnen som om hun virkelig lurte på hva jeg ville svare. Jeg merket at jeg allerede likte henne godt og at jeg i grunnen nok kunne svare hva jeg ville uten å komme i trøbbel. Jeg stilte om litt spørsmålet tilbake, og fikk så høre Rachidas og Yusras egne meninger om marokkanske menn. Begge kvinner uttrykte at de var svært frustrerte over hvor lite takknemlige og forståelsesfulle marokkanske menn kunne være, og at marokkanske kvinner så godt som gjorde ”alt” i marokkanske hjem og familier.

«Vi steller huset, vi lager mat, vi tar oss av barna og vi jobber. Men hva gjør mennene? De jobber på stille og rolige kontorer, de kommer hjem, og ser snurt på kona si som etter en lang dag trenger en hvilepause, og spør henne om hvorfor hun ikke har lyst på ham?!»

Jeg hevet brynene litt før jeg tørt og litt spøkefullt bemerket at det nok fantes unntak på denne regelen. Da kom det raskt fra Yousra: «Det finnes ikke unntak i Marokko, Julie. Jeg vet seriøst ikke om *ett* gift marokkansk par som ikke har det sånn.» Rachida derimot, var enig i at det selvsagt fantes unntak, og trakk stolt fram sin egen bror som eksempel, som hadde gitt sin kone egen lønn og egen bil slik at hun lettere kunne ta seg av barna hjemme, og hjalp ellers mye til med barnepass og matlaging når han hadde tid. Ved en senere anledning fortalte Rachida meg nemlig om hvordan det for en marokkansk kvinne ikke var noe verre enn å innse at hun hadde giftet seg med en gjerrig mann. For henne, fremkom det tydelig to erketyper marokkanske menn, den sjenerøse eller gjerrige forsørgeren. Rachida hadde også meninger rundt hva hun mente burde være løsningen på denne overbelastningen av kvinnen.

«Jeg synes den beste løsningen hadde vært om kvinner kunne fått betalt for å være hjemme med barna av staten, eller i det minste ha rettigheter til egen lønning fra mannen sin istedenfor å jobbe ute. Som kvinne burde man nok velge mellom det å jobbe, eller å være hjemme med barna. Det er veldig vanskelig å gjøre begge deler bra. Det har jeg selv fått erfare. Men mor og barn står hverandre veldig nære i Marokko, og den tradisjonen burde vi opprettholde.»

## **Yousra.**

På ettermiddagen den samme dagen som jeg møtte Rachida, var jeg spent på å få snakke med Yousra på tomannshånd. Et stykke inn i intervjuet mitt med henne, kom det frem at hun aldri hadde ønsket å gifte seg på nytt etter at hun endte fornuftsekteskapet med fetteren, som hadde forsørget datteren med et familienavn. «Jeg sa at han gjerne måtte si til folk at det var hans biologiske datter, dersom han bekymret seg for ryktet sitt.» Datterens biologiske far ville hun ikke snakke om. Det kom så frem at Yousra i ettertid hadde hatt flere kjærester, og at hun i sine tidligere år på ASF til og med hadde mottatt et tilbud om ekteskap fra en fremmed velstående franskmann som allerede nevnt hadde bedt President Channa, om Yousras hånd i ekteskap. Yousra forklarte meg at hun hadde takket nei, fordi han ikke hadde vært muslim. Yousra sa at hun dessuten mye heller ville være fattig men fri enn velstående, og fanget. Yousra tjente selv etter mange års ansiennitet hos ASF kun 3000 MAD i månenden (2850 NOK), og delte en stue/soveplass og kjøkken og bad med datteren og en

annen kvinne med barn i det samme nabolaget som flere av ASFs nåtidige brukere bodde. Derb Ghalef var godt kjent i Casablanca som et *quartier populaire* eller fattig nabolag. Hun innrømmet deretter at hun og datteren aldri hadde klart seg uten økonomisk støtte fra kjærestene hun hadde hatt. Den nåtidige kjæresten hennes, Samir som hun hadde vært sammen med over flere år, var 5 år eldre enn henne, var gift og hadde to barn og en god kontorjobb. Kona til Samir visste ifølge Yousra ingenting, og Yousra hadde heller aldri møtt Samirs barn. «Vi treffes ikke så ofte, og det er noe av det jeg liker best med relasjonen vår. Han har sitt liv, og jeg har mitt sammen med datteren min.» Hun sa videre at hun aldri ville bedt noen mann om å forlate kone og barn for henne, og at det derfor aldri plaget henne at Samir ble hos kona si. Hun var likevel under sterk overbevisning om at Samir egentlig ikke elsket kona si, og at ekteskapet deres var mer tradisjonelt og arrangert. Derfor plaget sjalusi henne lite.

Yousra; Jeg har aldri sagt noe stygt om kona hans, og en gang gav jeg til og med Samir to kinobilletter og bad ham ta henne med istedenfor meg. Men jeg passer alltid på å kjøpe samme leppestift og parfyme som hun bruker, slik at hun ikke merker noe.

Julie: Og du foretrekker relasjonen slik som den er?

Yousra: Det er jo som jeg nevnte for deg tidligere helt vanlig for marokkanske menn å ordne seg på denne måten. Så hvis det ikke hadde vært meg som var elskerinnen hans, hadde det vært en annen. Det kunne altså like godt være meg. Jeg liker også tanken på at jeg på denne måten alltid kan forbli hans *petite copine* (kjæreste, elskerinne), og noen som alltid vil opphisse ham, i motsetning til en kone som han ikke har lyst på lenger. Det er verdt det, fordi vi er glad i hverandre, og vi har det veldig gøy sammen. Av og til tar han meg også med på turer ut av Casablanca med brødrene sine. Det er veldig fint.

### **Ortodoksi og heterodoksi og forhandling med patriarkatet.**

Vi får her innblikk i hvordan Yousra som på mange måter i praksis, om ikke fortsatt juridisk er en ugift mor, mente å ha innsett at den eneste måten å forbli begjæret eller sett på som seksuelt attraktiv av en marokkansk mann, var ved å unngå å gifte seg med ham eller ved å i hvert fall ikke be om en større forpliktelse fra ham enn sporadisk økonomisk støtte. Hun hevdet også at dette gjorde at Samir ikke kunne kreve mer enn hun var villig til å gi av tid og forpliktelse. Dette var også en stor del av årsaken til at hun ikke hadde ønsket å gifte seg i det hele tatt. Både Yousras og

Rachidas tidligere utsagn, rundt hvorvidt det egentlig fantes unntak i Marokko i forhold til menn, kan også se ut til å peke på de to rollene kvinner ser seg nødt til å velge mellom i arabiskmusliske samfunn og i Marokko. Deres kritiske utsagnene vitner likevel om at forestillinger rundt seksualitet og kjønn ikke lenger kun befinner seg innenfor et stilltiende og ubevisst ”doksisk felt”, hvor tradisjoner og praksiser er så indoktrinert at verken kritikk eller diskusjon rundt disse blir sett på som en mulighet. Yousra og Rachida adresserte og kritiserte begge eksplisitte krav og forventninger de mente at eksisterte mellom kjønnene som urettferdige. Likevel kan vi kanskje si at utsagnene vitner om at asymmetriske kjønnsrelasjoner med tanke på seksualitet, ekteskap og slektskap fortsatt blir forstått som en kulturell ortodoksi (rett eller riktig mening), mens det å for eksempel ønske å leve alene, betegnes som en heterodoksi (gal, eller blasfemisk mening) (Bourdieu 1990). Bouhdiba nevner også hvordan en vanlig, men kanskje umoden og like fullt ”doksisk” tilnærming til seksuell frigjøring for den arabiske kvinnen blir å gå rett fra å være jomfru eller kone til å bli anti – kone (Bouhdiba 2004). I Yousras tilfelle handlet det snarere om å stolt omfavne den rollen som hun kanskje siden graviditeten med datteren for 20 år siden hadde følt seg tildelt og underlagt. Denne rollen hadde muligens først vært et lodd i livet, men som på et punkt på veien ble omgjort til et stolt oppgjør med det som den gang kanskje var et kjønnsrelasjonelt doxa, og den tradisjonelle marokkanske kvinnen og konefiguren. Yousra kan i dag sies å være representant for enkelte mindre utbredte meninger i Marokko, men dette vil ikke nødvendigvis si at ugifte mødre ikke internaliserer og omfavner deler av disse forestillingene selv, kanskje også som en del av en subjektivert maktutøvelse (Hindess 1998). Anti – konen, og elskerinnen kan på én side ses på som en heterodoks livsstil og situasjon, men på en annen side er vel anti – konen like fullt akseptert og tatt for gitt som en etablert marokkansk kvinnelig rollefigur som det den marokkanske hustrumoren og konefiguren.

Rachida beskrev komplimentære kjønnsroller rundt barneoppdragelse og morens nære emosjonelle bånd med barnet som blant de beste sidene ved det marokkanske samfunnet. Yousra fortalte meg også om hvordan hun foretrakk å holde sitt og datterens forhold litt avsides fra mennene hun traff, og virket tydelig fornøyd med å bare være de to. Morens rolle og innflytelse overfor barnet blir på flere måter udelt og uforstyrret helt frem til barnets, og da spesielt sønnens pubertet, i klassisk patriarkalske samfunn (Lindholm 2002, Bouhdiba 2004) Opphøyelsen av morskap som hellig er heller intet unntak for arabiskmusliske lands eller Midtøstens tanker rundt slektskap ( Solheim & Melhuus, Yanagisako & Delaney, Chodorow & Contratto 1992). Profeten uttrykker hvordan barn burde respektere sin mor flere ganger så mye som sin far og skriftsteder i Koranen tilsier at paradiset ligger under mødrenes føtter, og at det å dø i barselseng gir samme frelse for kvinner som martyrdøden gjør for menn (Bouhdiba 2004). Dette virker som solide holdninger, og det er også tydelig kulturelle og praktiske bevis på at en mor på mange måter blir satt på en

pidestall av både sitt eget barn og samfunn i Marokko. Et av Denis Kandiyotis viktigste argument i sin tekst om kvinners forhandlingsstrategier i klassiske patriarkalske samfunn, blir nettopp det å ta utbytte av det sterke emosjonelle båndet hun har knyttet til sine barn og forhåpentligvis også til sin ektemann. Kvinner under klassisk patriarki har derfor sjeldent noe direkte makt, men hun kan utøve innflytelse og motstand gjennom å manipulere sine mannlige slektninger i forbindelse med å kreve økonomisk så vel som fysisk omslutning og beskyttelse av henne selv og barna (Kandiyoti 1988). Under patriarkalske strukturer i krise som for eksempel i tilfeller av økonomiske omveltninger, hvor menn plutselig kan stå som like forsvarsløse og upriviligerte rundt å være økonomiske forsørgere som kvinnen, påpeker Kandiyoti akkurat som vi har sett, to svært ulike strategier blant kvinner under slike omstendigheter; enten full løsrivelse og uavhengighet, eller at kvinner i høyere grad enn før velger å posisjonere seg som bundet til barn og hushold, hvor hennes solidaritet da gir henne enda større rett til å kreve mannens beskyttelse og forsørgelse (Kandiyoti 1988). Selv om Yousra aksepterte penger fra sine mannlige elskere, kan vi nok foreløpig fastlå at hennes strategi i møte med den marokkanske patriarkalske og ortodokse slektskapsmodellen står nærmere den førstnevnte, mens vi finner et tydeligere eksempel på en strategi rundt etterstrebingen av konfiguren og hustrumoren i Rachidas, men også spesielt gjennom Khalilas fortelling.

### **Khalila.**

Khalilas foreldre hadde skilt seg da hun bare var 4 år, og hun hadde som flere av de andre mødrene egentlig hatt lite kontakt med noen av dem de siste årene. Hun begynte tidlig å snakke om at hun fortsatt var sammen med barnefaren til sønnen sin, noe få av de andre brukerne var. Hun fortalte at hun og Idriss hadde kjent hverandre siden 2010 og at de nå for tiden traff hverandre minst en gang i uka og snakket daglig og omtrent uavbrutt gjennom bruk av smarttelefoner og WhatsApp. De måtte likevel mest finne steder utendørs for å være sammen fysisk siden Khalila delte rom med en annen ugift mor i Derb Ghalef, hvor det i tillegg var forbudt å ha menn med hjem. Til Idriss, som fortsatt bodde hos sine foreldre kunne de heller ikke gå, fordi de ikke var gift. Likevel hadde de to tidligere brukt en tom leilighet over faren til Idriss' butikk som tidvis stod tom for å ha sex. Når hun fortalte meg om det seksuelle forholdet til Idriss, gjorde hun det ofte klart at hun ikke angret eller skammet seg for noe, fordi Idriss uansett alltid hadde vært hennes eneste. Hun virket spesielt stolt over å fortsatt være sammen med Idriss, fordi hun virket som å være under overbevisningen om at flere av de andre brukerne på ASF hadde hatt flere partnere, til tider prostituerte seg eller «flørtet åpenlyst med menn på gatene». Denne påstanden kom det mer og mer fram at kanskje hadde like mye å gjøre med Idriss' meninger om Khalilas kollegaer på ASF som hennes egne. Idriss var ifølge

Khalila selv mye sjalu og hevdet å mistenke Khalila for det samme, og likte ikke at hun snakket med menn hun ikke kjente.

I forhold til hvor relasjonen mellom Khalila og Idriss var på vei, virket Khalila i begynnelsen av vårt bekjentskap avslappet og nonchalant rundt saken, og egentlig uinteressert i å gifte seg med Idriss, siden han lenge hadde vært arbeidsledig uansett. Men da Idriss et par måneder senere klarte å skaffe seg en lavtlønnet jobb som sikkerhetsvakt utenfor bygningen til et større selskap, begynte han å fortelle Khalila at ting kanskje kunne bli annerledes snart. Hun fortalte om at han ringte og var helt fra seg av skyldfølelse over å ha overlatt Khalila til seg selv under graviditeten og de første månedene etter fødselen før han til slutt bestemte seg for at han ville møte sønnen sin. Han lovet henne at han fra nå av virkelig skulle begynne å gjøre det godt igjen, og at de kunne gifte seg om en stund, slik at hun heller ikke trengte å jobbe mer. Selv om jeg var bekymret for hvorvidt Idriss mente å holde løftene sine, så jeg hvor mye bare forhåpningen om et ekteskap med Idriss forandret Khalila og gjorde henne i bedre humør. Khalila hadde slitt med ryggsmarter siden fødselen, og lengtet etter å kunne slutte hos ASF og bare være hjemme med sønnen. Likevel prøvde hun nok å minne seg selv på fallhøyden og hennes tidligere erfaringer med Idriss, og den høye sannsynligheten for ytterligere skuffelser. «Han sier at det ikke er nødvendig å melde fra til ledelsen (på ASF) om dette ennå, fordi det er bedre om de ikke vet det, slik at de ikke ber meg om å slutte for tidlig. Vi trenger jo pengene,» sa hun en dag mens hun trakk på skuldrene.

### **Sex, prevensjon, og forhandling.**

Idriss avgjørelse om å ta ansvar, skulle ganske riktig i ukene som kom vise seg å ikke være like oppriktig som framstilt, og Khalila begynte å bli mer og mer frustrert over unnskyldningene han kom med, som også var skremmende like de som ble presentert i rollespillet beskrevet innledningsvis. Han hadde ikke hatt tid til å begynne å ordne med å kontakte en *adoul*<sup>20</sup> og å levere inn dokumentasjon for å skrive ekteskapskontrakt, fordi han hadde måttet jobbe. Han hadde ikke engang funnet anledning til å betale mer for mat og medisiner til sønnen som for tiden ofte var forkjølet og syk med pengene han tjente fra den nye jobben, fordi han enda ikke hadde fått utbetalt nok. Khalila fortalte meg en desemberkveld om sin siste idé rundt å forhandle med Idriss. Det var lenge siden paret hadde hatt sex, så hun forklarte meg hvordan hun aktet å utsette sexen enda lenger. Hun ville avvise Idriss så lenge at han kanskje ville gi etter, og endelig vise større interesse og ansvar for å bli gift med henne, slik at de kunne ha sex uten noe mer risiko. Jeg spurte om de nå

---

<sup>20</sup> En representant for marokkansk familierettsdomstol som kontaktes av brudeparet i forbindelse med utforming av ekteskapskontrakt.



brukte prevensjon slik de ansatte på ASF alltid oppfordret dem til. Hun sa de ikke hadde brukt noe før, men at hun etter sønnen ble født hadde begynt å bruke p – piller. Khalila hevdet å aldri ha sett en kondom før seksualitets – og prevensjonsseminaret arrangert av ASF i november som jeg selv var tilstede på. På en konferanse om ugifte mødres generelle situasjon, fikk jeg vite at årsaken til at få kvinner har hørt om kondomer, er fordi menn uansett sjeldent vil bruke dem grunnet nedsatt nytelse for egen del. Bruk av prevensjon blir dermed i Marokko også sett på som et hovedsakelig kvinnelig ansvarsområde. Khalila gav etter for Idriss' trygling den kvelden, og gav med det opp planen sin, som hun nok skjønnte ikke ville fungere uansett, også fordi hun selv hadde et seksuelt behov å stille. Khalila fortalte meg senere at de hadde brukt prevensjon, men at Idriss lurte veldig på om hun hadde blitt gravid igjen i ettertid. En kort periode, lot hun ham tro det, mest ut av nysgjerrighet for hvordan han ville reagere, eller ut av et håp om at dette nok endelig vil få ham til å våkne opp. «Det gjør ikke noe,» hadde han sagt, som om det ikke var et problem. Etter at Khalila innså at ting bare ville forbli de samme selv etter en ny graviditet, fortalte hun ham like godt at hun egentlig ikke hadde blitt gravid igjen.

Idriss' utsagn og oppfordringer ble nok generelt mye forvirrende for Khalila, i og med at hun selv ønsket å gifte seg med ham og fryktet at Idriss aldri ville se henne som noe annet enn en anti – kone, spesielt når Idriss samtidig gjorde det klart at han ønsket å øve sosial kontroll over henne. Dette så nok Khalila på som et godt tegn, i og med at menns ønske om å omslutte og å utøve sosial kontroll over kvinner refererer til kjærlighets – eller omsorgspakten som ofte eksisterer mellom menn og kvinner i slekt med hverandre i klassisk patriarkalske samfunn (Joseph 1994, Kandiyoti 1988). Khalilas strategi peker som vi her kan se tydelig på det vi tidligere i kapittelet pekte på som et konservativt møte med patriarkatets krise, i tillegg til en subjektivt maktutøvelse hvorav kvinner som ikke lenger kan bli forsørget av sine menn likevel ser på privilegiet rundt å bli beskyttet som viktigere å stå fast ved, snarere enn å kunne kreve økonomisk uavhengighet ved å løsrive seg fra privatsfæren og delta i lønnet arbeid i den offentlige sfæren (Kandiyoti 1988). For selv om Idriss ikke oppfylte sin rolle som forsørger og kanskje ikke heller ønsket å være en, ville Khalila mer enn noe annet at Idriss skulle se på henne og sønnen som en forsørgerbar familie. Som vi har sett i kapittel 3, var det ikke heller slik at Khalila ikke hadde andre muligheter eller mestringsstrategier å benytte seg av rundt forsørgelse utenom Idriss, som for eksempel sivilsamfunnet eller å selv søke jobber. Men nettopp derfor blir Khalilas eget ønske om å imøtekomme og etterstrebe den marokkanske ortodoksien for kjønn, seksualitet og slektskap og det å bli omgjort til en omsluttet hustrumor i Idriss' øyne kanskje ekstra tydelig. Khalilas avgjørelse rundt å avstå fra sex med Idriss blir også fremtredende, og vi ser en link til det Bourdieu beskriver som å ha mer å tjene på å følge reglene enn å ikke gjøre det (Bourdieu 1990). I tillegg var som sagt

hennes valg om å ikke ta hensyn til Idriss seksuelle behov, også en måte å forsøke å manipulere og å forhandle med Idriss om å tidligere gå med på å gifte seg med henne. Til tross for dette, så ikke hennes plan ut til å være særlig effektiv og Khalila fant seg stadig fanget av sitt eget tidligere og kontinuerlige valg om å ha sex med Idriss før de var gift, som kulturelt sett gav ham retten til å fortsette å se og behandle henne som en anti – kone han ikke egentlig hadde noe ansvar for. Det kan faktisk tenkes at Khalilas graviditet og morskap kun bidro til å deseksualisere eller senke hennes status som anti – kone fremfor å heve hennes status som kone overfor Idriss. Dette sier oss noe om hvorfor kanskje andre ugifte mødre finner seg forlatt av ikke bare overfallsmenn eller ”forførere”, men også betrodde kjærester over lengre tid. Deres egne kjærester som selv har oppmuntret den seksuelle relasjonen, blir ved graviditeten og beviset på den seksuelle akten, selv innhentet av den ”doksiske” eller ortodokse oppfatningen av at respektable eller ærbare kvinner rett og slett ikke burde oppføre seg slik, og lar da for eksempel en påstått berettiget tvil rundt hvem som egentlig er barnefaren avgjøre at forholdet burde ende og at det uansett ikke kan føre noe sted med en ”sønn jente”.

Noen uker etter møtet mitt med Idriss fikk Khalila mot alle odds og bare to dager i forkant invitasjon til Idriss’ søsters bryllup som hun lenge hadde forsont seg med at ikke ville være mulig. Hun dro samme dag som bryllupet spent for å møte Idriss på deres vanlige møtested. Hun ventet i over en time på tramstasjonen, og hadde ikke klart å nå Idriss på telefon. Den hadde vært slått av. Idriss tok ikke kontakt før på natten, og hadde ufølsomt latet som ingenting, og spurt henne om hvorfor hun ikke hadde kommet i bryllupet. Hjerteknust tvang Khalila seg til å innse realiteten. Hvorvidt Khalila egentlig først hadde vært invitert, fikk hun aldri vite, men det som utenom ble klart var at selv om Idriss kanskje fortsatt var glad i henne og sønnen, var han ikke klar eller villig til kjempe for dem som familie. Selv om Khalila slo opp med Idriss, fortsatte han å kontakte henne, og han klarte senere å overtale henne flere ganger til å fortsette relasjonen under det samme løftet om at de nok skulle gifte seg snart. Khalila var ikke lenger avslappet, og kjempet ikke lenger for å virke nonchalant. Hun gav Idriss ultimatum etter utlitmatum, uten at situasjonen endret seg.

### **Asymmetriske kjønns- og slektskapsrelasjoner og samfunnsborgerskap.**

Khalilas problematiske situasjon og manifesterte forhandling med patriarkatet i sin relasjon til Idriss og deres to familier er nok heller ikke noe unntak når det gjelder marokkanske ugifte mødres erfaringer. Slik Kandiyoti også påpeker, er de aller fleste kvinners forhandling med menn innenfor klasisk patriarki fra en avmektig og laverestående maktposisjon (Kandiyoti 1988). Khalilas historie

peker som sagt på ugifte mødres kamp for en forsoning med den marokkanske slektskapsortodoksien gjennom å forsøke å overbevise barnefar om at hun ikke ønsker å forbli en anti – kone og en ugift mor i hans øyne, men en kone og mer avseksualisert hustrumorsfigur. Vi ser videre hvordan Idriss' oppfatning av Khalila og sin egen situasjon som barnefar kanskje også hadde å gjøre med hans egne og Khalilas slektningers oppfatning av forholdet deres.

Suad Josephs(1994) legger frem begrepet ”patriarchal connectivity” eller ”patriarkalsk konnektivitet” og psykodynamikk gjennom slektskapsbånd i Libanon, og forklarer hvordan arabiske brødre og søstre tenker på seg selv som en slags forlengelse eller en del av den andre, hvorav begges produksjon og utforming av identitet og oppfatning av selvet avhenger av den andres manifestasjon og uttrykk av en motsatt, men komplimentær kjønnsrolle (Joseph 1994). Både i Idriss' og Khalilas tilfelle var det ikke bare snakk om å håndtere relasjoner til mødre og fedre, men også søsken, slik vi så i eksempelet med invitasjonen til Idriss' søsters bryllup. Det er derfor trolig at Idriss' ansvar overfor søsteren hadde noe å gjøre med at Khalila ikke ble invitert. Khalila fortalte meg at broren hennes, som var nærmest henne i alder, heller ikke hadde invitert henne i bryllupet sitt, fordi hun hadde vært gravid.

I Josephs arbeid fra Libanon på bror og søster - forhold i arabiske familier, kommer det nemlig frem hvordan broren av og til fungerer som oppdrageren av sin søster i større grad enn moren og faren i forhold til søsterens sosiale adferd utad. Hans sosiale triumfer og nederlag vil styre søsterens muligheter, og omvendt. Det er også slik at søsterens negative handlinger vil få konsekvenser, som igjen peker tilbake på den velkjente og allerede oppnevnte portvakten for store deler av (Midt)Østen, middelhavsregionen og Latin – Amerika, nemlig skam og ære. Her blir ære oftere assosiert med ”macho” - mannens handlinger og status, mens skam oftere tilknyttes en kvinnes person og oppførsel, og spesielt seksuell status rundt kyskhets før inngått ekteskap som da kan reflektere dårlig tilbake på mannlige slektningers status (Melhuus & Stølen 1996). Denne dynamikken kan også til en viss grad gjelde for far – datter – forhold, og mor – sønn – forhold. Men det blir uansett svært påfallende hvordan Khalilas ”dårlige valg” rundt å ha hatt sex før ekteskapet, fikk større konsekvenser enn det Idriss' handlinger gjorde i og med at Khalila endte som den ubudne gjest, selv i sin egen brors bryllup. Idriss ble riktignok heller ikke invitert i Khalilas brors bryllup, men i sin søsters bryllup hadde han ikke bare blitt invitert, men han hadde også ifølge det Khalila hadde hørt, vært blant de ivrigste gjestene på dansegulvet, og hadde fått danset med mange forskjellige ugifte jenter, som om han ut fra den kulturelle konteksten kunne vært en barnløs ungar på utkikk etter en kone.

De samme holdningene rundt hva som er riktige og ortodokse kjønns – og slektskapsrelasjoner på familienivå kan også sies å være dem som hersker på andre nivåer innenfor

marokkansk samfunnsliv, som for eksempel blant offentlige tjenestemenn i lokal administrasjon, rettsvesen, politi eller ansatte ved sykehus og fødeklinikker. Som nevnt tidligere i oppgaven kunne ugifte mødre møte på store utfordringer rundt å skulle skaffe seg selv eller barnet sitt gyldig dokumentasjon og papirer. På fødeklinikker som eksisterte for å være til hjelp for ugifte gravide, kunne ugifte mødre som sagt til tider møte på moralsk fordømmelse. Jeg fikk også høre historier om ugifte gravide som hadde blitt seksuelt trakassert av menn på venterom på sykehus eller på vei til å føde, da disse fikk nyss om at hun ikke var gift. Selv om det er sjeldent at ugifte mødre blir arrestert av politiet etter fødselen på marokkanske sykehus i dag, er det fortsatt vanlig at en konstabel møter opp for å registrere barnets filiasjon til mor, i tillegg til dets farløshet. Denne ordningen praktiseres fortsatt fordi den visstnok effektivt forhindrer ugifte mødre i å forlate barna sine. Dette blir uavhengig av politiets intensjon, uansett opplevd som en slags sanksjon for en kvinne som nettopp har født, og en smertefull påminning om det hun allerede vet altfor godt og som hun kan hjelpe lite for; at hennes situasjon bryter med den aksepterte normen(ortodoksien) for hvordan man starter en familie. Dette forklarer kanskje også årsaken til at flesteparten av brukerne på ASF, konstaterte å enten ha blitt sendt vekk av familiene sine, eller å selv ha valgt å forlate dem før graviditeten ble synlig. For å hindre ringvirkninger av den skampåleggelsen de alle visste ville komme. Rachida innrømte selv som ansatt på ASF over mange år at hun og mannen nok måtte ha sendt datteren sin vekk til for eksempel fjerne slektninger for en periode dersom dette hadde skjedd deres datter, som kanskje påpeker hvor forståelig de ugifte mødrenes bekymring for dette egentlig var. Noen av brukerne hevdet å aldri ha fortalt noen i familien sin om barnet sitt, og lot alltid barnet bli igjen hjemme da de skulle på besøk til egne familier. De som fortsatt hadde kontakt med familien etter å ha gjort familien klar over situasjonen deres, oppnevnte mest søsken, og da mest søstre, og sjeldnere brødre som kontaktpersoner. Som vist tidligere, ligger en kvinnes myndighet innenfor klassisk patriarki og Islam som kulturell modell, tradisjonelt sett alltid først under sin fars, for så under sin ektemanns makt (Kandiyoti 1988). Men idét en kvinne da mister sin anstendighet i én eller flere av sine mannlige forsørgeres øyne, vil dette også påvirke hennes rett på omslutning, forsørgelse og verdig behandling. Ikke bare som datter eller kvinne i sin egen familie, men også som samfunnsborger innenfor de utenforliggende men like fullt familietterlignende marokkanske samfunnsstrukturene.

## **Hva med endring og den nye arabiske mannen?**

Når alt dette er sagt, bærer dagens Marokko helt klart preg av endring rundt temaet seksualitet kjønnsrelasjoner, og denne endringen er nok mye tilknyttet et aktivt marokkansk sivilsamfunn og hjelpeorganisasjoners aksjon på både politisk, sivil og sosialt plan (Salime 2011, Bordat & Kouzzi 2010)). En like stor, og kanskje mer uforutsigbar endring kan være den gradvise opphevelsen av kjønnssegregeringen som har forekommet innenfor marokkansk sosialt liv, slik den anerkjente marokkanske sosiologen og forfatteren Fatema Mernissi her rapporterer allerede på begynnelsen av 1970 – tallet:

«I rurale Marokko, er unge menns tilgang til unge kvinner fortsatt underlagt streng og tilsynelatende effektiv kontroll. I byene, ser tilgangen derimot ut til å være langt mindre begrenset. Unge mennesker møter hverandre ofte nok til å kunne forelske seg, og å ønske å gifte seg. Jeg mener derfor at kjønnssegregeringen, et av Islams viktigste midler for å kunne kontrollere seksualitet, holder på å brytes ned i Marokko (Mernissi i Schaefer Davis 1993: 208).

Sosialantropolog Susan Schaefer Davis konstaterer så at hennes egne funn fra tidlig 80 – tallet fra rurale områder i Marokko, støtter opp under at endringer og avvik fra tradisjonell interaksjon mellom kjønnene ikke bare begrenser seg til byene og det urbane, men inkluderer landsbygda og det rurale (Schaefer Davis 1993). Da jeg selv i 2016 stilte ASFs ansatte spørsmål rundt om de oppfattet endring i mønstre eller holdninger i sin interaksjon med ugifte mødre, fortalte blant annet Yousra meg at hun synes forskjellene var merkbare fra hennes tid som bruker for 20 år siden. Hun fortalte at mødre som ble tatt opp til programmet deres oftere enn før turte å innrømme at sexen hadde vært frivillig, fremfor å hevde at det hadde vært en voldtekt eller ufrivillig. Hun fortalte også at mødre oftere ble tatt med av egne familiemedlemmer som foreldre eller søsken for å henvende seg til ASF for første gang, som ville vært svært sjeldent tidligere. Det var også klart at tiden kunne lege mange sår når det gjaldt familierelasjoner, slik Yousras tilfelle var et glimrende eksempel på. Familiebåndene hennes hadde med tidens løp blitt leget, selv om hun først også hadde blitt kastet ut av foreldrenes hus. Yousra hevdet i dag å ofte tilbringe helger og ferier sammen med foreldrene og datteren sin, hvorav hun strålende bemerket hvor glad faren hadde blitt i barnebarnet sitt. Det virket for meg som Yousra slett ikke klandret verken faren eller moren sin for det som hadde vært, og at hun 20 år etter for lengst hadde lagt et eventuelt nag mot disse to bak seg. Khalila fortalte meg hvordan hun før sønnen hadde fylt to år, hadde blitt invitert hjem til moren igjen. Hun ble også invitert til den samme broren og hans kones leilighet etter en lang stillhet, og ble blant annet invitert

til å bo hos ham og hans kone i anledning feiringen av Profetens fødselsdag hvor jeg også fikk være med. «Du er jo søsteren min», hadde broren sagt.

To andre kollegaer av Khalila ble før jeg forlot Marokko også lovlig gift, eller i ferd med å bli gift med barnefaren til sønnen sin, og skulle slutte hos ASF for å bo sammen med svigerfamilien som da hadde akseptert dette. Andre ting verdt å nevne i forbindelse med endring med hensyn til interaksjon mellom kjønnene og slektninger, er jo selvsagt at kvinner av alle bakgrunner, har mulighet til å jobbe utenfor hjemmet. Likevel fikk jeg høre fra flere marokkanske arbeiderklassemenn hvordan de ikke ønsket at kona skulle jobbe utenfor hjemmet, blant annet fordi de ikke ønsket at de skulle komme i kontakt med fremmede menn, noe Melhuus også nevner som holdninger blant latin – amerikanske ”machos” i sin etnografi fra Mexico (Melhuus 1996). Kvinnens rolle er likevel ikke lenger kun begrenset til den private sfæren som husstell og barnepass i Marokko, og menns rolle er heller ikke lenger kun forbundet med den offentlige. Slik Rachida også bemerket vedrørende broren sin, blir det ikke lenger nødvendigvis sett på som skammelig for en mann å utføre huslige oppgaver som matlaging eller å for eksempel hente barna i barnehagen. Men dette er nok igjen både avhengig av generasjon og klassetilhørighet (se Nordbakk 2014). Vertsfaren min Hmed som selv var kokk og likte å lage mye mat, fikk høre på besøk hos faren sin og hans nye kone som var over 60 år, at hun følte seg skamfull da han tilbød seg å hjelpe henne med matlagingen.

Et viktig og mer nylig antropologisk prosjekt i MØNA vedrørende kjønnsrelasjonell endring gjelder jo det Marcia Inhorn(2012) beskriver som «The new Arab Male», og studier med intensjon om å dekonstruere den arabiske mannens maktposisjon og personlighet. For også den arabiske og muslimske mannen er fanget i et eget sett av forventinger å leve opp til og sine egne sett med ”double – binds” som oppleves som utfordrende. Den arabiske mannens privilegier er jo heller ikke bare seksuelle, de er også politiske og økonomiske. Og siden faktorer som arbeidsledighet, inflasjon og klasse mye ligger utenfor selv hans kontroll, kan også maskulinitet under klassisk patriarki bli en angstfull tilværelse, hvor klandreverdigheten kanskje er enda større for en mann som feiler i å brødfø en kommende familie, enn for en kvinne, av den enkle og like urettferdige grunnen at han er mann og ikke kvinne (se Nordbakk 2014). Nordbakk peker på hvordan menn fra middelklassen og den øvre middelklassen i Egypt selv opplever det Kandyoti refererer til som en slags ”forhandling med patriarkatet” i deres faktiske ønske om å gifte seg av romantisk kjærlighet og i sin søken etter en sjelelig og likestilt vennsrelasjon med en fremtidig ektefelle (Nordbakk 2014). Det er dermed ikke bare kvinner men også menn som kan posisjonere seg innenfor det heterodokse meningsfeltet når det gjelder det patriarkalske systemets hegemoniske dominans over kjønnsrelasjoner, seksualitet og slektskap. Bouhdiba løfter fram at dersom den arabiske kvinnen

både seksuelt, politisk, sosialt og sivilt noensinne skal bli fullstendig myndiggjort, krever dette samtidig en myndiggjøring og frigjøring av den arabiske mannen (Boudhiba 2004). Med andre ord blir en manns verdi også av kvinner mye definert av stereotypiske oppfatninger rundt hvorvidt han er i stand til å forsørge kvinner og å beskytte dem, slik Rachida uttalte.

Det fremkommer midlertidig tydelig i mine egne funn fra arbeiderklassen og den lavere middelklassen at Marokko fortsatt er et mannstilbedende samfunn, som omtrent tilgir mannen alt, for så i tillegg gi ham retten til å legge skylden på kvinnen og hennes tildelte ansvarsområder som for eksempel barnepass og opprettholdelse av ære og kyskheter. Det er heller ikke uten grunn at flere ugifte mødre kunne si at de var lettet over å ha fått en gutt fremfor en jente, fordi de da mente at livet uansett kom til å bli lettere for ham enn det hadde vært for henne selv. Likevel ønsker jeg å være reflektert rundt at mine funn hovedsakelig er fra kvinners perspektiv, og at jeg ønsker å ikke fullstendig overse hvordan kjønn og maskulinitet faktisk kan bli et fangenskap for mannen og faren slik det er for kvinnen og moren. Begge kjønn spiller da sin rolle i å vedlikeholde antagonistiske, diskursive og kjønnete maktrelasjoner, og i å legge den andre i lenker både innenfor slektskapet, ekteskapets og samfunnslivet potensielle fengelsmurer. Likevel er det sant at Khalilas far fortsatte med forhørene sine rundt hvorfor hun hadde gjort det hun gjorde med Idriss og hvorfor de to ikke kunne gifte seg snart. Mens jeg var i Marokko, inviterte verken Khalilas bror eller far noensinne Idriss hjem til seg, og Idriss ble heller aldri invitert hjem til Khalilas familie. Flesteparten av Khalilas kollegaer bekreftet også å ha dårlige familierelasjoner som vil si at de enten hadde lite kontakt, eller generelt hadde opplevd lite omsorg og forståelse fra familien både før, under og etter graviditeten og fødselen. Ingen av de over 30 ugifte mødre jeg fikk møte i Casablanca, fortalte om å ha fått føde hjemme eller å ha bodd hjemme under hele graviditeten. Samtlige hadde måttet benytte seg av spesielle hjelpesentre for gravide utenfor ekteskapet, eller andre bosteder før de etter fødselen hadde blitt sendt videre til ASF. Flere valgte som sagt å skjule sannheten om barnet sitt da de tidlig nok hadde bestemt seg for å forlate familien, og hadde holdt dette hemmelig helt frem til nåtid. Alt dette peker i retning av at ugifte mødres situasjon i realiteten fortsatt er ganske lik den tidligere i Marokko, og at kvinners allerede ufullstendige samfunnsborgerskap kommer ekstra tydelig frem i en ugift mors situasjon av tapte slektskapsrelasjoner og sosialt nettverk. Likevel har vi sett at ugifte mødre alltid har et handlingsrom til å definere seg selv som person til tross for andre syn på dem, og til å komme på strategier og løsninger som hun selv mener at vil forbedre situasjonen hennes.

## Oppsummering og konklusjon.

Lindholm siterer Fatema Mernissi i flere av hennes kontroversielle verk hvor hun hevder at hele den muslimske samfunnsstrukturen ikke kan forstås som noe annet enn et angrep og forsvarsverk mot den kvinnelige seksualitetens forstyrrende makt (Lindholm 2002: 243). Han påpeker så at det muslimske systemet ikke først og fremst frykter kvinnen, men derimot den heteroseksuelle enheten som gjennom seksuell, emosjonell og intellektuell tilfredsstillelse kan medføre en direkte trussel for mannens troskap overfor Allah, og derav uttrykket: «Bare en svak mann, elsker kona si.» (Lindholm 2002: 244) Marokkansk kulturs forestillinger rundt slektskap taler derfor kanskje høyt og klart om nødvendigheten av det mannlige for å opprettholde samfunnsmessig og kosmologisk orden og renhet. Kvinnens mystiske og overveldende seksualitet har både i Vesten og (Midtøsten) blitt fryktet av menn og stemplet som uren og farlig.

Kjønnsymbolikk rundt ærbarhet og idéen om tapt renhet og det avseksualiserte morskapet blir derfor kanskje brukt i forbindelse med sosial kontroll og maktutøvelse av både menn og kvinner. Disse oppfattede forskjellene har blitt forsterket gjennom ulike former for historisk kjønnssegregering grunnet en sammenblanding av både religiøse og kulturelle prosesser, som har formet menns stereotypiske oppfatning av kvinnelig seksualitet og kjønnsroller og motsatt i MØNA. Dette har vi da sett har å gjøre med at uttrykk for kvinnelig seksualitet ofte har blitt tolket dikotomisk; som horen eller Madonnaen, hustrumoren eller jomfruen (Solheim 1998, Melhuus & Stølen 1996), eller som i arabiskmuslimsk kultur; konen, eller anti – konen (Boudhiba 2004). Maktutøvelse rundt kjønnsymbolikk er også fremfor alt en pågående symbiose mellom kjønnene, et system som reproduseres mellom både mødre og sønner, fedre og døtre, brødre og søstre (Joseph 1994, Kandiyoti 1988). Kandiyoti viser til at kvinner og ugifte mødre ofte selv er blant de ivrigste bidragsyterne for å opprettholde slike komplimentære forståelser av kjønn og slektskap innenfor klassiske patriarki. Det kan til og med tenkes at Khalila som ugift mor ubevisst bidro til å reprodusere og å opprettholde seksualitetsidealene hun selv ble fordømt av. Spesielt med tanke på at hun for eksempel også stilte seg bak Idriss' mistanker om at de andre mødre på ASF prostituerte seg uten å egentlig ha noen konkrete bevis for påstanden. Vi har videre sett hvordan Khalila i motsetning til Yousra som hevdet å jobbe for å bli oppfattet som en anti – kone, gjorde alt hun kunne for å få Idriss og faren til sitt barn til å se henne som en kone og hustrumor. Khalila nektet å ha sex med Idriss i perioder, i et desperat håp om at Idriss til slutt ville gå med på å gifte seg med



henne, men også for å få ham til å se henne som verdig og kysk nok til å kunne bli hans kone. Khalilas selvpålagte avholdenhet og det at hun tydelig uttrykte stolthet rundt at Idriss hadde vært hennes eneste sexpartner, ønsker jeg også å vise til som sammenhengende med subjektivt makt, og som en delvis pålagt oppførsel og holdning for marokkanske kvinner, som Khalila mente at kun var hennes egne meninger (se Fassin 2011, Hindess 1998).

Khalilas og Idriss' turbulente og ustabile relasjon hadde kanskje også å gjøre med en bevissthet rundt marokkanske ortodokse slektskapsidealer, og hva som anses for et ideelt familieliv mellom mann og kvinne i Marokko. Det ideelle rammeverket for seksualitet og reproduksjon relaterer seg kun til den hellige institusjonen ekteskap, og den seksuelle akten som en fullbyrdelse av denne med en kvinne som er jomfru. Når paret selv hadde tatt gjensidig initiativ til å ha sex før ekteskapet slik som her, og Khalila i tillegg ble en mor før ekteskap, ble deres to familiers reaksjoner sentrale for forholdets videre ambivalens. Khalilas far var interessert i at paret skulle gifte seg, mens Idriss familie virket mer skeptiske. Dette er også en klar gjenganger i mange ugifte mødres historier, som bekrefter hvordan en manns tapte ære lettere kan gjenopprettes enn en kvinnes. Khalila ble da egentlig mot sin vilje manifestasjonen på et heterodokst meningsfelt i kraft av å være en ugift mor, i møte med marokkansk slektskaps – og seksualitetsdiskurser. Yousras situasjon kan ved første øyekast virke som et klarere eksempel på motstand og et ønske om å aktivt forfekte det heterodokse meningsfeltet gjennom sine gjentatte uttalelser rundt valg om å være uinteressert i ekteskap noensinne, grunnet et større uttrykt behov for autonomi og egen styring av menns syn på henne. Likevel innrømte hun å lenge ha vært økonomisk avhengig av sin nåtidige elsker, og andre menn før han. Khalilas motstand og søken ut av sin tildelte rolle som anti – kone, og Yousras omfavelse av den, kan kanskje egentlig begge forstås som en underkastelse under ”doxa”, eller den nåværende ortodokse og vedvarende marokkanske kjønnsymbolikken , med både anti – konen og konen som to like velkjente og tatt for gitte kvinnelige rollefigurer. Rachida har jeg mest brukt som et eksempel på en marokkansk gift mors perspektiv på ugift morskap. Dette eksempelet mener jeg at er interessant, fordi Rachida kritiserte menns syn på konene sine, og menns ansvarsvegring, men mest fordi hun mente det hovedsakelig nettopp var mannens ansvar å forsørge kone og barn, og å være den som omsluttet deres familieenhet. Den arabiske mannen står dermed heller ikke fritt fra krav eller forventinger, og ble av Rachida tydelig klassifisert som enten ”sjenerøs” eller ”gjerrig forsørger”. Det vi mot slutten av kapitlet har sett på er hvordan ugifte mødres situasjon, og kjønns – og slektskapdiskurser likevel er i endring i Marokko. Ugifte mødres familier viser i dag oftere større forståelse for disse kvinnenes situasjon, og familiegjenforeninger ble av ASFs ansatte bekreftet som hyppigere og enklere å arrangere. Dette har nok kanskje noe å gjøre med at grasrotpionérer som Aïcha -Ech – Channa og andre lenge har

satt ugifte mødre og deres ufullstendige status som samfunnsborgere i medias søkelys. Situasjonen deres har dermed gått fra å være et usynlig og tabubelagt samfunnsfenomen, til et synlig og adressert samfunnsproblem. Men holdninger rundt asymmetriske maktrelasjoner mellom kjønnene og klare idealer rundt at eneforeldreskap og ugift morskap er en uren familieinstitusjon, dominerer fortsatt som det ortodokse meningsfeltet i den marokkanske befolkningen. Dette har vi sett at ikke bare kan få konsekvenser for hvordan ugifte mødre behandles innenfor sin egen familie, men også for hvordan de kan bli behandlet som sosiale personer, og samfunnsborgere. For ved å miste sin families støtte gjennom å bli ansett som uanstendig i deres øyne, mister ugifte mødre også egentlig på samme tid de indirekte rettighetene og privilegiene som følger med det å være et omsluttet, underordnet men verdifullt subjekt. Dette er kanskje også hvorfor ugifte mødre kan bli forhørt av politiet rundt barnets far på sykehuset rett etter fødselen, oppleve offentlig fornedrende situasjoner, og dårlige og partiske tjenesteytelser i administrasjon og rettsvesen. Det som da gjenstår for denne oppgaven er å belyse og oppsummere noen sentrale poeng for oppgaven så langt, og til slutt trekke den marokkanske kjønns – og slektssymbolikkens sammenheng med ugifte mødres status som samfunnsborgere eksplisitt opp mot makronivået og den marokkanske nasjonalstaten som en hellig enhet.

## 5. Ugifte mødre i den hellige marokkanske faderstaten.

### Sluttresonnement.

«Den muslimske familien er som en miniatyr av hele det muslimske samfunnet. Faren og hans autoritet symboliserer Guds egen autoritet i verden.» (Nasr i Delaney & Yanagisako 1995 :184)

### En kvinneorganisasjons legitimitet i Marokko.

I kapittel 2 skrev jeg om hvordan organisasjonen ASF hovedsakelig ble grunnlagt av ildsjelen, pionéeren og grassrotaktivisten Aïcha Ech – Channa. Channa er muslim, men har siden 1970 - tallet vært en tilhenger av den sekulære eller liberale feministiske strømmingen i Marokko. Et interessant poeng er hvordan en slik organisasjon da fikk etablere seg og skaffet seg den legitimiteten som den har i dag innenfor et land med islamistisk statsstyre og lovverk. Sosiologen Janine Clark, tar for seg sosial aktivisme og veldferdsinstitusjonenes fremvekst, og legger frem hvordan de første veldedighetsorganisasjonene eller NGO – ene i MØNA dukket opp mot slutten av 1800 – tallet og begynnelsen av 1900 – tallet, og at alle var religiøse eller Islambaserte. Noe som er sentralt for å forstå både sekulære og islamistiske non – profitt – organisasjoners legitimitet, også helt opp til vår tid, er at en av Islams fem søyler innebærer *zakat* eller almisser. Dette vil si at man som muslim er pliktet til å gi en viss prosentandel av sin egne midler eller ressurser til de fattige. Dette kan enten være gjennom *saadaqa* (klær og/eller matdonasjoner) eller *waaf*, filantropiske donasjoner som støtte eller bidrag til foretak om å bygge moskéer, sykehus, eller veldedighetsorganisasjoner som for eksempel ASF (Clark 2004). Dette kan vi kanskje også trekke frem som sentralt for ASFs legitimering av egen organisasjon innenfor det marokkanske samfunnet, hvor det essensielle nettopp blir oppmerksomheten rettet mot veldedighet og barmhjertighet, og da spesielt forhindringen av forlatelsen av spedbarn ved å bistå ugifte mødre både sosialt/sivilt økonomisk og politisk. Hos ASF erfarte jeg selv hvordan barnas velferd overkommuniseres, mens mødrenes uavhengighet og krav om rettigheter fortsatt underkommuniseres i møte med lokale utenforstående eller tilfeldige besøkende. Dette kanskje av den enkle grunn at organisasjonens representanter er klar over at ikke alle marokkanere vil finne det å bistå ugifte mødre i seg selv, som et verdig tiltak å støtte økonomisk eller materielt Likevel har organisasjonen vært en viktig aktør for den sekulære feminismen og aktivismen under to svært ulike statsoverhoder og regimer helt siden sin grunnleggelse. Under egne interne møter og konferanser har det kommet tydelig frem at

organisasjonens fremste målsetting henger sammen med kvinners og ugifte mødres rettigheter som et mål i seg selv, som vi også har sett i både kapittel 1 og 2. To ulike aktivistiske kvinnebevegelser har dominert Marokko siden 1970 - tallet, med sine ulike tilnærminger til det å forhandle med den patriarkalske statsmakten og dens lovgivende institusjoner. Det som også kommer tydelig frem er at Marokko, spesielt kanskje etter Mohamed VI tronarvtagelse, fortsatt er en religiøst forankret faderstat, hvor samtidig feministers forhandling med staten både forekommer, og gir resultater som for eksempel gjennom implementeringen av de nye familielovene (*al – moudawana*) i 2004, den nye grunnloven og oppløsningen av restriksjonene som tidligere nedlagt av Hassan IIs regjering rundt FNs kvinnekonvensjon (CEDAW), i tillegg til den nye abortloven à 2016. Likevel viser mine erfaringer i felten i likhet med flere andre forskeres funn (Bordat & Kouzzi 2010, Desrues & Moreno Nieto 2009, Eisenberg 2011) hvordan slike formelle lovendringer fra statlig hold ikke nødvendigvis endrer mentaliteten innenfor det marokkanske storsamfunnet eller hos offentlige tjenestepersoners, privatpersoners eller til og med ugifte mødres eget syn på sosiale normer for kjønn, seksualitet og slektskap.

### **ASFs som en hybrid og mikromodell av den marokkanske faderstaten.**

Slik jeg la frem i kapittel 3, er da heller ikke det marokkanske klassesamfunnet eller klasseinndelingen slik som før (Barakat 1993, Clark 2004). Likevel forblir (den nye) middelklassens eget nettverk og økonomisk støtte hos likesinnede og velstående venner essensielt for opprettholdelsen av både religiøse og sekulære veldedighetsorganisasjoner. Videre vil ikke representanter for middelklassen nødvendigvis være en samlet front, og det samme har vi sett for ASFs representanter og ansatte. Deres strategier kan i møte med fattige og nettverksløse urbane ugifte mødre kanskje heller beskrives som klassebetinget fremfor klassebevisst (Hanna Batatu i Clark 2004). Jeg forsøkte i kapittel 3 først å vise at ASF ble som en forlengelse, og kanskje for en periode en full erstatning for eget slektskap og sosiale nettverk for ugifte mødre. Dette mener jeg at også kan knyttes opp mot resiprositetsbaserte beskyttelsessystem som en forlengelse av egne slektingers gjennomslagskraft i et samfunn hvor staten kanskje ikke alltid fremstår som verken rettferdig, velfungerende eller demokratisk interessert i sin befolknings velferd (Bossevain 1966). Jeg tok også opp to viktige begreper i kapittel 3 som jeg mener at nettopp er et uttrykk for dette, i form av paternalisme og patron – klient – relasjoner. For selv om som nevnt, organisasjonens legitimitet og arv mye var preget av veldedighet, og medlidenhet med fattige og ekskluderte kvinner og barn, sammen med en fremming av demokrati og rettigheter, har jeg også vist hvordan ASFs interaksjon med sine brukere kunne sies å ha tatt farge av mer udemokratiske og patriarkalsk

forankrede prosesser. Noe som her blir viktig å poengtere er at selv om kunnskapsoverføring, oppdragelse og omsorg ofte henger sammen med makt, dominans og motstand (jfr. Weber) vil dette ikke si at all maktutøvelse fra de ansatte side var intensjonelt undertrykkende og negativ, mens all maktutøvelse fra brukernes side i forbindelse med motstand, alltid var av heroisk og ensformig positiv natur (Abu – Lughod 1990). Det at organisasjonens ansatte for eksempel forventet et visst uttrykk for takknemlighet fra mødrenes side gjennom god oppførsel, hardt arbeid og lojalitet, hadde heller ikke bare med at ASF fungerte som en patron og mødrenes overordnede, men dette var også en viktig del av et genuint ønske om en bedre fremtid for organisasjonens brukere og barna deres. Og som i all annen oppdragelse, ble også straff og konsekvenser brukt som strategi for å nå dette målet. Mødre kunne derfor også utvises fra organisasjonen dersom de ikke møtte opp på jobb, ble gravide for andre gang, prostituerte seg, eller stjal fra organisasjonen. Ulydighet kunne også sanksjoneres økonomisk, og ved trekk i lønn. Det som etter min mening likevel minnet mye om patron – klient – forhold på ASF, var at det ble slått ned på dersom noen spredte et dårlig rykte rundt organisasjonens drift, slik jeg viste til i kapittel 2 og 3, da Khalila for eksempel fikk beskjed om å være bevisst på hva hun fortalte meg om ASF, i og med at dette kunne skade deres offentlige omtale. Alle disse både skrevne og uskrevne reglene virker som sagt forståelige og fornuftige nok i seg selv, men de kan på samme tid tolkes som et uttrykk for at også den sekulære og feministiske organisasjonen ASF var preget av paternalistiske og klientilistiske tendenser. Det viktigste poenget mitt her blir fortsatt hvordan disse er en stilltiende referanse til både religiøs og sekulær samfunnsorganisering i Marokko og MØNA generelt i dag (Clark 2004), og hvordan det peker på ASFs unektelige tilknytning til de utenforliggende samfunnsstrukturene. ASFs offisielle målsettinger og formidlede diskurs støttet klart opp under en liberal og sekulær feminisme som i realiteten fornektet og motarbeidet patriarkalske systemer. Flere enkelttiltak som seksualitetsseminarer og konferanser arrangert av organisasjonen selv, vitnet også om slike idealer i praksis hos ASF. Likevel ville jeg beskrevet flere av ASFs målsettinger rundt å gjenforene ugifte mødre med foreldre og barnefedre som tidligere hadde forvist eller forlatt dem, som heller preget av pragmatisme, eller det Denis Kandiyoti (1988) refererer til som ”bargaining with patriarchy” enn liberal feminisme.

Liberal feminisme, veldedighet og medlidenhet satt opp mot patriarkalskfunderte systemer som paternalisme og patron – klient – relasjoner kan da beskrives som ASFs balansekunst eller hybrid effekt mellom to oppfatninger eller diskurser, slik jeg har forsøkt å vise i spesielt kapittel 2 og 3. Ingen av diskursene kan anses som mer eller mindre ”virkelige”, ”riktige” eller representative, men heller som gjensidig utfyllende brikker i et metaforisk puslespill. Det er viktig å få frem begge for å kunne oppnå et holistisk perspektiv på ASF som organisasjon (jfr. Berrreman 1962).

## Ugifte mødre og (sosiale) mestringsstrategier.

Som vi har sett i de foregående kapitlene viser ugifte mødre seg å være i stand til å komme opp med ulike mestringsstrategier i forhold til egen situasjon. For det første har jeg både i kapittel 2 og 3, pekt på hvordan det blir viktig for mødrene å nettopp søke inn i sivilsamfunnet for å få praktisk (arbeid og barnehage), sosial, økonomisk og sivil - administrativ assistanse, og for å finne en ny tilhørighet, både i form av erstatninger for slektskap og sosialt nettverk. Også forholdet til de andre brukerne på ASF ble kanskje en ressurs og mestringsstrategi for mødrene i den grad at de nå fikk omgi seg med kvinner som befant seg i samme situasjon, som gjorde at de dermed kunne forstå hverandre på en unik måte, og én ugift mor beskrev de andre mødrene eksplisitt som en ny familie.

For det andre vil jeg gjerne nevne rollespillet jeg fikk se spilt inn på Rafikas mobil fra Hamam i kapittel 4, som et eksempel på en viktig mestringsstrategi, nemlig bruk av humor og distanse, for å bearbeide egen identitet og situasjon. Brukerne på denne stasjonen deltok enten som skuespillere eller som tilskuere, hvorav scenarioet rundt et ungt marokkansk pars omstendigheter ble dramatisert. Spesielt ble den marokkanske ungdomsmannen som ble spilt av en av ASFs ugifte mødre selv, latterliggjort der han ble skjelt ut av en eldre marokkansk konefigur for å misbruke jenta, som mest sannsynlig skulle være hans egen mor. Det er et anerkjent psykologisk faktum at humor, latter så vel som en tilskuers identifisering med eller gjenkjennelse av egne erfaringer gjennom enten scenarioet eller karakterene som opptrer på en scenen, kan være effektiv terapi i forhold til å prosessere og å bearbeide vanskelige og smertefulle erfaringer og opplevelser. I følge performance – forskeren,

Jeg fikk også vite at slike rollespill blant denne gruppen mødre oppstod mer enn en gang på Hamam. Jeg ønsker derfor å løfte frem det rituelle aspektet ved ASFs mødres uttrykksbehov rundt egne livserfaringer. I forhold til Victor Turners (1969) antropologiske teorier om (teatrale) ritualer, finner vi grupper eller individers initiativ til å implisitt ta oppgjør med pålagte og fastsatte samfunnsstrukturer, gjennom bruk av det han kaller rituell anti – struktur eller *communitas* (Turner 1969). Jeg finner *communitas* – begrepet som passende for de ugifte mødrenes rollespill, fordi det nettopp var en hendelse som oppstod som en slags anti – strukturell referanse til både ASFs fastsatte rom som fysisk og konkret arbeidsplass, men også som en referanse til et oppgjør mot de større, mer abstrakte og usynlige utenforliggende marokkanske samfunnsstrukturene. Turner beskriver spesielt spontan *communitas* som en hendelse hvor de involverte opplever å være fri fra hverdagslivets bekymringer, de kan med andre ord glemme seg vekk, og oppleve en rituell og dyp

solidaritet og nærhet med de andre i gruppen, som vil si at skillelinjer forsvinner (Turner i Schechner 2013: 70). Det viktige momentet for *communitas* – begrepet er jo også at *communitas* ikke egentlig oppstår som en del av en prosess for å rive ned samfunnsstrukturer, men tvert imot faktisk som en del av nettopp det å opprettholde og å sikre individers vedvarende underkastelse av dem (Turner 1969), eller under ”doxa” (se Bourdieu 1990).

Rollespillet blir da først og fremst kanskje stående som et *communitas*, et befriende øyeblikk hvor det er lov å se ut som en mann, og det er lov til å latterliggjøre menn. I tillegg peker det på de autoritære og patriarkalske samfunnskraftenes innflytelse på utfallet av ugifte mødres situasjon, som den strenge morsfiguren som manifesterer seg mot slutten av rollespillet så treffende blir et symbol for. Ut fra mine egne observasjoner, kan det tenkes at ugifte mødres *carnavalesque*<sup>21</sup> fremstilling av ungdomsmannen som hevder å ha lite annet valg enn å lure å bedra den unge jenta, mer representerer en sosial mestringsstrategi for ugifte mødre gjennom bare det å skape et forum for det å få utløp for følelser og frustrasjoner gjennom bruk av humor og etterligning, fremfor et bevisst ønske eller krav om samfunnsendringer – eller reformer. Mer eller mindre bevisst kan rollespillet forstås som ugifte mødres egen ironiske kommentar til de samfunnsstrukturene de selv anser som (evig) vedvarende i Marokko når det gjelder familie – og slektskapsinstitusjonens bidrag til kjønnsrettet makt gjennom sosial kontroll av både unge menn og kvinner, men mest kvinner. Selv om rollespillet fra kapittel 4 ikke eksplisitt portretterer det unge paret som ugifte foreldre til et barn, er det trolig at scenarioet trekker på deltagerens egne erfaringer og forhistorier. Og som jeg allerede har lagt frem, blir ansvaret for utøvelse av seksualitet og barneomsorg hovedsakelig ansett som kvinnelige ansvarsdomener i Marokko. Dette fører igjen til at ugifte mødre oftere enn ugifte fedre blir sittende som enslige forsørgere for barna sine. ASFs målsettinger rundt å sørge for et tettere bånd knyttet mellom mor og barn som del av sin legitimitet som veldedighetsorganisasjon i et muslimsk samfunn, kunne også støtte opp under mekanismer rundt å opprettholde morens biologiske betingede hovedansvar og allmektige posisjon overfor barna. Dette var egentlig ment til å beskytte en allerede eksisterende rettighet, men for urbane fattige, og nettverksløse mødre kunne dette istedenfor ende i et fangenskap som heller til tider forvandlet mødre til overgripere og utnyttede av egne barn enn til reddende engler og moderlige heltinner (Se Chodorow & Contratto, Gordon 1992) For selv om barnet kunne anses som en tredje mestringsstrategi, en ressurs og helt ny motivasjon for livet i seg selv for mange ugifte mødre, kunne også dette forsørgeransvaret overfor et annet forsvarsløst menneske ha sine mørke sider.

---

<sup>21</sup> Begrepet referer til diverse kroppslig uttrykk for latterliggjøring som for eksempel demonstrasjoner eller opptredener som formidler en satirisk opposisjon til autoriteter, eller sosialt hierarki.

## Barnet som ressurs og forbannelse.

I etterkant av Idriss' søsters bryllup, var Khalilas sønn ikke i god form, han hostet og hadde vannkopper. Både mor og sønn var utslitte og gutten skrek og gråt så mye at Khalila begynte å bli så frustrert at hun kunne daske ham i ansiktet og riste ham hardt mens hun ropte oppgitt «Hva er det du vil?» eller «Hvorfor gråter du?», og slenge ham uforsiktig fra seg på en av madrassene på gulvet hjemme. En av de siste kveldene mine i Casablanca var vi igjen hjemme hos Rafika og Jenna i Derb Ghalef, da Khalila nok en gang dasket sønnen ganske hardt i ansiktet, og slang ham fra seg på madrassen ved siden av seg. Han begynte ikke å skrike enda høyere som forventet, istedenfor ble han liggende med halvåpen munn som om han var i sjokk, uten å greie å få ut noe mer lyd. De andre to mødrene, Rafika og Jenna, gav Khalila tydelig og rask tilsnakk, men de virket heller ikke sjokkerte. «De sier jeg ikke må slå sønnen min, Julie. Men jeg sier at de ikke kjenner sønnen min som jeg, og at hvordan jeg oppdrar ham ikke angår dem,» forklarte hun apatisk. Litt senere krabbet Khalilas sønn opp på fanget hennes igjen for å få trøst. Det var ironisk nok bare Khalilas omfavnelse og oppmerksomhet som kunne hjelpe. Hun tok ham i armene sine, vogget ham fram og tilbake og kysset ham.

Jeg hadde alltid beundret hvor utholdende og tålmodig Khalila var med sønnen sin, og jeg hadde aldri sett henne gi ham noe mer enn et lett dask på baken, nesten mer for å erte ham enn for å straffe ham, før nå. Jeg hadde i flere dager visst at krangelen og bruddet med Idriss hadde begynt å synke inn, og jeg var nå utrolig bekymret for at Khalila oftere og oftere ville begynne å ta frustrasjoner som hun verken hadde tid eller mulighet til å bearbeide ut på sønnen. Spørsmål som jeg lenge ikke hadde visst hvordan jeg skulle stille dukket opp: Klandret Khalila noen ganger sønnen sin for å ha komplisert forholdet hennes til Idriss gjennom sin fødsel? Ble han til tider en konstant påminnelse om Idriss, som hun nå for tiden bare ville glemme? Hun fulgte meg som vanlig ut av Derb Ghalef for å finne en taxi til meg denne kvelden, og på veien snakket hun ut:

«Det er jo ikke sønnen min sin feil at han kom til verden. Det er min og Idriss' feil. Og i en sånn situasjon skulle man jo håpe at begge ville ta ansvar. Men det er bare sånn det blir. Det er ikke verdens ende. Han (Idriss) oppførte seg også slik da jeg var gravid og flere ganger etter det også. Jeg er ferdig med det. Jeg har aldri vært vant til å ha noen familie utenom sønnen min uansett, så jeg vet hvordan å takle det. Jeg fortsetter å jobbe for barnet mitt. Han er moren min, faren, min, søsteren min og broren min. Det er meg og han mot verden. Kanskje det alltid kommer til å være sånn, jeg vet ikke. I så fall, skal vi alltids klare oss.»

Det som blir tydelig fra Khalilas uttalelse er hvordan den ugifte morens barn både blir en mestringsstrategi eller ressurs for henne, men også en konstant påminnelse om andre relasjoner som



hadde gått tapt. Slik Khalila selv uttrykker det ovenfor, fremstår da barnet og sønnen hennes til tider som hennes eneste reelle ressurs, eller velsignelse, som da kanskje blir tvunget til å fylle alle roller og tapte relasjoner for henne. Det er derfor heller ikke uten grunn at mødre kan bli så knyttet til barna sine at det noen ganger grenser til eiesyke og misbruk (Chodorow & Contratto 1992, Gordon 1992, Yanagisako & Delaney 1995).

Som jeg har vist til tidligere vedrørende flere av ASFs ugifte mødre, ble de stadig oftere ønsket velkommen hjem igjen hos familiene sine, som ville si enten søsken eller foreldre i løpet av de første tre årene av sine barns liv. Flere ble også gift med barnefedrene, og sa opp kontrakten sin med ASF for å enten bo hos egne familier eller svigerfamilier inntil videre. Det virker kanskje lite fruktbart å anslå familiegjenforeninger eller ekteskap med barnefedre som mestringsstrategier for ugifte mødre, fordi man skulle tro at slike løsninger på sett og vis oppløste den vanskelige statusen som ugift mor og ufullstendige samfunnsborgere. Likevel velger jeg å omtale slike løsninger som mestringsstrategier fremfor endelige løsninger, fordi en tidligere status som ugift mor ikke glemmes med det første av verken barnefedre eller slektninger, og slik Rachida fra Ain Sebaa fortalte meg, kunne ofte ekteskap med barnefedre bære preg av lite respekt og dårlig behandling av den tidligere ugifte moren, som følge av for eksempel den nye ektemannens påståtte vedvarende tvil rundt biologisk farskap til barnet, og syn på sin nåværende kone som en evig anti – kone og en uanstendig kvinne. Selv mestringsstrategier som familiegjenforeninger og ekteskap kom derfor sjeldent uten baksider, ambivalens eller utfordringer for marokkanske ugifte mødre.

### **Motstand eller underkastelse som mestring?**

Vi har så langt trukket ut tre viktige mestringsstrategier for ugifte mødre gjennom sivilsamfunn, felleskap og humor og barnet som ressurs. Ugifte mødres motstand i forbindelse med både sivilsamfunnet og de mer utvidede marokkanske maktstrukturene har vi så langt sett flere eksempler på. Det at mødre i det hele tatt gjorde motstand ved å for eksempel lyve eller holde tilbake informasjon, stjele donerte klær eller penger fra organisasjonen, og å spre negativ informasjon om andre mødre og ASF, var også dermed et tegn på ASFs maktutøvelse i seg selv (jfr. Foucault 1982). I forhold til motstand rundt marokkanske kjønns – og slektskapsdiskurser på en større samfunnsmessig skala, kan det å velge å enten omfavne den allerede tilgjengelige statusen som anti – kone slik vi så at Yousra valgte å gjøre, eller å forsøke å få andre til å se på en som en konefigur slik som Khalila, brukes som eksempler. Disse strategiene kan på én måte også oppfattes som en mer generell form for motstand. Men likevel kan disse to eksemplene få oss til å spørre oss om hvorvidt mødrenes mestring av egen situasjon egentlig var mer preget av underkastelse enn av

motstand. Dette er hva jeg i spesielt kapittel 4 referer til som ugifte mødres tendenser til å fortsette å tilpasse seg ortodoksien, eller å følge ‘reglene’, til tross for at man skulle tro de ville se det som mer gunstig for egen situasjon å kun forfekte en heterodoks livstil. Etterstrebing av ortodoksien har jeg også referert til som det å forhandle med patriarkatet fra en laverestående maktposisjon som kvinner og ugifte mødre (Kandiyoti 1988). Det vi derfor kan konkludere med er at både Yousras og Khalilas ulike situasjon kan forstås som både motstand og underkastelse ut fra ulike perspektiver, slik som kanskje ugifte mødres forskjellige mestringsstrategier generelt kan beskrives som en slags balansekunst mellom nettopp underkastelse og motstand. Som for eksempel det å søke inn i sivilsamfunnet, når familien kaster dem ut. De gjør motstand mot familiens antagelse rundt deres fortapte skjebne, men stiller seg villig til å jobbe og integrere seg som underordnet innenfor et nytt nett av hierarkiske maktrelasjoner på ASF. De spiller rollespill som eksponerer og latterliggjør den uansvarlige marokkanske ungdomsmannens person, og de udemokratiske samfunns – og maktstrukturene som her representeres gjennom den autoritære moren, kanskje mest i mangel av en mannlig skuespiller som en autoritær far? Men slik vi allerede har diskutert handlet nok dette rollespillet, slik som under et hvilket som helst annet *communitas* kanskje like mye om det å akseptere tingene som de var i Marokko, fremfor å egentlig ønske å gjøre opprør mot dem. Noe som også bekreftet dette var at jeg under og etter feltarbeidet mitt fikk høre om at flere ugifte mødre valgte å forlate sin ”nye familie” og arbeidsplass hos ASF for å flytte hjem igjen til sine familier dersom de fikk sjansen til det, eller å gifte seg med barnefar. Tilblivelsen av den ugifte moren og hennes barns familieenhet er med andre ord svært ambivalent, og uttrykker både en maktesløshet rundt for eksempel mangel på tilgang til abort, men også en motstand, i den forstand at enhver farløs familie egentlig implisitt og rent symbolsk forneker og *står imot* den helliggjorte marokkanske slektskapsidealet som finner sitt mest eksplisitte uttrykk i faderstaten. Den kan nemlig betegnes som naturaliseringen av den mannlige og guddommelig allestedsnærværende autoritet på jorden som i himmelen, som vi skal se nærmere på i en siste og viktig del av dette kapittelet.

### **Ugifte mødres ufullstendige samfunnsborgerskap i den marokkanske faderstaten.**

Som jeg allerede har lagt frem i de tidligere kapitlene av denne masteroppgaven ligger mye av betydningen av marokkansk samfunnsborgerskap og statens tildeling av plikter og rettigheter til sin befolkning, rent filosofisk og begrepsmessig nærere knyttet opp mot slektskapstilhørighet enn individets eierskap av egen person, både når det gjelder sivilt, sosialt og politisk samfunnsborgerskap (Joseph 2000). Vi har sett hvordan forhold rundt lavere klassetilhørighet, rural

eller semi – rural bakgrunn og analfabetisme var en sentral faktor for ugifte mødre når det gjaldt tilgang til sosialt samfunnsborgerskap (skolegang og utdanning) og dermed tilgang til informasjon rundt lovverk (sivilt samfunnsborgerskap). Det at sosial beskyttelse av barn som for eksempel familieheftet og andre rettigheter kun kan skaffes gjennom patrilinearitet, og fars eget samtykke til å gi barnet eget navn på fødselsattesten, forblir et stort problem for både mors og barns samfunnsborgerskap. Selv etter en håndknippe lovendringer i kvinners og barns klare favør over de siste 15 årene, hvor til og med illegitime barn blir anerkjent av den marokkanske stat etter 2004 (Hrea.2005), faller ugifte mødre fortsatt mellom to stoler, i den grad at det språklige begrepet ugift mor fortsatt ikke refereres til i formelle lovtekster som også taler om at ugifte mødre faktisk ikke eksisterer juridisk. Det jeg også har forsøkt å peke på er hvordan denne vedvarende og bevisste ignoreringen av ugifte mødres status som samfunnsborgere har å gjøre med dypere og kanskje mer ubevisste prosesser enn tilgang på skolegang og informasjon rundt lovverk.

Slik vi så i kapittel 4 om seksualitet, taler marokkansk kulturs forestillinger rundt slektskap nemlig klart og tydelig om nødvendigheten av det mannlige for å opprettholde orden og viktigst av alt renhet. Det som også blir svært relevant er å trekke ugifte mødres samfunnsborgerskap opp mot er den kjønnete marokkanske nasjonen og moderne nasjonalstaten. Benedict Anderson argumenterer for at nasjoner er forestilte felleskap (Anderson 1991), og Carol Delaney (1995) legger frem eksempelet rundt fødselen av den moderne tyrkiske nasjonalstaten, og at den tyrkiske nasjonen i seg selv var kjønnet og preget av iboende og folkelige forståelser rundt det fysiske territoriet som et moderland på forhånd, som derfra gjorde det enkelt å introdusere en abstrakt men avgjørende motpart, nemlig faderstaten. Mustafa Kemal, senere kjent som *Ataturk* (‘tyrkernes ene far’, ‘stamfar’) var en politiker og dyktig politiker som forstod at bønder ikke egentlig trengte å fatte konseptet nasjonalstat for å føle seg motivert til å kaste ut inntrengere dersom de forstod dem som voldtektsmenn, og slaveholdere av sine mødre (Delaney 1995). Kemal tok da i bruk poesi som feiret en slik iboende nasjonal slektskapsymbolikk for å distrahere tyrkere fra sine allerede eksisterende konflikter rundt etnisitet og religion, og valgte derfor heller å vekke liv i tyrkernes æreskode.

Både Carol Delaney og Dicle Altuntek skriver om forestillinger rundt slektskap og kvinnelig og mannlig bidrag til reproduksjon i Tyrkia, også ved å referere til konkrete vers i Koranen: «Kvinner er jordstykker som blir gitt til dere for å sås, gå så derfor ut til dem som dere ønsker.» (Koranen 2: 223 i Altuntek 2006: 62). Kvinnens livmor blir her da likestilt med et jordstykke som trenger å bli sådd for å kunne høstes, og som i seg selv ikke har evnen til å skape noe. Mens mannens og farsrollen forstås som å ligge nærmere Guds egen skaperkraft, som den som oppretter liv, så vel som barnets essensiell identitet gjennom sjelen. Han er middelet til at det

guddommelige skal kunne komme inn og være en del av det menneskelige samfunnet (Delaney 1995). Selv om andre skriftsteder og Profeten selv antyder at både mannens og kvinnens bidrag er like viktige under prokreasjon, blir mannens væren og sæd fortsatt ifølge både Delaneys og Altunteks studier forstått som det skapende, solide, rene og hel(lig)e, gjennom det at mannens bidrag skaper avkommets skjelett og ben, som varer ved og kan videreføre slektens ættelinje, mens kvinnens bidrag står for kjøttet, det som lettere fortæres og råtner bort (Altuntek 2006). Kvinnelig seksualitet og dens tilknytning til reproduksjon har både i Vesten og Østen, mye blitt forbundet med det Jorun Solheim og hennes medforfattere referer til som kvinnekroppens åpenhets skam. Dette påpeker hvordan Kristendommen og Islam har flere felles forutsetninger rundt det å tenke kjønn og kjønnsymbolikk. Forestillinger rundt prokreasjon refererer her til mer enn bare en naturlig prosess, men også til en arena for å naturalisere guddommelig makt (Delaney & Yanagisako 1995). Gud, landets statsoverhodet og faren, danner en delegerende, men unison autoritetsstruktur, som er hva Schneider også beskriver som nasjonens, statens, og slektskapsgruppens felles enhet (Delaney 1995:192). Forestillingen om fars bidrag til barnets essensielle identitet, forklarer oss videre noe om hvorfor det for det meste forblir et mannlige privilegium, og ingen kvinnelig rettighet å for eksempel kunne overføre sitt statsborgerskap til sine barn i mange land i MØNA i dag. Når det er sagt, er Marokko faktisk et av de landene i MØNA, hvorav kvinner kan overgi sitt statsborgerskap til barna sine etter endringene av paragraf 6 i den marokkanske statsborgerloven à 2007 (Women Under Muslim Laws 2007). Men marokkanske kvinner kan fortsatt likevel ikke skaffe sin utenlandske mann marokkansk statsborgerskap gjennom ekteskap. Rettighetene er med andre ord ikke likestilte, som også vil si at stats – og samfunnsborgerskap heller ikke er et kjønnsnøytralt anliggende i Marokko. Kvinner symboliserer først og fremst nasjonen og dens grenser, mens menn representerer og personifiserer den gjennom en statsinstitusjon (Delaney & Yanagisako 1995).

Problemet rundt ugifte mødres ufullstendige samfunnsborgerskap viser seg da for det første i et sosialt og klasserelatert problem, men for det andre og som et kanskje like viktig problem; i symbolske forestillinger og kjønne assosiasjoner til seksualitet, slektskap og nasjonen som fortsetter å undergrave demokratiske intensjoner og aktivistiske målsettinger (Delaney 1995). Vi må heller ikke glemme mannens angstfulle forståelse av kvinnen som ikke bare seksuelt grenseløs, men også potensielt umettelig når først vekket til liv (Lindholm 2002). Kvinnelig isolasjon og tilsløring i den offentlige sfæren, kan dermed ikke egentlig forstås som en av Islams oppfinnelser, eller en demonstrasjon av kvinners fysiske underlegenhet og sårbarhet, men heller et uttrykk for og et forsvar mot kvinners erotiske kapasitet til å både skape og å ødelegge innenfor et system sentrert rundt mannlige blodslinje (Lindholm 2002, Delaney 1995).

Her ligger kanskje også en kjernefunksjon av hele det klassisk patriarkalske slektskapssystemet, nemlig det å kunne kontrollere og regulere kvinnelig seksualitet i tillegg til å kunne fastlå biologisk farskap i hvert tilfelle og dermed sikre større samfunnsmessig orden (Vico i Delaney 1995: 193). Dette innebærer da en naturalisering av komplimentære kjønnsroller som også assosieres og knyttes opp mot det guddommelige og kosmologiske. Med andre ord kan kanskje ingen unnfangelse, eller familieenhet anses som hellig uten en avklart mannlig genitor, eller familieoverhode grunnet mannens antatte større likhet og nærmere enhet med Gud selv. Her relevantgjøres Delaneys & Yanagisakos argument (1995) rundt hvordan normer, lovverk og maktutøvelse fungerer best dersom de naturaliseres eller naturaliseres i befolkningen (se også Bourdieus doxa 1990). Dette kan skje gjennom å framstille statsinstitusjoner og kulturell praksis som biologiske og kosmologiske ”naturlovers” tjenere (Yanagisako & Delaney 1995). Kogacioglu (2004) viser hvordan æreskonflikter – og kriminalitet i Tyrkia av institusjoner som domstoler spesielt tar hensyn til det som blir referert til som ”tidløse tradisjoner”, dersom kvinner er involvert. Institusjoner har her alltid blitt forbundet med modernitet som da også ofte står i opposisjon og i kamp med tradisjonen. I tilfeller av for eksempel blodhevn, hvor det for det meste kun var mannlige involverte, ble lovene og dommene som oftest overholdt som fastsatt, mens det i forbindelse æresdrap, oftere ble gitt mildere straffer og tatt spesielle hensyn til menns voldshandlinger mot kvinner fordi tradisjonene rett og slett ble ”for sterke” (Kogacioglu 2004). Dette er et godt eksempel på hvordan noen reaksjoner, omstendigheter eller situasjoner blir framstilt som mer eller mindre ”naturlige” i seg selv. En viktig religiøs diskurs innenfor Islam og islamsk lov er at den er skapt til å forsvare kvinnen, men først og fremst den kvinnen som lar seg omslutte og kontrollere. Dette gir oss kanskje også en større innsikt i nåværende samfunnsstrukturer og ordninger i Marokko rundt kvinners sosiale, sivile og politiske samfunnsborgerskap som da mest defineres indirekte gjennom mannlige verger og slektninger til tross for lovverkets offisielle avskaffelse av dette systemet. Det fortsetter da i realiteten og i praksis i Marokko å være menn, og spesifikt mannlige husholdsoverhoder som grunnet sin ærbare posisjon er representantene, mens kvinner først og fremst forblir de representerte (Salime 2011, Delaney 1995).

## **Konklusjon.**

I denne masteroppgaven, har jeg forsøkt å utforske marokkanske ugifte mødres livssituasjon og status som samfunnsborgere gjennom mitt utsnitt informanter, brukere og ugifte mødre på organisasjonen ASF i Casablanca. I kapittel 2 forsøkte jeg å beskrive ASF som både feltsetting,

ramme for mitt prosjekt, og som et resultat av Marokkos sekulære feministiske bevegelse. ASF er en hjelpeorganisasjon som har legitimert sin status og posisjon i et muslimsk samfunn gjennom veldedighet som en dyd og en av Islams fem søyler. ASFs representanters interaksjon med brukerne skulle til tross for organisasjonens tilknytning til sekulær feminisme og fremming av likestilte rettigheter for disse kvinnene, likevel vise seg å være klassebetinget og preget av kulturelt og religiøst forankrede maktrelasjoner. Jeg har dermed tegnet opp et slags bilde av ASF som både en feministisk og demokratisk veldedighetsorganisasjon, og samtidig en mikromodell av marokkanske patriarkalske og udemokratiske maktdiskurser. Dette gjorde jeg ved å henvise til paternalistiske og patron – klient – relasjonelle tendenser i interaksjonen mellom ansatte og bruker. I kapittel 3 viste jeg også til viktige strukturelle skillelinjer som klasse/økonomisk bakgrunn, rural, eller semi – rural bakgrunn og utdanningsnivå som en av de faktorene som spiller tyngst inn på ugifte mødres situasjon i Marokko i dag. Som jeg også har referert som et viktig moment for dette kapittelet hadde ASFs ugifte mødre et handlingsrom, og en rekke mestringsstrategier som for eksempel å knytte (for) sterke bånd til sitt eget barn eller å søke inn i sivilsamfunnet i behov for tjenesteytelser og som en erstatning for tapt slektskap. De brukte også rollespill som ritualer for å oppnå terapi, fellesskap og identitet. Det å være ulydig og uenig rundt ASFs fremgangsmåter, eller å kjempe mot tildelte tradisjonelle seksuelt ladede roller med konen, hustrumoren eller jomfruen på den ene siden, og anti – konen, elskerinnen og horen på den andre innenfor marokkansk kjønnsdiskurs, kan også ses på som en sentral mestringsstrategi. Et viktig teoretisk rammeverk jeg har brukt for å illustrere de klassebetingede maktrelasjonene på ASF, og da implisitt klasserelasjoner innenfor det marokkanske storsamfunnet i kapittel 3 i tillegg til de vedvarende asymmetriske forestillingene rundt kjønn i kapittel 4, har vært Louis Dumonts modell (1980) «The encompassing of the contrary». Modellen knytter klasse opp mot både hierarki og moral og den ”overordnede” rett til å pålegge sin vilje og moralske overbevisninger på den ”underordnede”. Vi ser hvordan et slikt dikotomisk par som overordnede/underordnede, rik/fattig, mann/kvinne også formidler en slags gjensidig omslutning eksistensielt og kosmologisk. Dette kan det også ifølge sentrale tolkninger finnes støtte for i Koranen, hvor det står skrevet at Gud selv har bestemt at noen mennesker skulle være mektigere og rikere enn andre (Barakat 1993). Klassebetingede maktrelasjoner henger da kanskje ikke bare sammen med en forståelse av en naturlig orden, men også en guddommelig orden, slik vi også har sett i relasjon til ugifte mødres ufullstendige samfunnsborgerskap og forestillinger rundt prokreasjon og nasjon i dette kapittelet.

I kapittel 1, nevnte jeg at amerikanske middelklassekvinner som bestemmer seg for å bli gravide gjennom kunstig befruktning og å oppdra barnet på egenhånd, kan bli sett på som ressurssterke og modige kvinner av både seg selv og sine omgivelser (Hertz 2006). Dette har vi da

sett at vanligvis ikke ville være tilfellet for marokkanske kvinner. Det å få et barn utenfor ekteskapet, om man ønsket å bli gravid eller ikke, blir på sitt beste ansett som et uansvarlig feilgrep, og på sitt verste som en kriminelt straffbar synd. Det første momentet jeg ønsker å konkludere med i slutten av dette siste kapitlet av min masteroppgave, er da at jeg ikke kan se at det per nå er noen målsetting for den marokkanske (fader)stat å sørge for full uavhengighet og et fullstendig samfunnsborgerskap for ugifte mødre, til tross for nylige lovreformer i kvinners mer generelle favør.

Det jeg for det andre ønsker å konkludere med er at årsaken for at hennes situasjon forblir spesifikt problematisk, virker for meg ikke minst å ha å gjøre med liminaliteten og grensetilstanden ugift morskap manifesterer i møte med den marokkanske nasjonen, det patriarkalske slektskapsidealet og dens guddommelige referanse. Hennes situasjon befinner seg mellom det hellige og urene, hustrumorskap og anti – koneri. Dette blir da kanskje ansett som det verst tenkelige, fordi mor og barn lever ut en samlivsform hvor faren, patriarken og dermed Gud både symbolsk og fysisk ikke fullstendig er tilstedeværende og derfor tilsynelatende ikke heller nødvendig. Barnet har ingen far, hun har ingen mann, og de blir begge ”matter out of place” (se Douglas 1966). Hennes seksualitet og åpne kropp er ikke lukket og avseksualisert gjennom ekteskap med en mann før graviditet og fødsel, men den er fortsatt like åpen og forsvarsløs som tidligere (se Solheim 1998, Melhuus & Stølen 1996). Grunnet det marokkanske samfunnets både religiøse og kulturelle vektleggelse av tradisjonelt familieliv og slektskap, blir kanskje den ugifte morens og hennes barns enhet ansett for å kulturelt forurense dette idealet og for å være en ”uren” eller ”uekte” familie. Dette forklarer hvorfor den sosiale fordømmelsen og utestengelse fra egen familie så ofte forekommer, og hvorfor hennes behov for større tilgang til et fullstendig samfunnsborgerskap heller ikke blir hørt. Det at hun faktisk er fullstendig avhengig av og søker hjelp fra både familie, barnefar og stat grunnet hennes typisk lavere utdanningsbakgrunn, økonomiske ressurs svakhet og begrensede sosiale nettverk, blir ironisk nok oversett, fordi hun i realiteten står igjen som den selvforskyldt utstøtte. Likevel ble jeg også klar over enkelte tendenser til endring for ugifte mødres situasjon under mitt feltarbeid i Casablanca og hos ASF, som for eksempel hyppigere tilfeller av familiegjengeforeninger og støtte fra familierelasjoner på et tidligere tidspunkt enn hva som var vanlig før. Dette vil kanskje si at familien vil bli en viktigere og viktigere del av ugifte mødres mestringsstrategier i Marokko i fremtiden. For med familie og slektskap som ressurs, står den ugifte morens rettigheter (om ikke fullstendige samfunnsborgerskap) med ett i hvert fall som langt mer tilgjengelig og oppnåelige. Hvorvidt familien som ressurs er den beste langsiktige løsningen for ugifte mødre i Marokko, kan selvfølgelig diskuteres. Uansett peker dette

mot at Marokko stadig går gjennom endring og utvikling, og at historiske prosesser her som alle andre steder, alltid vil ta tid.

Ifølge mine funn kan den marokkanske ugifte moren riktignok være både skambelagt og skyldbetyngt, men hun er også en mestringsstrategier, og en utnytter av sitt handlingsrom, som vil si at hun som alle andre mennesker, forsøker å gjøre det beste ut av sin egen situasjon, uansett hvor urettferdig eller håpløs. «Livet går videre,» var et utsagn jeg fikk høre flere ganger blant mine informanter, og i denne masteroppgaven har jeg forsøkt å vise hvordan.



# LITTERATURLISTE

Abu – Lughod, L. 1990: «The Romance of Resistance. Tracing Transformations of Power through Bedouin Women,» i *American Ethnologist* Vol.17 No. 1, 41 – 55.

Abun – Nasr, J.M. 1987: *A history of the Magrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

Adjamagbo, A., Guillaume, A., Bakas, F. 2014:  
«Decisions about unplanned pregnancies and abortion among women and men in Morocco and Senegal. Influence of norms, practices, and institutional contexts.» IUSSP Press

Altuntek, N.S. 2006: «Bone and Flesh, Seed and Soil: Patrilineity by Father's Brother's Daughter Marriage,» i *Ethnology* Vol. 45 No. 1. The University of Pittsburg.

Amnesty International. 2017. Public Statement. <Online> Tilgjengelig:  
<https://www.amnesty.org/.../MDE2863902017ENGLISH.pdf> (Lesedato: 29.11.2017).

Anderson, B. 1991: *Imagined Communities*. London: Version.

Asfar - International NGO. <Online> Tilgjengelig: [www.asfar.org.uk/the-special-morocco-us-relationship/](http://www.asfar.org.uk/the-special-morocco-us-relationship/) (Lesedato: 23.4 .2017)

Ashoka.org. <Online> Tilgjengelig: [www.ashoka.org/en/fellow/aicha-ech-channa](http://www.ashoka.org/en/fellow/aicha-ech-channa) (Lesedato 13.3.2017)

Barakat, H.1993: *The Arab World: Society, Culture and State*. Berkeley: University of California Press.

Bargach, J. 2002: *Orphans of Islam: family, abandonment and secret adoption in Morocco*, Rowman & Littlefield.

Barnett, H.G. 1953: *Innovation: The Basis of cultural change*, McGraw Hill.

Bartlett, J. L. 2013: Exploring the experiences of unwed mothers in Morocco: An Ethnographic study of Solidarité Féminine. Masteravhandling. Faculty of Social Work. Wilfrid Laurier University, Canada.

Bateson, G., Jackson, D.D., Haley, J., Weakland, J. H.1962: «A note on the Double – Bind,» i *Family Process* Vol. 2 No. 1, 154-161.

Becker, Howard S. 1963: *Outsiders: studies in the sociology of deviance*, Free Press of Glencoe.

Bernard, R. H. 1994. *Research methods in anthropology: Qualitative and quantitative approaches*. London: Sage Publications.

- Berreman, G. 1962: «Behind many masks: Ethnography and impression management in a Himalayan village,» i *Society for Applied Anthropology*, Monograph No. 4. Washington: American Anthropological Association.
- Bordat, S.W & Kouzzi, S. 2010: «Legal empowerment of unwed mothers: Experiences of Moroccan NGOs,» i *Legal Empowerment: Practitioner's Perspectives*. International Development Law Organization No. 2. Tilgjengelig: [www.idlo.org/Documents/Legal\\_Empowerment\\_Practitioners\\_Perspectives\\_Book.pdf#page=180](http://www.idlo.org/Documents/Legal_Empowerment_Practitioners_Perspectives_Book.pdf#page=180). (Lesedato 02.04. 2017.)
- Bossevain, J. 1966: Patronage in Sicily. *Man* Vol. 1 No. 1.
- Boudhiba, A. 2004: *Sexuality in Islam*. London: Saqi Books.
- Bourdieu, P. 1990: *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge:Cambridge University Press.
- Chikhaoui, N. 2016: Pour une citoyenneté intégrale et active des mères célibataires au Maroc Seminarrapport (13. og 14. november 2015). Association Solidarité Fémine.
- Chikhaoui, N. 2015. Surpasser des obstacles en matière d'égalité. Women's Conference de l'UPM (19 – 21. mai 2015) Université de Mohamed V, Rabat. <Online>.Tilgjengelig: [www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm22/94Quaderns\\_obstaclesFemmesMaroc\\_NChikhaoui.pdf](http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/qm22/94Quaderns_obstaclesFemmesMaroc_NChikhaoui.pdf)
- Chodorow, N. & Contratto, S. 1992: The Fantasy of the Perfect Mother. I B. Thorne & M. Yalom *Rethinkink the Family: Some Feminist Questions*, Boston: Northeastern University Press.
- CIA World Factbook. 2017. <Online>. Tilgjengelig: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/mo.html> (Lesedato 15.4. 2017).
- Clark, J. 2004: «Social Movement Theory and Patron – Clientilism: Islamic Social Institutions and the Middle Class in Egypt, Jordan and Yemen,» i *Comparative Political Studies*. Vol. 37 No. 8.
- Conway – Long, D. 1994: Ethnographies and masculinities. I H. Brod & M. Kaufman *Theorizing Masculinities*. Research on Men and Masculinities Series. London: Sage Publications, Inc.
- Csete, J.& Willis, R.A. 2010: Rights as recourse: globalized motherhood and human rights. I Maher, J.M, Chavkin, W. *The Globalization og Motherhood: Deconstructions and reconstructions of biology and care*. Routledge Research in Comparative Politics, London. New York. Routledge.
- Delaney, C. 1995: «Father State, Motherland and the Birth of Modern Turkey». I Delaney, C. & S., Yanagisako, eds. *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*. New York: Routledge.
- Delaney. C., Yanagisako, S. 1995: *Naturalizing Power: Essays in Feminist Cultural Analysis*.New York: Routledge.
- Desrués, T. & Moreno Nieto, J. 2009: «The development of gender equality for Moroccan women: illusion or reality?» *Journal of Gender Studies* Vol. 18 No.1 Routledge.
- Douglas, M. 1966: *Purity and danger: an analysis of pollution and taboo*. London: Routledge.

- Dumont, L. 1980: «Postface: toward a theory of hierarchy,» i *Homo Hierarchicus: The Caste System and its implications*. Chicago: University of Chicago Press.
- Eisenberg, A. M. 2011: «Law on the Books vs. Law in Action: Under-Enforcement of Morocco's Reformed 2004 Family Law, the «Moudawana,» i *Cornell International Law Journal* Vol. 44, No. 693.
- El Feki, S. 2013: *Sex and the Citadel. Intimate Life in a Changing Arab World*. New York: Pantheon Books.
- Ellingsæter, A.L., Solheim, J. (red.) 2002: *Den usynlige hånd? Kjønnsmakt og moderne arbeidsliv*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.
- Fassin, D. 2011: «Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times.» *Annual Review of Anthropology*. 2011:40 213 -226.
- Financas femininas. Mae Solteira, nao! Maes solo contam como superam dificuldades. (11.mai 2017). Tilgjengelig: [financasfemininas.uol.com.br/mae-solteira-nao-maes-solo-contam-como-superam-dificuldades/](http://financasfemininas.uol.com.br/mae-solteira-nao-maes-solo-contam-como-superam-dificuldades/) (Lesedato 20. 8. 2017)
- Foucault, M. 1982: «The Subject and power» i *Critical Inquiry* Vol. 8. No. 4 777 – 795. The University of Chicago Press.
- Geertz, C. 1968: *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Giddens, A. 1971: «The relations of production and class structure,» i *Capitalism and modern social theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Anchor Books, Doubleday. New York.
- Gordon, L. 1992: «Family Violence, Feminism and Social Control.» I B. Thorne & M. Yalom. *Rethink the Family: Some Feminist Questions*. Boston: Northeastern University Press.
- Hertog, E. 2009: *Tough Choices: Bearing an Illegitimate Child in Contemporary Japan*, Stanford University Press.
- Hertz, R. 2006: *Single by choice, mothers by choice: how women are choosing parenthood without marriage and creating the new American family*, Oxford University Press.
- Hindess, B. 1998: *Discourses of Power: From Hobbes to Foucault*. Cambridge: Blackwell Publishers.
- Holmesland, A., Størme, L., Tveterås, E., Vogt, H. 1974: «Marokko» , i *Aschehougs Konversasjonsleksikon M-AZ*. Volum 12. Tredje opplag 5.utgave. Aschehoug & CO. Oslo (179 – 184)

- Hrea. 2005. The global human rights and training centre. The Moroccan Family Code (Moudawana) of February 5., 2004. <Online> Tilgjengelig: [www.hrea.org/programs/gender-equality-and-womens-empowerment/moudawana/#31](http://www.hrea.org/programs/gender-equality-and-womens-empowerment/moudawana/#31) (Lesedato 13.8. 2017)
- Hylland – Eriksen, T. 2012. *Hva er SOSIALANTROPOLOGI*. Universitetsforlaget.
- Inhorn, M. 2012: *The New Arab Man: emergent masculinities, technologies, and Islam in the Middle East*. N.J: Princeton University Press.
- INSAF - Rapport. 2010. Institution Nationale de Solidarité avec les femmes en détresse: Le Maroc des mères célibataires: ampleur et réalité, actions, représentations, itinéraires et vécus (CD ROM).Casablanca: INSAF.
- Joseph, S. 1994: «Brother/sister Relationships: Connectivity, Love and Power in the Reproduction of Patriarchy in Lebanon, » i *American Ethnologist* Vol. 21, No. 1, 50 – 73.
- Joseph, S.1996: ”Gender and Citizenship in the Middle Eastern States” i *Middle East Report* No. 198 (Jan. - Mar., 1996).
- Joseph, S. 2000: *Gender and citizenship in in the Middle East*. New York: Syracuse University Press.
- Kandiyoti, D. 1988: «Bargaining with Patriarchy,» i *Gender & Society* Vol. 2 No. 3 p. 274-290.
- Kogacioglu, D. 2004: «The Tradition Effect: Framing Honor Crimes in Turkey,» *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Volume 15, No. 2, 119-151. Duke University Press.
- LeBris, A. 2009: «La maternité interdite: Etre mère sans être épouse en Tunisie. Entre déni et ”normification”,» i *érudite* Vol. 22, No. 2 p. 39–57.
- Landinfo.no 2013. Utlendingsforvaltningens fagenhet for landinfo.  
 Temanotat:Marokko: Ekteskap og skilsmisse – juridiske og sosiokulturelle forhold. <Online> Tilgjengelig: [landinfo.no/asset/2389/1/2389\\_1.pdf](http://landinfo.no/asset/2389/1/2389_1.pdf) (Lesedato 29.11. 2016).
- Lindholm, C. 2002: *The Islamic Middle East: Tradition and Change*. Malden: Blackwell Publishing.
- Maghraoui, D. 2009: “The strengths and limits of religious reforms in Morocco”. *Mediterranean Politics*, Vol. 14 No. 2, 195-211.
- Marrakchi, N. 2008: «A case study of women’s education within the Moroccan development model,» i *The Journal of North African Studies*, Vol. 13 No. 1. 55 – 73.
- Melhuus, M. & Stølen, K. A. 1996: *Machos, Mistresses and Madonnas: Contesting the Power of Latin American Gender Imagery*, London. New York: Verso.
- Morocco World News.2016: Morocco liberalizes abortion laws, amends penal code. (10. juni 2016).Tilgjengelig: [www.morocoworldnews.com/2016/06/188740/morocco-liberalizes-abortion-laws-amends-penal-code](http://www.morocoworldnews.com/2016/06/188740/morocco-liberalizes-abortion-laws-amends-penal-code) (Lesedato 25.4. 2017).
- Naciri, R. 1998: *The Women’s Movement and Political Discourse in Morocco*. Prepared

for United Nations Research Institute for Social Development.

Namaane, S., Guessous, C. 2013. *Grossesses de la Honte. Etude sur les fille – mère et leurs enfants au Maroc*. Afrique Orient.

Nordbakk, M. 2014 : Love and responsibility: An ethnography of masculinities and marriage in urban Egypt. Masteravhandling. Institutt for Sosialantropologi. Universitetet i Bergen.

Opus Prize. 2009: Champions for Faithfilled Change.

<Online> Tilgjengelig: [www.opusprize.org/aicha-ech-channa](http://www.opusprize.org/aicha-ech-channa) (Lesedato 29.4. 2016)

Planet Contreras, A.I. & De Larramendi Martinez, M.H. 2015: «Religion and Migration in Morocco: Governability and Diaspora» in *New Diversities* Vol 17. No.1 Max Planc Institute for the Study of Religious and Ethnic Diversity.

Steele, L.G. 2010: «A Gift From God: Adolescent Motherhood and Religion in Brazilian Favelas» *Sociology of Religion*. Oxford University Press.

Rabinow, P. 1977: *Reflections on Fieldwork in Morocco*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.

Rosaldo, M.Z & Lamphère, L. 1974: *Woman, Culture and Society*. Stanford University Press.

Rossi, M.P. 2010: Teenage Motherhood: dilemma or delight? Exploring the life worlds of adolescent mothers in Buenos Aires. Masteravhandling. Faculty of Education and International Studies. Oslo University College.

Salime, Z. 2011: *Between Feminism and Islam: Human rights and Sharia Law in Morocco*, Minneapolis. London: University of Minnesota Press.

Schaefer – Davis, S. 1993: Changing Gender Relations in a Moroccan Town. I J. E Tucker *Arab Women: Old Boundaries. New Frontiers*, The Center for Contemporary Arab studies. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.

Schaaning, E. 1997: Diskursens materialitet. Fra Foucault til Latour. *Kapittel 8 i Vitenskap som skapt viten. Foucault og historisk praksis*. Oslo: Spartacus.

Schechner, R. med Brady, S. 2013: *Performance Studies: an Introduction*. London: Routledge.

Solheim, J. 1998: *Den Åpne Kroppen: Om kjønnssymbolikk i Moderne Kultur*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Telquel 2014. <Online> Tilgjengelig: [http://telquel.ma/2014/06/18/les-grandes-familles-fassies\\_138913](http://telquel.ma/2014/06/18/les-grandes-familles-fassies_138913) (Lesedato 25.10. 2017)

Turner, Victor. 1995: *The Ritual Process: Structure and Anti – Structure*. The Lewis Henry Morgan Lectures. New York: Aldine de Gruyter.

Weber, M. 1978: *Economy and Society: An outline of interpretive Sociology*. Berkeley: University of California Press.

Women Living under Muslim Laws. 2007: <Online> Tilgjengelig: [www.wluml.org/node/3484](http://www.wluml.org/node/3484)  
(2.februar 2007) (Lesedato 4.11.2017.)

Yanagisako, S.J & Collier, J. 1990: The mode of reproduction in anthropology. I D. Rhode (Ed.), *Theoretical perspectives on sexual difference*. Yale University Press, 131-141.