

Å være flerkulturell, utenlandsk, norsk og muslim – alt på en gang

*Etnisitet, religion og transnasjonal orientering
som elementer i konstruksjonen av identitet*



Brita Bolstad

Masteroppgave i sosiologi
Sosiologisk institutt
Universitetet i Bergen

Høsten 2008

Forord

Først og fremst vil jeg takke alle mine ni informanter! Hele prosjektet har vært avhengig av at dere stilte opp til intervju, og velvillig delte deres liv og hverdag med meg. Tusen takk!

Jeg vil også rette en stor takk til min veileder, Mette Andersson. Din faglige kunnskap, ditt engasjement for feltet, og ikke minst din interesse for mitt prosjekt, har gitt meg inspirasjon og motivasjon gjennom hele prosessen.

Medstudenter i fjerde etasje på Sofie Lindstrømshus fortjener også en takk! Det sosiale miljøet med utallige lunsjpauser, kaffepauser og kakefredager, kombinert med både faglige og til tider mindre faglige samtaler, har betydd mye for at disse to årene har vært en fin studietid. En spesiell takk til Hege, som har stilt opp for testing av intervjuguide, kommet med oppmuntring undervegs, og bidratt med korrekturlesing og faglige vurderinger av oppgaven.

Takk til mine foreldre for støtte, oppmuntring og ros gjennom hele studietiden. Takk til Siri for korrekturlesing, og for at du alltid kan dele av dine egne erfaringer og gi lure tips og råd.

Til slutt vil jeg takke alle andre venner, og spesielt kjæresten min Vidar, for at dere har hjulpet meg å huske på at det finnes et liv utenom masteroppgaven!

Brita Bolstad,

Bergen, desember 2008

INNHOLDSFORTEGNELSE

1	INNLEDNING	1
1.1	TEMA OG PROBLEMSTILLINGER FOR OPPGAVEN	1
1.2	TEORETISKE TILNÆRMINGER	2
1.3	BRUK AV BEGREPER OG OPPBYGGING AV OPPGAVEN	3
2	ISLAM I VESTEN OG EUROPA, I NORGE OG I BERGEN	5
2.1	KORT OM RELIGIONEN ISLAM	5
2.2	ISLAM I VESTEN OG EUROPA	6
2.2.1	<i>Islam og muslimers historie i Europa</i>	6
2.2.2	<i>Tidligere forskning</i>	7
2.2.3	<i>Islams spesielle rolle i Vesten</i>	8
2.2.4	<i>Aktuelle debatter knyttet til islam i Europa</i>	9
2.3	ISLAM I NORGE	11
2.3.1	<i>Tidligere forskning i Norge</i>	12
2.3.2	<i>Utfordringer og aktuelle debatter knyttet til islam i Norge</i>	14
2.4	ISLAM I BERGEN	17
2.4.1	<i>Institusjonalisering og utvikling av islam i Bergen</i>	18
2.4.2	<i>Islam og muslimer i bergensmediene</i>	21
2.5	OPPSUMMERING AV KAPITTELET	23
3	TEORETISKE TILNÆRMINGER	25
3.1	IDENTITETSTEORI	25
3.1.1	<i>Utvikling og bruk av identitetsbegrepet i sosiologien</i>	25
3.1.2	<i>Jenkins' identitetsteori</i>	26
3.1.3	<i>Identitetsbegrepet i forskning på etniske og religiøse minoriteter</i>	28
3.2	TRANSNASJONALISME	31
3.2.1	<i>Utvikling av transnasjonalisme som begrep i samfunnsvitenskapen</i>	31
3.2.2	<i>Teoretiske definisjoner og forståelse av transnasjonalisme</i>	32
3.2.3	<i>Struktur i det transnasjonale feltet – typologier, former og nivåer</i>	34
3.2.4	<i>Levitt og Glick Schillers social field perspektiv</i>	36
3.2.5	<i>Identitetskonstruksjon i et transnasjonalt perspektiv</i>	36
3.2.6	<i>Begrensninger i transnasjonalismebegrepet</i>	37
3.3	OPPSUMMERING OG VIDERE BRUK AV TEORETISKE TILNÆRMINGER	38

4	METODISKE TILNÆRMINGER	40
4.1	BAKGRUNN FOR VALG AV METODE	40
4.2	TILNÆRMING TIL INFORMANTENE OG GJENNOMFØRING AV DATAINNSAMLINGEN	42
4.3	ETISKE HENSYN	45
4.4	STYRKER OG SVAKHETER I DET METODISKE OPPLEGGET	46
4.5	KORT BESKRIVELSE AV INFORMANTGRUPPEN OG DATAMATERIALET	47
4.6	BRUK AV DATAENE – ANALYSE OG REPRESENTATIVITET	48
4.7	OPPSUMMERING AV METODISKE TILNÆRMINGER	49
5	ETNISITET OG TRANSNASJONALITET	50
5.1	SAMSPILLET MELLOM SELVIDENTIFISERING OG KATEGORISERING FRA ANDRE	50
5.1.1	<i>Å forholde seg til en identitet som norsk</i>	51
5.1.2	<i>”Hvithet” og ”ikke-hvithet”</i>	56
5.1.3	<i>Å høre til her eller der – eller begge steder?</i>	57
5.1.4	<i>Identiteter som uttrykkes indirekte</i>	58
5.2	TRANSNASJONALE REFERANSER I HVERDAGEN	59
5.2.1	<i>Kontakt med hjemland</i>	60
5.2.2	<i>Transnasjonal orientering utenfor hjemland og vertsland</i>	62
5.3	VIKTIGE VERDIER OG HVORDAN DE SER FOR SEG FREMTIDEN	66
6	RELIGIØS IDENTITET OG FORHOLD TIL ISLAM	69
6.1	BEVISSTHET OG KUNNSKAP SOM SENTRALE FAKTORER I FORHOLDET TIL ISLAM	69
6.2	MORAL OG ETIKK SOM EN VIKTIG DEL AV DET Å VÆRE MUSLIM	73
6.2.1	<i>Moral og etikk som elementer i konstruksjonen av likhet med kristne</i>	73
6.3	TRE FORSKJELLIGE MØNSTRE FOR RELIGIØS IDENTIFISERING	74
6.3.1	<i>Personlig muslim</i>	75
6.3.2	<i>Muslim, men ikke spesielt religiøs</i>	79
6.3.3	<i>Definert seg bort fra islam</i>	83
6.3.4	<i>Oppsummering og sammenligning mellom de tre mønstrene</i>	84
6.4	FORESTILLINGER OM MUSLIMSKE MILJØER I OSLO	85
6.4.1	<i>Betydning av etnisitet i forhold til islam</i>	87
7	KONKLUSJON	89
7.1	OPPSUMMERING AV OPPGAVEN OG SENTRALE FUNN	89
7.2	SVAR PÅ PROSJEKTETS PROBLEMSTILLINGER	91
7.3	UBESVARTE SPØRSMÅL OG VIDERE FORSKNING	91

REFERANSER	94
VEDLEGG	98
VEDLEGG 1: INFORMASJONSBREV TIL INFORMANTER.....	98
VEDLEGG 2: SAMTYKKEERKLÆRING	99
VEDLEGG 3: INTERVJUGUIDE	100
VEDLEGG 4: BILDER SOM BLE BRUKT UNDER INTERVJUENE	106
VEDLEGG 5: OVERSIKT OVER INFORMANTENE	108

1 INNLEDNING

1.1 Tema og problemstillinger for oppgaven

Unge mennesker som befinner seg i en migrasjonskontekst har blitt et viktig tema i samfunnet. Økende grad av forflytting og kontakt på tvers av landegrenser har ført til at stadig flere opplever å bo og etablere liv i nye land eller kontekster. Det er flere sider ved samfunnet som påvirkes av at befolkningsgruppen blir mer flerkulturell og flerreligiøs, og innvandrergreper utvikler ulike måter å tilpasse seg til et nytt samfunn. Migrasjon er altså et fenomen som på mange måter endrer strukturer, politiske forhold og sosial samhandling i samfunnet. I samfunnsvitenskapelig forskning er det interessant å se på hvilke slike følger migrasjon medfører på makronivå. For å forstå kompleksiteten i migrasjonsprosesser, er det samtidig viktig å inkludere erfaringene til enkeltmenneskene som befinner seg i en migrasjonssituasjon. Hvilke erfaringer har de med å finne seg til rette i et nytt samfunn? Hvordan opplever de konstruksjonen av identitet, hverdagsliv og daglig sosial omgang? Temaet for min oppgave er hvordan etterkommere av innvandrere til Norge konstruerer en identitet og en hverdag – hvilke elementer som er sentrale i dette arbeidet, hvor de orienterer seg og hvilke referanserammer de forholder seg til.

Inspirasjon til å komme i gang med mitt prosjekt fikk jeg gjennom IMER-prosjektet *”Transnational networks, national democracies. Political mobilisation and engagement among young adults of immigrant background”*.¹ Selv om temaet for min oppgave er nært knyttet til dette prosjektet, valgte jeg likevel å utvikle et selvstendig fokus litt på siden av hovedproblemstillingene for det aktuelle prosjektet. Jeg valgte å se nærmere på unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn i Bergen, uten tilknytning til noen etablerte nettverk. Informantene i prosjektet har vært ni unge kvinner og menn mellom 20 og 26 år, med muslimsk bakgrunn, alle bosatt i Bergen, og med ulik etnisk opprinnelse. Hovedfokus i oppgaven min er hvordan etnisitet, religion og orientering i transnasjonale rom er elementer i deres konstruksjon av identitet.

¹ For mer informasjon om det aktuelle prosjektet, se: <http://www.imer.uib.no/research/TRANSNAT.htm>

I en tid der unge med minoritetsbakgrunn, og spesielt med muslimsk bakgrunn, opplever å bli kategorisert i møte med omverden, synes jeg det er viktig å også få frem deres stemmer. Hvem mener de selv at de er? Hvordan opplever de at andre ser på dem? Hva betyr islam for dem? Hva er viktig for dem? Hvor føler de tilhørighet og hvor orienterer de seg? Dette er noen av spørsmålene jeg har ønsket å belyse gjennom arbeidet med mitt masterprosjekt.

Jeg har fokusert spesielt på tre dimensjoner i informantenes identitetsarbeid – etnisitet, religion og transnasjonalisme. I tilknytning til etnisitet har jeg sett på betydningen av etnisk opprinnelse i informantenes dagligliv. Hva identifiserer de seg som, hvordan uttrykkes identiteter og hva betyr dette? I denne sammenhengen har jeg blant annet sett nærmere på hvordan de forholder seg til identiteten som norsk. I forhold til den religiøse dimensjonen i identitetsarbeidet har jeg sett på hvordan informantene opplever å vokse opp som del av en religiøs minoritet i Norge, og hvilken rolle religion spiller i livene deres. Hvilken betydning har oppveksten i et ikke-muslimsk land hatt for deres forhold til islamsk tro og praksis, og hvordan kommer dette til uttrykk? I tilknytning til transnasjonalisme har jeg sett på hvilke referanserammer informantene forholder seg til i hverdagen, hvor de orienterer seg, og hvordan identiteter konstrueres i transnasjonale sosiale rom.

De konkrete problemstillingene jeg har tatt utgangspunkt i er:

- 1) *Hvilken rolle spiller etnisitet og religion i identitetsarbeidet blant unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn i Bergen?*
- 2) *I hvilken grad og på hvilke måter kan det identifiseres transnasjonale dimensjoner i de unges liv og hverdag?*

1.2 Teoretiske tilnærminger

For å svare på problemstillingene i oppgaven har jeg benyttet teori om identitet og transnasjonalisme. Tilnærminger til disse to feltene gir en teoretisk forståelse som er nødvendig for analysen av informantenes identitetsarbeid og deres transnasjonale orientering. Jeg støtter meg til identitetsteori som definerer identitet som en *sosial og kulturell konstruksjon*, og ikke som en statisk tilstand. Dette er hovedpoenget i Richard Jenkins sin identitetsteori, som er sentral

i den teoretiske tilnærmingen i oppgaven. Samtidig ser jeg Jenkins' forståelse av identitet i sammenheng med funn og analyser fra andre studier av minoritetsungdom og unge muslimer i Norge og i Vesten (bl.a. Andersson, Jacobsen, Østberg, Schmidt). Teoretiske begreper som er sentrale for analysen av informantenes identitetsarbeid, er blant annet *kategorisering*, og *det dialektiske forholdet mellom egenidentifisering og tilskrivning av identitet fra omverden*. I forhold til transnasjonalisme har jeg benyttet flere teoretikere for å vise hvordan det transnasjonale perspektivet har vokst frem i samfunnsvitenskapen. Gjennom en generell presentasjon av definisjoner, strukturer og konfliktlinjer innenfor dette feltet, ønsker jeg å gi et teoretisk grunnlag for å forstå hva som kan betraktes som transnasjonale dimensjoner i informantenes liv. I analysen av informantenes transnasjonale aktiviteter og orientering, tar jeg hovedsakelig utgangspunkt i Peggy Levitt og Nina Glick Schillers *social field* teori. En detaljert redegjørelse og diskusjon av de teoretiske tilnærmingene til både identitetsteori og transnasjonal teori, vil komme i kapittel tre.

1.3 Bruk av begreper og oppbygging av oppgaven

Erfaringer med å bli kategorisert av andre er et viktig tema i oppgaven min, og det er derfor nødvendig å presisere hvordan jeg bruker og forstår ulike begreper. I problemstillingen har jeg valgt å betegne informantene mine som *unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn*. Ved å foreta en slik formulering er jeg også på sett og vis med på å putte dem i bestemte kategorier. Det jeg likevel ønsker å oppnå gjennom å ta utgangspunkt i religiøs og etnisk tilhørighet som kategorier, er blant annet å vise noe av variasjonen som finnes.

Jeg vil også gjøre oppmerksom på at jeg bruker uttrykkene *unge muslimer* og *unge med muslimsk bakgrunn* om hverandre når jeg snakker om informantgruppen som helhet. Jeg valgte å bruke kriteriet *muslimsk bakgrunn* i utvelgelsen av informanter, for å unngå å ekskludere personer med et mindre uttalt forhold til islam. I problemstillingen har jeg likevel valgt å bruke uttrykket *unge muslimer*. Dette har jeg gjort med utgangspunkt i det som Vogt (2007: 9) omtaler som en sosiologisk bruk av begrepet *muslim*, der man betegnes som muslim dersom man er født inn i en muslimsk familie, men uten at det forutsetter religiøst engasjement. Jeg benytter også flere ulike betegnelser for å uttrykke informantenes ikke-norske etniske opprinnelse. Blant disse

betegnelsene er: *minoritetsungdom*, *unge med minoritetsbakgrunn* og *unge med innvandrerbakgrunn*. Noe av grunnen til at jeg ikke har valgt kun ett begrep for dette er at det varierer hvorvidt informantene er født i Norge eller ikke, og i hvilken alder de eventuelt har kommet til landet. Disse uttrykkene brukes derfor om hverandre i omtalen av hele informantgruppen. Jeg bruker begrepet *andregenerasjonsinnvandrere* når jeg refererer til forskningslitteratur der dette begrepet er benyttet.² Jeg bruker også ordet *sjal* på lik linje som det arabiske ordet *hijab*.³

Oppgaven består av sju kapitler, inkludert innledning og konklusjon. I kapittel to gir jeg en kort introduksjon til religionen islam, samt islams historie og rolle i Vesten og Europa, i Norge og i Bergen. I tillegg vil jeg drøfte temaer og debatter som har vært sentrale i forhold til framstillingen av muslimer i media. I kapittel tre gjør jeg rede for og diskuterer de teoretiske tilnærmingene som analysen i oppgaven bygger på. I kapittel fire tar jeg for meg metodiske tilnærminger gjennom å presentere og reflektere rundt forskningsprosessen for prosjektet. Hvert av disse kapitlene avsluttes med en kort oppsummering. I kapittel fem og seks presenterer jeg analyse og tolkning av dataene. Det første analysekapittelet, *Etnisitet og transnasjonalisme*, handler om betydningen av etnisitet i forhold til identitetsarbeid og sosial interaksjon, samt orientering og forestillinger i transnasjonale sosiale felt. Det andre analysekapittelet, *Religiøs identitet og forhold til islam*, handler om de ulike måtene informantene forholder seg til islam på, og hva som kjennetegner deres religiøse identiteter. Jeg vil gi en felles oppsummering av begge analysekapittelene i konklusjonen. Kapittel sju er konklusjonen for oppgaven. Her sammenfatter jeg de viktigste funnene og konklusjonene jeg har gjort gjennom arbeidet med prosjektet, samt at jeg drøfter hvilke spørsmål som fortsatt står ubesvarte og hva som kan være interessant å forske videre på.

² Jeg er likevel oppmerksom på at dette er et begrep som Statistisk Sentralbyrå har erstattet med ”norskfødt med innvandrerforeldre”, se: <http://www.ssb.no/vis/omssb/1gangspubl/art-2008-10-14-01.html> (nedlastet 01.12.08).

³ Det benyttes mange ulike begreper for å omtale dette islamske hodeplagget, men mange av dem kan være upresise og virke forvirrende. Jeg velger derfor i likhet med Slettebøe (2005: 32-33) å bruke både ordene ”sjal” og ”hijab”.

2 ISLAM I VESTEN OG EUROPA, I NORGE OG I BERGEN

I dette kapittelet vil jeg gi en oversikt over deler av den konteksten og de makrostyrte rammene man forholder seg til som muslim i Vesten og Europa, i Norge og i Bergen. Jeg påstår ikke dermed at alle forhold som beskrives i dette kapittelet er av direkte relevans for mine informanternes dagligliv, men deres erfaring og livsverden må tolkes i sammenheng med de rammene som legger betingelser og føringer for deres hverdagsliv. For å forstå informantenes livsverdener er det viktig å analysere dem i lys av forhold på makronivå, som de forholder seg direkte eller indirekte til i hverdagen (Andersson 2005a: 31). Medias rolle er en viktig del av de makrostyrte strukturene. Håndteringen av makten og innflytelsen media har på det offentlige bildet som skapes av muslimer, er en relevant og omfattende diskusjon som jeg dessverre ikke har anledning til å gå i dybden på i denne oppgaven. Jeg kommer likevel til å bruke litt plass på fremstillingen av islam og muslimer i mediene i Bergen, da jeg anser dette som spesielt relevant fordi prosjektet tar utgangspunkt i muslimer som er bosatt her.

Som introduksjon til kapittelet vil jeg først gi et kort innblikk i islam som religion. Videre kommer jeg til å diskutere islam og muslimer i Vesten og Europa, og i Norge – historie, situasjonen i dag, viktige debatter i det offentlige rom, samt forskning på islam og muslimer i vestlige land. Siden oppgaven min har fokus på unge muslimer i Bergen, ønsker jeg også å utdype hvilken rolle islam og muslimer har og har hatt i akkurat denne byen. Dette vil jeg gjøre gjennom å beskrive utviklingen av muslimenes organisering, og hvordan de lokale mediene har forholdt seg til byens muslimer.

2.1 Kort om religionen islam

På verdensbasis finnes det mer enn én milliard muslimer, og islam er den nest største av verdensreligionene (Vogt 2007: 11). *Sunniislam* og *shiaislam* er to hovedgrupperinger innenfor islam, sunniene teller ca 85 % og shiaene ca 15 % av verdens muslimer (Vogt 2005: 136). Delingen skjedde i etterkant av profeten Muhammeds død i 632, og bygger på uenighet om hvem som skulle følge i hans fotspor som samfunnets leder.

Grunnlaget for troslæren i islam uttrykkes gjennom *shahada*, vitnesbyrdet: ”*Det er ingen gud uten Gud, og Muhammed er hans profet*” (Vogt 2005: 138). Islam er en strengt monoteistisk religion, og læren om profetene, Guds sendebud, står sentralt. Adam var det første mennesket og den første profeten, og Muhammed var den siste av de 129 profetene som nevnes i islams hellige bok, Koranen. Muhammed har derfor en svært sentral plass i islam, og er den som bringer det ”*fullstendige, fullkomne og avsluttede budskap*” (Vogt 2005: 139). Koranen inneholder hans åpenbaringer fra år 610 til 632, og regnes derfor som Guds egen tale til menneskene (Vogt 2007: 25). Arabisk er det språket Koranens er skrevet på, og det regnes som hellig. Koranen leses og resiteres derfor alltid på arabisk, og oversettelser vil aldri kunne bli fullkomne.

I islam er troens innhold og rituell praksis svært viktig. Det sentrale i de religiøse praksisene uttrykkes i de fem søylene i islam: Trosbekjennelsen (*shahada*), de fem daglige bønnene (*salah*), den religiøse avgiften (*zakah*), fasten (*sawm*), og pilegrimsferden til Mekka (*hajj*) (Vogt 2005: 139). I tillegg til de fem søylene fungerer også profetens *sunna* (profeten Muhammeds liv og tradisjoner) som kilde til religiøs kunnskap og som veiledende for handlinger og levemåte. Dette er samlet i *hadith*-litteraturen. Som muslim skal man altså etter beste evne forsøke å etterleve profetens livsførsel (Vogt 2007: 99).

2.2 Islam i Vesten og Europa

2.2.1 Islam og muslimers historie i Europa

Sett i historisk sammenheng er det ikke noe nytt at det bor muslimer i Europa. Fra tidlig på 700-tallet og nesten frem til 1500-tallet, ble deler av Den iberiske halvøy styrt av muslimer som hadde ekspandert fra Nord-Afrika (Vikør 2004). I etterkant av andre verdenskrig har muslimer i all hovedsak kommet til Europa først som arbeidsinnvandrere, og senere som flyktninger og asylsøkere. I 1970 ble det antatt at det bodde ca 18 millioner muslimer i Europa, og i 2000 hadde dette tallet steget til 32 millioner (P. Jenkins 2007). Halvparten av disse bor i Russland og på Balkan, så økningen i tallet skyldes hovedsakelig de 15 millionene som har bosatt seg i Vest-Europa. Det er spesielt i tre vesteuropeiske land at den muslimske befolkningen utgjør en betydelig andel – Frankrike (5 millioner), Tyskland (3,5 millioner) og Storbritannia (1,6 millioner) (P. Jenkins 2007: 16).

Det religiøse aspektet ved innvandring og minoritetsgrupper i Europa ble oversett i lang tid. Fordi det religiøse uttrykket blant de første mannlige arbeidsinnvandrerne var lite til stede, ble det både i politiske og sosiologiske kretser antatt at innvandrerne ikke tok med seg religionen når de emigrerte. Når familieforeninger begynte å gjøre seg gjeldende dannet det seg derimot et nytt bilde, hvor religion og religiøs tilhørighet fikk betydelig større plass. Da ble det videre antatt at muslimene ville gjennomgå den samme sekulariseringsprosessen som hadde forekommet i mange vesteuropeiske samfunn, eller at religionen i hvert fall ville tilhøre privatlivet og den private sfæren. Til en viss grad kan man si at mange unge europeisk muslimer har drevet bort fra islam, men det er samtidig nødvendig å huske på at også *"many [young people of Muslim background] are developing new forms of expressing their islam, which they consider more appropriate to the European context"* (Nielsen 2004: 158).

2.2.2 Tidligere forskning

På midten av 1980-tallet begynte de religiøse aspektene i hverdagen til de muslimske minoritetsgruppene å bli anerkjent, og omtrent samtidig begynte akademikere (blant annet sosiologer) å fatte interesse for grupper med muslimsk bakgrunn i Europa (Nielsen 2004: 158). Et tidlig bidrag til faglitteraturen på dette feltet var boken *"The New Islamic Presence in Western Europe"* (Gerholm & Lithman 1988), som tok opp ulike sider ved assimilering, integrering og marginalisering av den muslimske befolkningen i Europa. Etter at akademiske kretser fikk øynene opp for religionens betydning i hverdagslivet til muslimer i Vesten og i Europa, har dette blitt et tema det forskes mye på. Dette gjenspeiles i det enorme mangfoldet av publikasjoner om forhold knyttet til den muslimske minoriteten. Fra så godt som alle vesteuropeiske land finnes det et stort antall artikler og bøker som omhandler islam og den muslimske minoriteten, og deres rolle og påvirkning på samfunnet. Et eksempel er England hvor "the Institute of Muslim Minority Affairs",⁴ som har som målsetting å drive systematisk forskning på forhold blant muslimer i ikke-muslimske land, er etablert.

Det er ikke plass til å nevne alle som har vært aktive i forskningen på islam og muslimer i Europa, men jeg har valgt å nevne noen få av de nyere bidragene til feltet. Tariq Ramadan, som

⁴ Hjemmeside: <http://www.imma.org.uk/>

selv har vokst opp som muslim i Europa, regnes som en talsmann for det som kalles *et europeisk islam*. Hans arbeid fokuserer på hvordan muslimer i Europa må tilpasse seg den europeiske konteksten, men også hvordan majoriteten må respektere og inkludere en islamsk minoritet (Ramadan 2004a, 2004b). Garbi Schmidt er også blant de som har bidratt til forskningen på unge muslimer i Vesten, da spesielt i Danmark. Hun har blant annet fokusert på identitetsformasjon og transnasjonale dimensjoner i unge muslimers forhold til islam (Schmidt 2004). Andre som er verdt å nevne er Pia Minganti, som i sin doktoravhandling fra 2007 har skrevet om hvordan det er å være ung, muslimsk kvinne i dagens Sverige (Minganti 2007), samt Philip Lewis, som har skrevet om unge britiske muslimers forhold til tro og hverdagsliv (Lewis 2007).

2.2.3 Islams spesielle rolle i Vesten

Det muslimske nærværet i Europa har ført til at det har oppstått debatt om grunnleggende spørsmål og utfordringer, både for muslimene selv og for omgivelsene. Jørgen Nielsen (2004: 153) omtaler disse som *"issues which relate to individual and collective sense of identity and which therefore affect and will continue to affect basic patterns of corporate life in Western Europe"*. I tillegg til ulike utfordringer knyttet til kollektiv og individuell identitetsfølelse, har islam og muslimer fått en rolle i Vestens øyne som på mange måter har vært konstruert som et fiendebilde. Flere store internasjonale hendelser har ført til at media i den vestlige verden har koblet islam til bruken av vold og terror. Revolusjonen i Iran i 1979, samt ulike gisselepisoder og terroraksjoner på 1980-tallet, var blant de første sakene om islam og muslimer som fikk stor omtale i vestlig presse. I senere tid har terroraksjonen mot World Trade Centre i 2001 hatt en udiskuterbar negativ effekt på Vestens inntrykk av muslimer. Den såkalte *karikaturstriden* og de voldelige reaksjonene den skapte har også vært en pågående sak i media de siste to-tre årene. Fiendebildet har blant annet oppstått på grunnlag av disse terrorhandlingene som har blitt begått i islams navn, og har i stor grad blitt forsterket både gjennom media og fra politisk hold (se bl.a. Ernst 2004; Nielsen 2004). Fremstillingen og omtalen av muslimer i tilknytning til og i etterkant av disse sakene, har utvilsomt virket tyngende og provoserende på muslimer i Vesten. Kari Vogt uttaler til Ny Tid i april 2008 at *"Media har spilt, og spiller fortsatt en stor rolle i å skape et fiendtlig bilde av muslimer. Media har en tendens til ensidig å fokusere på ekstreme fenomen"*.⁵

⁵ *"Muslimenes sanne ansikt"* s. 25, artikkel i Ny Tid 11.-17. april 2008, nr 14 / 56. årgang, s. 20 – 28.

Diskusjonen om hvilken rolle media spiller i denne sammenhengen er ikke fokus for min oppgave, men det er likevel en viktig og aktuell debatt som er viktig å ha i bakhodet.

Blant de største utfordringene knyttet til denne situasjonen er at det på den ene siden eksisterer stor grad av uvitenhet og skepsis mot islam i Europa og USA, og på den andre siden at ekstremister har brukt islam for å rettferdiggjøre voldelige terrorhandlinger (Ernst 2004: xvi). De mange millionene av muslimer i Vesten som ikke identifiserer seg med en fundamentalistisk bruk av islam, opplever dermed en grunnleggende motsetning mellom hvordan de oppfattes av omgivelsene og hvordan de oppfatter seg selv. Denne problemstillingen er utgangspunkt for mange problemer og utfordringer muslimer i Vesten møter i dagliglivet. I følge Carl W. Ernst forsterkes disse utfordringene også fordi *"the Islamic religion is perhaps the one remaining subject about which educated people are content to demonstrate outright prejudice and bias"* (Ernst 2004: xvii).

2.2.4 Aktuelle debatter knyttet til islam i Europa

For å forstå hvordan islams rolle i Vesten har utviklet seg er det nødvendig å ha kjennskap til saker og debatter som har vært fremtredende i mediene de siste tiårene. Utgivelsen av Salman Rushdies bok *"Sataniske Vers"* i England høsten 1988 førte til reaksjoner langt utover Storbritannias landegrens. De første reaksjonene var rolige, men da boken ble brent under en demonstrasjon i januar året etter, utviklet reaksjonene seg i en ny retning (Nielsen 2004: 159). I etterkant fulgte en heftig mediedebatt og reaksjoner fra mange hold. Boken ble også forbudt i flere muslimske land. Muslimer i vestlige land demonstrerte mot boken, og utgivelsen ble forsøkt stoppet. Den 14. februar 1989 kom Ayatollah Khomeini i Iran med *fatwaen*⁶ som fordømte boken som blasfemisk, og troende muslimer ble oppfordret til å ta livet av forfatteren (Natvig 2000: 184). Med dette fikk saken store følger i flere land, blant annet brøt Iran og Storbritannia alle diplomatiske relasjoner i mars 1989 (Nielsen 2004: 160). Rushdiesaken har på mange måter blitt stående som et symbol på hvilke forskjeller som eksisterer i opplevelsen av

⁶ "Fatwa" blir ofte gjengitt som "dødsdom" i norsk mediespråk (Vogt 2007). En fatwa er en juridisk erklæring som skal gi svar på hva som i en gitt sak er i overensstemmelse med islamsk lov. Først og fremst er en fatwa ment for å gi svar på spørsmål som ikke hører naturlig hjemme i rettssalen.

blasfemi, og har minnet det europeiske samfunnet på at religion er et følsomt tema. Nielsen (2004) peker på hvordan mangelen på gjensidig forståelse var med på å forsterke omfanget av Rushdiesaken. Muslimene manglet blant annet forståelse for hvordan deres handlinger ble oppfattet i resten av samfunnet, for eksempel at i Europa assosieres bokbrenning med nazitiden i Tyskland. Europeere på sin side, manglet forståelse for de dypereliggende og religiøse elementene i saken.

Bruken av islamske hodeplagg og ansiktsslør blant kvinnelige muslimer har de siste fem – ti årene vært blant de mest aktuelle mediedebattene knyttet til islam i Vesten. Stridighetene knyttet til bruk av hijab og islamske tildekkingsplagg har pågått i mange vestlige land, og det har blitt diskutert ulike lovforslag mot dette. Frankrike er likevel det eneste landet som gjorde alvor ut av diskusjonen, og det franske parlamentet vedtok et forbud mot alle synlige religiøse plagg og symboler i offentlig skole den 17. desember 2003 (Slettebøe 2005: 3). Forbudet baserte seg på den franske sekulariseringsmodellen, *laïcité*, som tar utgangspunkt i at staten skal beskytte individer mot alle former for religiøst gruppepress (Weil 2004). Diskusjonen om et lovpålagt forbud ble nemlig akselerert av at muslimske jenter som *ikke* brukte hijab opplevde et press i form av krenkelser og trusler fra andre muslimer i skolesammenheng. Baksiden er likevel at jenter som *ønsker* å bruke hijab i offentlige skoler også rammes av forbudet.

Den saken de fleste assosierer med muslimer i nyere tid er den mye omtalte karikaturstriden. De tre siste årene har denne vært et stadig tilbakevendende tema i media, både i Europa og i verden for øvrig (Kunelius & Eide 2007). Saken begynte med at den danske avisen Jyllandsposten i slutten av 2005 trykket tolv karikaturtegninger av profeten Muhammed, tegnet av Kurt Westergaard. De første reaksjonene som kom fra muslimene i Europa var forholdsvis beherskede. Etter hvert kom det også reaksjoner fra enkelte muslimer i resten av verden, som begynte å ta i bruk kraftigere virkemidler i sine protester. *”Saudi-Arabia [kom] med de første offisielle fordømmelsene av Danmark, og så var det i gang: boikott over hele Midtøsten, angrep på danske ambassader, evakuering av danske statsborgere, demonstrasjoner og mange drepte”*.⁷ De voldelige terroraksjonene og truslene som trykningen av karikaturene fremprovoserte, førte

⁷ *”Fornuft og Følelser”* s. 10, artikkel i Klassekampen lørdag 12. januar / søndag 13. januar 2008, side 10 – 13.

igjen til at islam ble koblet til bruk av vold og terror. Når fordømmingen av de voldelige reaksjonene hadde fått sin plass i mediene, dreide fokuset over på en prinsipiell debatt om retten til ytringsfrihet versus unødvendig provokasjon og krenking av religion.

2.3 Islam i Norge

Det er vanskelig å anslå nøyaktig hvor mange muslimer som bor i Norge. Religiøs tilhørighet registreres ikke så de beregninger man forholder seg til, bygger på statistiske anslag basert på opplysninger om innvandreres nasjonale bakgrunn og andelen muslimer i de ulike nasjonenes befolkninger. Med en slik beregning ble det i 2005 anslått å være ca 120.000 muslimer i Norge (Vogt 2005: 141). Blant de som antas å være de muslimske innvandrergруппene i Norge, finnes både nasjonaliteter som kom tidlig til landet – pakistanere, tyrkere og marokkanere på 1970-tallet, og de som har kommet senere – iranere, irakere, somaliere og bosniere på 1980- og 1990-tallet. I tillegg ble det i 2005 registrert at ca. 900 nordmenn har konvertert til islam (Vogt 2005: 143).

Muslimenes organisering i Norge begynte som ulike velferdsforeninger, men fikk etter hvert mer direkte fokus på religiøs praksis. De første moskeene ble etablert i Oslo tidlig på 1970-tallet. De siste tiårene har organiseringen økt betydelig. I følge Vogt (2005: 142) var 10 % av muslimene medlem i muslimske organisasjoner eller trossamfunn i 1980, mens tallet hadde økt til 78 % i 2004. I følge Statistisk Sentralbyrå var medlemstallet i islamske trossamfunn i Norge 72.023 i 2006, og 79.068 i 2007, og i Hordaland fylke var tallene henholdsvis 2.549 og 2.878.⁸ Selv om slike medlemstall er med på å indikere et økende antall muslimer som bor i Norge, må man samtidig ta hensyn til at ”[for mange] er nok moskémedlemskap fortsatt uttrykk for solidaritet med landsmenn og for ønsket om å verne og styrke religiøs og kulturell identitet” (Vogt 2005: 143). Man kan derfor ikke anta at tallene forteller hvor mange aktive og praktiserende muslimer som bor i Norge. I tillegg er det et sentralt element at offentlig støtte til registrerte trossamfunn

⁸ Tallene er hentet fra Statistisk Sentralbyrå, ”Tabell 2 Medlemmer i trus- og livssynssamfunn utanfor Den norske kyrkja. Religion/livssyn. Fylke. 2006-2007”, se: <http://www.ssb.no/emner/07/02/10/trosamf/tab-2008-01-07-02.html> (lastet ned 23.04.08).

beregnes ut fra antall medlemmer. Det er derfor ikke urimelig å anta at det er personer som er medlem i flere trossamfunn samtidig, eller at man melder seg inn uten å være aktiv.

2.3.1 Tidligere forskning i Norge

Som nevnt i forhold til islam og muslimer i Vesten og i Europa finnes det et stort antall publikasjoner om forskning på dette feltet, det samme er også tilfellet i Norge. Fordi mitt prosjekt handler om ungdom med muslimsk bakgrunn har jeg valgt å gi en kort oversikt over noe av forskningen som har fokusert på *unge muslimer*, mer enn på islam og muslimer generelt. To forskere på området som det er viktig å trekke frem er Sissel Østberg og Christine M. Jacobsen. Begge har jobbet mye med identitetsprosesser og identitetsarbeid blant unge muslimer i Norge.

I boken *"Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere"* gir Sissel Østberg (2003) en analyse av hva islam betyr i hverdagslivet og hvordan religionen praktiseres blant andregenerasjons pakistanere i Norge. Dette har hun gjort ved å gi en analyse av hvordan barna/ungdommene og foreldrene i informantfamiliene hennes forholder seg til det å være muslim i et ikke-muslimsk land, og på hvordan de sørger for en god islamsk oppdragelse i en situasjon hvor man tilhører en religiøs minoritet. Det hun håper å vise gjennom sitt arbeid er *"at unge muslimer på veldig mange områder ikke er så forskjellige fra andre barn og ungdommer som vokser opp i Norge, [og at] de forskjellene som finnes, ikke nødvendigvis står i motsetning til en vellykket integrering"* (Østberg 2003: 12). Når barna er små finner Østberg at de sosialiseres inn i en islamsk hverdag, hvor det religiøse først og fremst gir mening som kroppsliggjorte praksiser. Dette skjer gjennom både formell og uformell opplæring, og resulterer i at barna besitter en form for taus kunnskap om islam. Etter hvert som barna blir eldre og kommer over i ungdomsårene er den generelle tendensen at de utvikler et mer bevisst forhold til islam og det å være muslim. Dette gjelder både i forhold til teoretisk kunnskap om islam, men også mer hverdagslige ting, som hvem man har som venner eller hvordan man visuelt uttrykker religiøs tilhørighet.

Christine Jacobsen har i stor grad fokusert på identitet, og hvordan religiøse identiteter konstrueres og rekonstrueres blant såkalte andregenerasjons muslimer i Norge. Et grunnleggende poeng i Jacobsens forskning er at *"'identitet', i likhet med 'kultur' og 'samfunn' [er] sosiale og*

kulturelle konstruksjoner” (Jacobsen 2002: 35). Med dette perspektivet ønsker hun å unngå en forenkling knyttet til bruken av begrepet identitet, og samtidig understreke det problematiske ved å redusere mennesker til bestemte kategorier. Dynamikken mellom selvidentifikasjon og identiteter som en blir tilskrevet fra omverden, og mellom ulike identitetsdimensjoner, er derfor viktig. Jacobsen beskriver tre hovedtendenser innenfor identitetsarbeidet knyttet til en religiøs identitet; *den etniske, den privatiserte og den nypraktiserende*. Disse må ”leses som ulike måter å håndtere tilværelsens kompleksitet og ambivalens på” (Jacobsen 2002: 80). *Den etniske* anser den muslimske identiteten som en naturlig og selvfølgelig del av livet, og noe som henger sammen med deres etniske og kulturelle bakgrunn. *Den privatiserte* betrakter religion som noe personlig og som en del av individuelle identitet. *Den nypraktiserende* kan ses som konstruksjonen av en norsk-muslimsk identitet. Her vektlegges også en personlig og individuell tilnærming til religionen. Samtidig har den et kollektivt aspekt, i den forstand at utgangspunktet er håndteringen av en muslimsk identitet i en norsk kontekst.

Nora Ahlbergs bok ”*New Challenges, Old Strategies*” fra 1990 regnes ofte som den første i Norge til å diskutere identitetsforskning blant muslimer i Norge. Ahlberg beskriver tre hovedstrategier som brukes av pakistanske innvandrere i deres møte med en diasporasituasjon i Norge; *modernistisk lojalitet, reformistisk konfrontasjon og tradisjonalistisk eksil*.

Min oppgave tar for seg både religion og etnisitet som faktorer i identitetsarbeidet, og det er derfor relevant å også si noe om forskningen på unge med minoritetsbakgrunn som ikke fokuserer på religion. Mette Andersson og Annick Prieur har forsket mye på dette feltet i Norge, men de tar altså utgangspunkt i etnisitet fremfor religion og islam. Mette Andersson har i sin doktoravhandling ”*All five fingers are not the same: identity work among ethnic minority youth in an urban Norwegian context*” (2000) fokusert på identitetsarbeid blant innvandrerdømt i tre ulike sosiale miljøer i Oslo. Hennes senere forskning har omhandlet blant annet konstruksjonen av identitet blant etniske minoriteter, og kulturelt og etnisk mangfold innenfor idretten (Andersson 2005b, 2008; Andersson m. fl. 2005). I boken ”*Balansekunstnere*” fra 2004 har Prieur fokusert på hvilken betydning det har å ha en ikke-norsk etnisk bakgrunn i Norge, spesielt knyttet til sosiale marginaliseringsprosesser. Prieur (2004) beskriver blant annet hvordan unge som *ser* annerledes ut enn etniske nordmenn erfarer at andre også *opplever* dem som

annerledes, og at dette gjør det vanskelig å føle at de hører helt til i Norge. Når ungdommene til stadighet opplever at utseende legger en begrensning på hvor norske de kan bli, blir det for mange naturlig å heller søke tilhørighet med personer de opplever større grad av likheter med, for eksempel andre av samme etniske opprinnelse eller med samme religiøs tilknytning.

”*Syv fjell, fem søyler*”⁹ av Thor-Asle Faye Syversen er blant tidligere masteroppgaver som er interessante for mitt prosjekt er blant annet. Syversen diskuterer her hvordan det å befinne seg i en religiøs minoritetssituasjon er med på å farge ens identitetsfølelse. Andre som har sett på identitetskonstruksjon blant muslimer i Norge, er Monica Five Aarset som har fokusert på dialektikken mellom ekstern kategorisering og intern identifisering i oppgaven ”*Å skape nye handlingsom – konstituering av kvinnelig, norsk, muslimsk identitet*”,¹⁰ og Maria Mellegaard Lien i oppgaven ”*La oss finne vår egen identitet først – Identitetskonstruksjon blant unge muslimer i Norge*”.¹¹ I oppgaven ”*Striden om et hodeplagg – Norsk avisdebatt (2003-2004) i lys av muslimske kvinners erfaringer*”¹² tar Gerd Marie Slettebøe for seg hijabdebatten i norske medier, med utgangspunkt i muslimske kvinners ståsted.

2.3.2 utfordringer og aktuelle debatter knyttet til islam i Norge

Det er flere saker angående muslimer som har vært framme i den offentlige debatten i Norge. Dette har nødvendigvis påvirket både muslimenes situasjon som religiøs minoritet i Norge, og nordmenns bilde av muslimer. Her kommer jeg til å nevne noen temaer og konkrete saker som har vært framme i den offentlige mediedebatten i forhold til muslimenes rolle i det norske samfunnet.

Tradisjoner rundt ekteskapsinngåelse har vært et stadig tilbakevendende tema knyttet til muslimer i Norge. Spørsmålet om arrangerte ekteskap versus tvangsekteskap har vært en omfattende debatt, hvor også æresdrap har blitt trukket inn. Meningene er mange, men både

⁹ Levert ved Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap, UiB, våren 2007.

¹⁰ Levert ved sosialantropologisk institutt, UiO, våren 2006

¹¹ Levert ved Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap, UiB, 2001

¹² Levert ved institutt for kulturstudier og orientalistiske språk, UiO, høsten 2005

innad i de muslimske trossamfunnene og ellers har det vært viktig å skille mellom arrangerte ekteskap og tvangsekteskap. Anja Bredal (2006) påpeker at man i forhold til arrangerte ekteskap ikke skal undervurdere graden av frivillighet, men at man heller ikke skal bagatellisere graden av tvang. Etter hvert har det kommet frem at denne tradisjonen også angår innvandrergupper med annen religiøs bakgrunn enn islam (Vogt 2005: 162).

Omskjæring av jenter har vært en annen sak hvor islam ofte nevnes. Dette er likevel en kulturell skikk, og ingen islamsk praksis. Flertallet av muslimer i Norge er ukjent med denne praksisen, og det finnes både moskeer og organisasjoner som arbeider med egne tiltak for å motarbeide omskjæring av jenter (Vogt 2005: 164). Likevel blir altså islam ofte automatisk koblet til dette temaet.

I Norge har det vært flere oppslag i avisene som har dreid seg om bruk av hijab. Høsten 2008 har det blant annet pågått en diskusjon om bruk av hijab til politiuniformen. Politiets Fellesforbund sa umiddelbart nei fordi uniformen skal være nøytral, mens Organisasjonen mot Offentlig Diskriminering påpekte at uniformen allerede har kristne symboler og derfor må også hijab tillates.¹³ Samtidig har det også vært tendenser i retning av at retten til å bruke hijab i arbeidslivet har vunnet frem. To saker som har vært framme i media er en jente som i 2004 mistet jobben i en møbelbutikk,¹⁴ og i 2007 en jente som ble sagt opp fra en klesbutikk¹⁵, begge fordi de nektet å ta av seg hijaben. Likestillingsombudet har vært involvert i blant annet disse to sakene, og konkludert med brudd på både diskriminerings- og likestillingsloven, fordi *"arbeidsgiver ikke kan nekte en ansatt å bruke hijab så lenge det ikke setter liv og helse i fare"* (Slettebøe 2005: 4). Imamers rolle i offentlige debatter er også et tema som til tider har vært oppfattet som konfliktfylt. Ofte framstilles de som talsmenn for muslimer i Norge, noe mange vil si seg sterkt uenige i. Spesielt blant unge muslimer er det frustrasjon knyttet til at imamer med lite utdanning

¹³ "Vil fjernet korset fra politiuniformen", artikkel på tv2nyhetene.no:

<http://www.tv2nyhetene.no/innenriks/article2345106.ece> (lastet ned 05.12.08.).

¹⁴ "Får likevel bære skaut", artikkel i Aftenposten, 30.01.04:

<http://www.aftenposten.no/nyheter/iriks/article719981.ece> (lastet ned 24.11.08).

¹⁵ "Får erstatning etter hijab-forbud", artikkel i Dagsavisen (14.06.08):

<http://www.dagsavisen.no/innenriks/article295865.ece> (lastet ned 24.11.08).

importeres fra landsbygdene i hjemlandene. Muslimske ungdom som har vokst opp i Norge har problemer med å identifisere seg med disse imamene, og uttrykker bekymring for at majoriteten av Norges befolkning antar at de er representative for muslimer i Norge.

Den såkalte karikaturstriden har kanskje vært den største og mest omfattende offentlige debatten som har omhandlet muslimer de siste tre årene. I Norge ble tegningene blant annet lagt ut på Dagbladet sine nettsider og trykket i Magazinet i januar 2006 (Steien 2007). Reaksjonene ble mange og sterke, og fikk også stor innvirkning både på norsk innenriks- og utenrikspolitikk. Norske flagg ble satt fyr på i Midtøsten, og de norske ambassadene i Syria og Libanon ble angrepet (Steien 2007). Norske politikere, med utenriksminister Jonas Gahr Støre i spissen, var raskt på banen og beklaget publiseringene av tegningene, men uttrykte også støtte til prinsippet om ytringsfrihet. Etter at de voldelige aksjonene roet seg har saken utviklet seg til en diskusjon om grunnleggende prinsipper. Det er i hovedsak retten til ytringsfrihet versus retten til religiøs utøvelse og respekt, som har blitt diskutert. Flemming Rose, Jyllandspostens kultureddaktør, hevder at målet med å trykke karikaturene ikke var å provosere, men derimot at de var ment som en reaksjon på det han kaller en *"selvsensur i Europa i diskusjonen om islam"*.¹⁶ Motstandere har derimot betegnet det som unødvendig provokasjon og misbruk av ytringsfriheten, og samtidig lagt vekt på den manglende forståelse for hva som oppleves som hellig av andre. Både i Danmark og i Norge har de ansvarlige for trykkingen av tegningene sett seg nødt til å ta ekstra sikkerhetshensyn på grunn av drapstrusler. I forbindelse med arrestasjonen av tre personer som hadde planlagt å ta livet av tegneren bak karikaturene, trykket 11 danske aviser karikaturtegningene på nytt februar 2008. Norske aviser valgte derimot å ikke trykke tegningene på nytt.

Legestudent ved UiO og tidligere leder i Muslimske studentsamfunn og Pakistansk studentsamfunn, Mohammad Usman Rana, vant Aftenpostens kronikkonkurranse 2008 med kronikken *"Den sekulære ekstremismen"*.¹⁷ Her setter han fokus på det han mener er en økende grad av sekulær ensretting i det moderne norske samfunnet, der troende mennesker degraderes.

¹⁶ "Fornuft og Følelser" s.11, artikkel i Klassekampen lørdag 12. januar / søndag 13. januar 2008, side 10 – 13.

¹⁷ "Den sekulære ekstremismen", kronikk i Aftenposten 25.02.08:

<http://www.aftenposten.no/meninger/kronikker/article2274868.ece?service=print> (lastet ned 03.03.08)

Han retter et kritisk blikk på det han omtaler som en *"akselererende tendens til at religiøse mennesker som ønsker å føre et liv med Gud i sentrum, blir marginalisert og karakterisert som 'hjernevaskede og trangsynte fundamentalister'"*.¹⁸ I kjølvannet av denne kronikken fulgte en nokså omfattende debatt om religionens plass i offentligheten. Uavhengig av hvor debatten har ført eller vil komme til å føre til, er eksistensen av denne typen debatter et tegn på at unge med innvandrerbakgrunn er i ferd med å komme mer frem med sine stemmer. Stadig flere muslimske ungdommer med minoritetsbakgrunn tar høyere utdanning,¹⁹ noe som betyr at de i betydelig større grad er i ferd med å innta nye arenaer i samfunnsdebatten.

2.4 Islam i Bergen

Som i resten av landet, var de første muslimene i Bergen mannlige arbeidsinnvandrere som kom tidlig på 1970-tallet (Natvig 2000). Utbredelsen av innvandringen til Bergen var imidlertid ikke like omfattende som i enkelte andre norske byer, og det muslimske miljøet forble derfor lite. Mot midten av 70-tallet økte derimot arbeidsinnvandringen, spesielt fra Pakistan, og førte til at den muslimske befolkningen i byen ble større. Med innvandringsstoppen som ble innført i 1975 avtok derimot veksten, og lenge var det familiegjenforening som utgjorde den eneste økningen i antallet muslimer i Bergen. Utover 1980 og 1990-årene har økningen av flyktninger og asylsøkere likevel ført til et betydelig større antall av mennesker med muslimsk bakgrunn i Bergen (Natvig 2000). Når man snakker om muslimer i Bergen, og alle andre steder, er det viktig å ta hensyn til at de er en svært sammensatt gruppe. Som Richard J. Natvig (2000: 178) påpeker, *"er det muslimske miljøet [i Bergen] svært samansett, og består av folk frå mange ulike nasjonar og med ulik etnisk og språkleg bakgrunn, og med svært ulike motiv for å vera her: arbeidsinnvandring, studieopphald av mellombelskarakter og studieopphald som har enda i busetting, og opphald som flyktningar eller asylsøkarar, med frå mellombels til permanent busetting"*. Muslimer i Bergen er altså en heterogen gruppe, der den islamske troen gjerne er det eneste de har felles – men også denne praktiserer de i ulik grad.

¹⁸ Sitat fra *"Den sekulære ekstremismen"*, se fotnote 17

¹⁹ Tall fra SSB viser at i 2003 var 27 % av 19-24 åringer som er født i Norge med to utenlandske foreldre, i gang med høyere utdanning: *"Innvandrere tar høyere utdanning"*, artikkel fra SSB 01.10.03:

<http://www.ssb.no/emner/04/02/utelstud/> (lastet ned 02.12.08).

2.4.1 Institusjonalisering og utvikling av islam i Bergen

Den første religiøse organisasjonen i Bergen ble grunnlagt i 1977, under navnet *Foreningen for Muslimer i Bergen* (Natvig 2000: 178). Tidligere hadde det eksistert diverse velferdsforeninger for ulike grupper blant de muslimske innvandrerne, der hvor religion var viktig men ikke hovedfokus. *Foreningen for Muslimer i Bergen* ble trolig opprettet med ønske om å skape et fellesskap blant byens muslimer, og det ble på den måten skapt et miljø for felles bønn og islamundervisning for barna. Noen år etter etableringen i 1977 gikk foreningen inn i en turbulent periode, med stadig lederbytte og lite stabilitet. I 1984 ble vervet som leder og imam i foreningen overtatt av en palestiner, og under hans ledelse skiftet foreningen navn til *Den Islamske Forening i Bergen* (DIFB). Da ble også foreningens målsettinger og visjoner presisert: Å virke samlende for alle muslimer i området, å sørge for å forbedre kunnskapene om islam blant muslimer og å legge til rette for praktisering av islam (Natvig 2000). Dessuten ønsket lederen at foreningen skulle fungere som bindeledd mellom muslimer og norske myndigheter, og å forbedre forholdet mellom muslimer og nordmenn generelt. Han viste på denne måten engasjement for å definere islam og muslimers plass i det norske samfunnet.

Allerede kort tid etter etableringen tok DIFB kontakt med kommunen og Innvandrerkontoret for å prøve å skaffe et lokale (Natvig 2000: 179). Dette nådde ikke frem og forble derfor lenge den viktigste saken foreningen jobbet med, også etter navneskiftet i 1984. Ønsket var å ha et muslimsk samlingssted, hvor religiøse praksiser og bønn kunne utføres. Etter hvert tilbød kommunen et lokale som foreningen fikk lov å disponere to timer hver fredag (Natvig 2000: 180).

Først i 1987 søkte DIFB om å bli registrert som trossamfunn, og fra året etter mottok de offentlig økonomisk støtte (Natvig 2000: 183). Årsaken til at dette ikke hadde blitt gjort tidligere, var et bevisst valg for å unngå uenigheter i forhold til hva disse pengene skulle brukes til. Mangelen på et tilfredsstillende lokale var det som likevel utløste søknaden om offentlig støtte. Media ble også brukt for å fronte jakten på en moské i Bergen, og både Bergensavisen (BA) og Bergens Tidende (BT) hadde oppslag om muslimene som hadde ventet i nesten tolv år på å få sitt eget lokale til disposisjon i Bergen sentrum (Natvig 2000). Etter nye runder med kommunen og Innvandrerkontoret kom det endelig en løsning, og i oktober 1989 flyttet DIFB inn i egne lokaler

i Nøstegaten (Natvig 2000: 186). Når DIFB hadde fått et fast tilholdssted kunne de begynne å jobbe mer med andre oppgaver som foreningen sto ovenfor. Sakene de nå kunne konsentrere seg mer om, var blant annet knyttet til opplysning og informasjon både internt og mot resten av samfunnet, undervisning for medlemmer og barn, samt flere andre religiøse og sosiale tjenester for muslimer. Rituelle tjenester i forbindelse med fødsler ble utført fra 1990, og i 1996 fikk foreningen også offentlig godkjent vigselfrett (Natvig 2000: 187).

Til tross for gjennomslag i moskésaken og et økende tilbud av aktiviteter og tjenester, har ikke DIFB vært fritt for konflikter og motsetninger. Styret ble utskiftet i 1991, og samarbeidsproblemer gjorde at den tidligere lederen i DIFB gikk ut av organisasjonen for å starte en ny forening sommeren 1992, *Det Islamske Rådet* (Natvig 2000: 188). Natvig peker blant annet på nasjonale motsetninger, ulike islamforståelser og motsetninger av mer personlig karakter, som noen av årsakene til problemene som oppstod. I 1992 anmeldte det nye styret den tidligere lederen av DIFB for underslag. Han ble imidlertid frikjent, og anklagene så ut til å ha oppstått som en følge av manglende regler og vedtak for økonomi og økonomistyring i foreningen. Natvig (2000: 189) mener at det trolig var ”*eit komplekst sett av motiv på kryss og tvers som fekk si felles utløyning i anklagen om underslag*”. Det var nemlig ikke alle som likte hans idé om å utvikle et norsk islam, og heller ikke at han satt fokus på enkelte temaer knyttet til tabuer eller aktuelle politiske saker (Natvig 2000).

Det har vært flere tilfeller hvor et mindretall fra DIFB har gått ut av organisasjonen og startet nye foreninger. Dette skjedde på nytt høsten 1992, da *Det Islamske Kultursenter i Bergen* (DIKS) ble stiftet blant annet av personer som hadde vært medlemmer i DIFB (Natvig 2000: 189). Målsettingene for denne organisasjonen var å samle muslimer, og å bidra til at medlemmene ble ”*integrert i det norske samfunnet samtidig som dei bevarer sin identitet som muslimar*” (Natvig 2000: 189). DIKS har drevet en rekke aktiviteter rettet mot egne medlemmer, blant annet undervisning i arabisk og Koranen, men de har også engasjert seg i spørsmålet om omskjæring i samarbeid med Haukeland Sykehus. *Abu Al-Fadel Islamisk Kultursenter* var en ny muslimsk organisasjon som ble grunnlagt i 1996 (Natvig 2000: 191). Dette er den første sjiamuslimsk gruppen i Bergen, og de har egne lokaler i Nygårdsgaten. De kan likevel delta i fredagsbønn hos de sunnimuslimske DIFB og DIKS, hvor en del var medlemmer tidligere. *Abu Al-Fadel Islamisk*

Kultursenter er også opptatt av å ha kontakt med både muslimske og ikke-muslimske organisasjoner. Et annet tilfelle av grupper som har gått ut av DIFB, er *Det islamske samband i Bergen* (DISIB) som ble startet i 2000 (Natvig 2000: 192). Denne gangen var det hovedsakelig uenighet om styringen og konflikter knyttet til ansettelse av imam i DIFB som førte til misnøye (Natvig 2000: 192).

I 2003 ble DIKS og DIFB slått sammen igjen, under navnet *Den Islamske Forening*. Foreningen endret navn til *Bergen Moské* i 2005 – som i dag fortsatt er det offisielle navnet på dette trossamfunnet.²⁰ *Bergen Moské* holder i disse tider også på å flytte inn i nye lokaler i Jekteviken. Denne villaen har vært under oppussing i flere år, og ettersom huset er verneverdig har det blitt mange runder med kommunen. I 2008 innledet menigheten Ramadan for første gang i de nye lokalene, selv om huset ikke er helt innflyttingsklart enda.²¹ I samtale med en av imamene i *Bergen Moské* i juni 2008, fikk jeg opplyst at de planlegger å utvide aktivitetstilbudet for medlemmene når huset står klart til bruk. Det blir også understreket at de ønsker å gjøre sin store boksamling tilgjengelig for offentligheten, og at de er i kontakt med Bergen Offentlige Bibliotek om et samarbeid.

Per oktober 2008 var det fem registrerte muslimske trossamfunn i Bergen; *Bergen Moské* med ca 1.600 medlemmer, *Abu-al-Fadel Islamisk Kultursenter* med ca 300 medlemmer, *Det islamske samband i Bergen* med ca 200 medlemmer, samt *Bergen Muslimske Forening* og *Uyghur Islamske Kultur Senter* – som begge ble etablert i 2008, og derfor ikke har registrert medlemstall enda.²² Totalt kan man altså telle ca 2.100 muslimer som er formelt registrerte i Bergen. Utenom disse trossamfunnene fins det også blant annet *Islamsk kvinnegruppe Bergen* og *Somalisk Kvinneforening*. Som jeg har nevnt tidligere, er det viktig å huske på at registrerte medlemskap henger sammen med offentlig økonomisk støtte. Det er derfor trolig at det kan forekomme dobbeltmedlemskap, og tallene indikerer heller ikke nødvendigvis antallet aktive medlemmer. Samtidig er det rimelig å anta at det også fins et betydelig antall både praktiserende og ikke-praktiserende muslimer i Bergen som ikke er registrerte i noe trossamfunn.

²⁰ Opplysninger fra Fylkesmannen i Hordaland, mottatt på e-post 10.10.08.

²¹ "Faste i ny moské", artikkel i Bergens Tidende, 02.09.08.

²² Opplysninger fra Fylkesmannen i Hordaland, mottatt på e-post 10.10.08.

2.4.2 Islam og muslimer i bergensmediene

Muslimenes tilstedeværelse i Bergen har vært forholdsvis lite synlig og de har hatt en nokså anonym rolle. Det har likevel vært flere saker og episoder med både lokal, nasjonal og internasjonal forankring, som har fått stor oppmerksomhet og vært mye omtalt i bergensmediene. Jeg vil her gå gjennom noen av sakene der byens muslimer har vært presentert og omtalt i de lokale mediene.

De første avisoppslagene om muslimer i Bergen kom på 1970-tallet, og tok form både som omtale av feiringen av en islamsk høytid,²³ og som artikler og innlegg skrevet av muslimer selv. Gjennom media ble det etterlyst et muslimsk fellesskap i Bergen, noe som trolig var medvirkende til at de i 1977 fikk samlet seg og etablert Foreningen for Muslimer i Bergen. Media ble senere brukt gjentatte ganger for å gjøre kjent at foreningen var på jakt etter lokaler. Mot slutten av 1980-tallet var moskésaken framme i bergensmediene ved flere anledninger. Først hadde BA et oppslag i 1988 om den tolv år lange ventetiden på å få lokaler, og senere samme år hadde BT et portrettintervju med lederen for foreningen hvor han på nytt understreket behovet for et lokale der byens 700 – 800 muslimer kan samles.

Ved to tilfeller har det også vært en lokal karikaturstrid i Bergen, hvor muslimer i byen har reagert på tegninger av Leif Raa som har vært trykket i BT. Den første, i desember 1979, illustrerte Khomeini på toppen av en minaret av oljefat med rekker av menn i bedestilling under seg (Natvig 2000: 181). Foreningen for Muslimer i Bergen reagerte med å skrive leserbrev til avisen, der de uttrykte frustrasjon over det de opplevde som skamløs harselering med islam. De ba samtidig om at det muslimske miljøet i Bergen skulle vises mer respekt. BT ga ingen reaksjoner på leserbrevet. Den andre av Raas tegninger som muslimene i Bergen reagerte på, ble trykket i 1985. Denne gangen med Khomeini som holder et blodig sverd og en Koran som bøddeblokk det renner blod av. I og med at leserbrevet ikke vakte noen reaksjoner forrige gang, sendte foreningen en klage på denne tegningen til Kongen. Saken endte med at statsadvokaten henla saken mot avisen, og BT trykte en spydig lederartikkel med overskriften ”Ayatollahens venner” (selv om det var bruken av Koranen som bøddeblokk, og ikke karikaturen av Khomeini

²³ ”Et offer til Allah – i Åsane”, artikkel i Bergens Tidende desember 1976.

som var bakgrunn for klagen) (Natvig 2000: 182). I etterkant gjorde også BT en feilaktig kobling mellom foreningen i Bergen og det iranske regimet, i tilknytning til at den iranske ambassaden i Oslo anmeldte BT for en annen sak. Natvig (2000: 182) kommenterer at *”om det var slett journalistikk eller redaksjonelt arbeid som låg til grunn for koplinga, om BT var blinda av fordommar, eller om BT medvite mistenkleggjorde muslimane i Bergen som det iranske regimets agentar i Norge, skal vera usagt, men det var ei klar underkjenning av det religiøse alvoret saka var grunna i”*.

Utgivelsen av Salman Rushdies bok *”Sataniske Vers”*, er blant internasjonale hendelser som har fått følger også lokalt for muslimer i Bergen. Den fikk en lokal vinkling i Bergen da et medlem i DIFB oppsøkte tre bokhandler i byen for å be dem la være å selge boken. Dette ble slått stort opp i BT i februar 1989, hvor det kom frem at de ansatte i den ene butikken hadde opplevd besøket som lite hyggelig (Natvig 2000: 184). Selv om framstøtet var et oppriktig ønske om å stoppe salget av en bok som opplevdes som krenkende og et angrep på islam, førte dette bare til en forsterking av forhåndsoppfattelsen av muslimer som intolerante, truende og motstandere av ytringsfriheten. I etterkant av denne episoden foretok lederen av DIFB en opprydding for å forbedre bildet som ble fremstilt i media. Først lot han seg intervju i BT, der han tydelig tok avstand fra Khomeinis fatwa og gjorde det klart at ingen i Bergen hadde grunn til å føle seg truet. I et leserinnlegg på vegne av DIFB understreket han på nytt sin avstand fra dødsdommen, samtidig som han også tok sterkt avstand fra boken *Sataniske Vers* og det han mente var misbruk av ytringsfriheten (Natvig 2000: 185). Mediene reagerte svært positivt på den klare talen fra lederen i DIFB.

Etter at DIFB hadde flyttet inn i moskeen i Nøstegaten, hadde BT et stort og svært positivt oppslag tidlig i 1992. Journalist Frode Grytten hadde fulgt livet i moskeen over lang tid, og resultatet var en artikkel som gav innblikk i alt fra daglig bønn og muslimsk vigsel, til undervisning av barn (Natvig 2000: 186). På et vis kan man si at denne typen oppslag bidrar til å avmystifisere det som er en fremmed religion for mange bergensere, eller som Natvig uttrykker det *”ei normalisering av det å vera muslim i Bergen”* (2000: 186).

Blant de mest omtalte sakene i de lokale mediene de siste årene, er trolig da Bergen Kommune vinteren 2007 truet Bergen Moské med utkastelse fra sine lokaler i Nøstegaten, på grunn av brudd på brannforskrifter. På dette tidspunktet eide de lokalene i Jekteviken, men de var ikke klare til innflytting. Talsmann for Bergen Moské varslet at de kom til å legge fredagsbønnen til Torgallmenningen dersom de ble kastet på gaten.²⁴ Dette utspillet skapte voldsomme reaksjoner fra ulike hold. Det som trolig huskes best fra mediestormen er leserbrevet fra Demokratenes bystyrerepresentant Kenneth Rasmussen, hvor han truet med å henge opp syltelabber og høytalere med grisehyl for å skremme muslimene unna Torgallmenningen.²⁵ AUF anmeldte Rasmussen for rasisme og ba han trekke uttalelsene tilbake, men saken ble henlagt.²⁶

Organiseringen av islam i Bergen har altså vært gjennom en mengde konflikter og resultert i et nokså oppdelt muslimsk miljø. Dette er verken en unik karakteristikk for Bergen, eller spesielt bemerkelsesverdig. Som jeg nevnte innledningsvis er muslimene i Bergen en svært sammensatt gruppe med ulik kulturell, språklig og etnisk bakgrunn. I tillegg råder ulike tradisjoner og tolkninger knyttet til religion, og ikke minst til hvordan man skal være muslim i et ikke-muslimsk land. Natvig (2000: 194) trekker derfor frem det faktum at det tok hele femten år før det skjedde en oppdeling av den første muslimske organisasjonen, som et spesielt trekk for utviklingen av islam i Bergen.

2.5 Oppsummering av kapittelet

I dette kapittelet har jeg gjennomgått islam og muslimers rolle i vestlige land, i Norge og spesielt i Bergen. Jeg har blant annet sett på institusjonaliseringen av islam blant de muslimske innvandrergroppene, og aktuelle diskusjoner og utfordringer i tilknytning til islam og muslimers plass i Vesten. I tillegg har jeg vist til tidligere forskning på feltet som er aktuelt for min

²⁴ "Anmeldt for rasisme", artikkel i Bergens Tidende, 28.02.07:

<http://www.bt.no/lokalt/bergen/article344346.ece> (lastet ned 09.04.08).

²⁵ "Her er syltelabb-brevet", leserbrevet til Rasmussen på trykk i BA 28.02.08:

<http://www.ba.no/nyheter/politikk/article2615412.ece> (lastet ned 09.04.08).

²⁶ "Syltelabbutspillet henlagt", artikkel i Bergensavisen, 16.03.07:

<http://www.ba.no/nyheter/article2655132.ece> (lastet ned 09.04.08).

oppgave. Jeg har ansett det som spesielt relevant å gjøre rede for fremveksten og utviklingen av islam i Bergen, samt fremstillingen av muslimer i de lokale mediene, da mitt prosjekt handler om unge muslimer som er bosatt her.

3 TEORETISKE TILNÆRMINGER

I dette kapitlet skal jeg gjøre rede for og diskutere ulike teoretiske tilnærminger til temaene i oppgaven. Jeg vil gi en generell oversikt over teoretisk utvikling og perspektiver på de aktuelle områdene, men også mer spesifikke redegjørelser for de teoriene som er mest relevante for analysen av prosjektets datamateriale. Kapitlet er delt inn i to deler, som er basert på hovedelementene i problemstillingene for oppgaven. Den første delen fokuserer på identitetsteori, mens den andre delen handler om transnasjonalisme.

3.1 Identitetsteori

Den første problemstillingen for prosjektet mitt tar utgangspunkt i identitetsarbeid, og identitet er derfor blant de mest sentrale begrepene i oppgaven. Jeg har fokusert på hvordan unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn identifiserer seg selv, og hvordan de selv forholder seg til etnisitet og religion som dimensjoner i konstruksjonen av identitet. For å kunne analysere dataene fra intervjuene er det nødvendig å drøfte ulike teoretiske tilnærminger til identitetsbegrepet, og presisere hvilke teorier min analyse tar utgangspunkt i.

I denne delen av kapitlet vil jeg først gi en kort oversikt over noen definisjoner og forståelser av begrepet identitet, samt hvilken rolle det har og har hatt i samfunnsvitenskapen. Identitetsteoriene i sosiologien, og i samfunnsvitenskapene generelt, er mange og omfattende. Det er derfor verken plass til eller hensiktsmessig å gå inn i alle de ulike diskusjonene og retningene. Jeg har valgt å fokusere på Richard Jenkins teori om identitet, som er den som vil være mest relevant for analysen videre i oppgaven. For å relatere identitetsteori enda mer til mitt prosjekt, kommer jeg også til å gå inn på hvordan identitetsbegrepet har blitt brukt og forstått i tidligere forskning på religiøse og etniske minoriteter.

3.1.1 Utvikling og bruk av identitetsbegrepet i sosiologien

Jenkins (2006: 33) skriver at det var på 1990-tallet at begrepet identitet ble et samlingspunkt for den intellektuelle debatten, og at ingenting tyder på at dette har endret seg. Identitet er noe som mange fagfelt forholder seg til, blant annet antropologer, psykologer, historikere, filosofer,

geografer, politologer, og ikke minst sosiologer. Selv om identitet er et aktuelt tema i den nyere akademiske debatten betyr ikke dette at det er et nytt begrep. Litteratur fra teoretikere tilbake til slutten av 1800-tallet, blant andre Cooley, Mead og Simmel, har vært med på å legge grunnlaget for identitetssosiologien (R. Jenkins 2006: 36). I senere tid har blant annet Goffman, Berger, Luckman og Giddens vært med på å utarbeide betydningsfulle definisjoner av identitet i sosiologien (Korsnes m. fl. 1997: 124). I vid forstand kan identitet betegnes som *”de forståelser folk har av hvem de er, og hva som er meningsfylt for dem”* (Giddens & Birdsall 2001: 29) [min oversettelse]. Identitet er altså et svært sammensatt begrep som kan tilnærmes på mange måter. Sosiologisk leksikon (Korsnes m. fl. 1997: 123-124) definerer identitet på følgende måte:

”Begrep om menneskers opplevelse av seg selv og andre som ”de samme”, over tid og i ulike sosiale sammenhenger. [...] Innen sosiologien har identitet vesentlig blitt forstått som et eksistensialistisk og konstruktivistisk begrep knyttet til sosialiseringen og dialektikken mellom individ og samfunn”.

Som det også påpekes i sosiologisk leksikon har identitetsbegrepet blitt kritisert for å medføre en deterministisk og fastlåst forståelse av grupper og enkeltindivider (Korsnes m. fl. 1997: 124). Et viktig poeng for mange som forsker på identitetsarbeid og identitetskonstruksjon er derfor at identitet skapes gjennom sosial interaksjon, og derfor må forstås som betinget av sosiale situasjoner, samhandling og kultur.

Identitetsarbeid er også et begrep som er sentralt i denne oppgaven. Jeg velger å ta utgangspunkt i Anderssons definisjon og forståelse av dette begrepet: *”Identitetsarbeid forstås som en relasjonell prosess som betegner tilpasning til, kritikk av og/eller reproduksjon av bestemte sosiale og kategoriske identiteter”* (2004: 55). En slik tilnærming til identitetsarbeid refererer til hvordan individer som en del av sin identitetskonstruksjon forholder seg til den sosiale omverdenen, til krav en møter i ulike sammenhenger, og til identiteter som en blir tilskrevet direkte og indirekte gjennom sosial interaksjon, fra media og i samfunnsdebatter.

3.1.2 Jenkins’ identitetsteori

Richard Jenkins har gjennom sin forskningskarriere jobbet mye med identitet. Blant spørsmålene han har fokusert på er etnisitet, rasisme og klassifisering av identitet og kjønn (R. Jenkins 1997,

2006). Sentralt i hans forståelse av identitetsbegrepet er at *alle identiteter er sosiale*, i den forstand at de konstrueres gjennom å etablere mening i samhandling med andre:

"[...] identiteten 'arbejder' eller 'bearbejdes', mod proces og refleksivitet, mod de sociale konstruktioner af identitet i så vel interaktion som institutionelt. Det er essentielt at forstå disse processer for at forstå identitet. Faktisk kan identitet kun forstås som proces, som noget 'igangværende' eller noe 'opstående'"
(R. Jenkins 2006: 28-29).

En av forutsetningene for en sosial verden er altså, i følge Jenkins, at identitet må betraktes som et sosialt konstruert fenomen som skjer i møte med omverden – i motsetning til noe fast eller statisk.

Jenkins støtter seg til en tilnærming til kollektive identifikasjoner som han velger å betegne som *den grunnleggende antropologiske modell* (R. Jenkins 2006). Dette er en modell som bygger hovedsakelig på antropolog Fredrik Barths arbeid om etnisk identifisering. I følge Jenkins er det grunnleggende poenget til Barth at *"grupper produceres af mennesker gennem social interaktion"* (2006: 123). I stedet for å ta forskjellighet for gitt og se på hvordan den påvirker sosial interaksjon, er Barth opptatt av hvordan sosial interaksjon i seg selv organiserer og genererer forskjellighet. Målet i Barths arbeid er altså å forstå hvordan identitet og forskjellighet er sosialt konstruert (R. Jenkins 2006: 131). Samtidig understreker også Jenkins at all sosial samhandling alltid foregår i en gitt kontekst, og at det situasjonelle dermed er av stor betydning i forhold til identitetskonstruksjon.

Likheter og forskjeller er to viktige elementer i Jenkins tilnærming til identitetsbegrepet. Han påpeker at uavhengig av hvilket perspektiv man har på identitet, må man inkludere disse to formene for sammenligningsgrunnlag. Identiteter bidrar til å skape forståelse og etablere meningsfylte relasjoner til omverden, fordi man må ha en formening om hvem andre er for å kunne samhandle med dem. Jenkins argumenterer for at utviklingen av identitetsforståelser skjer med utgangspunkt i sammenligning som baserer seg på forestillinger om nettopp likheter og forskjeller. Jenkins konkluderer derfor med at *"likhet og forskjellighet er det dynamiske grunnprinsipp for identitet og selve kjernen i det sosiale liv"* (2006: 29).

Jenkins deler menneskenes konstruksjon og opplevelse av verden inn i den han betegner som tre *ordener*. Basert på blant annet teorier av Goffman og Giddens, foreslår han et skille mellom *den individuelle orden* – som består av kroppsliggjorte individer og det som foregår i hodene deres, *samhandlingsorden* – som består av relasjoner og samhandling mellom individer, og *den institusjonelle orden* – som består av ulike mønstre og etablerte måter å gjøre ting på (R. Jenkins 2006: 42). Det er gjennom en indre – ytre dialektikk i møtepunktet mellom disse tre *ordenene*, at både individuelle og kollektive identiteter skapes og konstrueres. Denne dialektikken dreier seg altså om hvordan det forhandles mellom egenidentifisering (indre) og tilskrivning av identitet fra andre (ytre). Jenkins (2006: 44) påpeker også at identiteter ikke bare kan hevdes av individer, de må samtidig godtas av de sosiale omgivelsene. Identitet er derfor aldri ensidig.

3.1.3 Identitetsbegrepet i forskning på etniske og religiøse minoriteter

Identitetsbegrepet har stått sentralt i mye av forskningen som har blitt gjort på medlemmer av etniske og religiøse minoriteter både i Vesten og i Norge. Andersson (2005a: 30) skiller mellom to ulike teoretiske perspektiver for hvordan man har tilnærmet seg og konkludert på, i forskningen på etterkommere av innvandrere i Europa. Den første tilnærmingen omtaler hun som *"in-between-two-cultures"*. Her har innvandrerungdom blitt tildelt en offerrolle, og fokus har vært på de negative aspektene ved selvidentifisering i situasjoner der man tvinges til å stå mellom to kulturer. Den andre tilnærmingen kaller hun for *"cultural-hybridity"*. Her antas ungdom med innvandrerbakgrunn å ha en viktig rolle i forhold til kulturell produksjon og reproduksjon. Andersson påpeker at *"cultural-hybridity"* tilnærmingen i større grad inkluderer maktforhold relatert til tilskrivning av annerledeshet fra majoriteten. Likevel har også denne sine svakheter ved at den henger seg for mye opp i etnisitet og kultur, og dermed unngår å inkludere andre identitetsdimensjoner som blant annet kjønn, klasse og generasjon, samt politiske makrostrukturer. Argumentet til Andersson er derfor at *"in order to study processes of "identity-work" among ethnic minority youth in a western country of today, it is imperative to situate the practices and the ideology-production on the part of the youth inside the national political and media-driven context"* (2005a: 31-32).

Andersson peker ut tre teoretiske identitetsbegreper basert på tolkning av Schütz sitt arbeid, *kategorisk identitet, sosial identitet og personlig identitet* (Andersson 2004, 2005a). *Kategoriske*

identiteter refererer til de kulturelle og erfaringsmessige likhetene som tilskrives individer med en felles status, som for eksempel alder, kjønn, etnisitet eller klasse. Et viktig trekk ved kategoriske identiteter er at de refererer til forestilte fellesskap for grupper som tilhører samme kategori, men som ikke nødvendigvis bekreftes i sosial samhandling eller i individers egne refleksjoner (Andersson 2004: 65). *Sosiale identiteter* er derimot identiteter som utvikles fra vanlig sosial interaksjon på konkrete samhandlingsarenaer. Et viktig poeng i skillet mellom disse to typene, er at de symbolske grensene som konstruerer inn- og utgrupper ikke kan tas for gitt. Kategoriske identiteter ser gjerne en gruppes felles status som avgjørende for definisjon av grensene, mens sosiale identiteter åpner for at andre faktorer er av like stor betydning. *Personlig identitet* beskrives som de forhold knyttet til normer, som er bygd på konkrete menneskers interaktive erfaringer. Disse tre begrepene er også koblet til ulike samfunnsnivåer, hvor kategoriske identiteter henger sammen med nasjonalstater og politikk på makronivå, sosiale identiteter henger sammen med den daglige direkte sosiale kontakten en inngår i, mens personlig identitet er på individnivå. Anderssons tredeling av identitetsbegrepet har også teoretiske referanser til det som Jenkins betegner som *ordener*. De tar begge utgangspunkt i hvordan identitetsarbeid inkluderer både indre og personlig forhandling på individnivå, forhandling i konkrete sosiale omgivelser, og forhandling med makrostyrte strukturer i samfunnet.

Jacobsen (2002) presiserer i sin forskning på muslimsk ungdom at hun tar utgangspunkt i et perspektiv hvor identitet ansees som sosiale og kulturelle konstruksjoner. Hun legger også til at identitet ikke bare skapes eller refortolkes av individet selv, men derimot er et resultat av det dialektiske forholdet mellom selvidentifikasjon og tilskrivelse av identitet fra omverden.

Basert på empiri fra forskning på muslimsk ungdom i flere vestlige land, har Schmidt identifisert fire *temaer* som er spesielt sentrale for denne gruppens identitetsarbeid. De fire temaene hun presenterer er *synlighet og estetikk, valg, transnasjonalisme og sosial etikk* (Schmidt 2004: 31). Synligheten Schmidt refererer til handler om at islam blir synlig i vestlige samfunn fordi mange muslimer kler seg annerledes enn majoriteten, og moskeer som bygges etter tradisjonell islamsk arkitektur skiller seg ut fra omgivelsene. Dette gjør at religion, som i vestlige land ansees som et privat anliggende, i større grad inntar den offentlige sfæren. På mange måter er det nettopp dette

som gjør at islam også har blitt gjenstand for offentlig diskusjon, og dermed er noe unge muslimer i Vesten må forholde seg til i sitt identitetsarbeid.

Schmidt (2004: 34) bemerker at unge muslimer til stadighet gjentar at deres religiøse identitet er et resultat av individuelle valg. De uttrykker at til tross for at de er født og oppdratt som muslimer, er det å praktisere islam og det å faktisk tro på islam, noe de selv har tatt et bevisst valg om. Schmidt ser dette i sammenheng med en vestlig individualiseringsdiskurs, hvor det å ta individuelle valg ansees både som en menneskerett og et tegn på selvstendighet. Kunnskap om islam er også en viktig del av valget av en muslimsk identitet for de unge.

I følge Schmidt har unge vestlige muslimer omtalt idealet om en transnasjonal islamsk diskurs, ”*a re-imagined ummah*”, siden midten av 90-tallet (Schmidt 2004: 36). Det sentrale verktøyet i denne sammenhengen har vært internett. Informasjon og kunnskap om islam blir spredt via e-post, og det blir etablert ulike muslimske diskusjonsforum. Dette har ført til at det har oppstått nettverk mellom unge muslimer i ulike vestlige land, og man ser at kontakten utover de nasjonale grensene ikke begrenser seg bare til foreldrenes hjemland. Grunnene til at disse nettverkene blir konstruert kan blant annet antas å henge sammen med generasjonsforskjeller, på den måten at de unge gjerne opplever at foreldrenes syn og forhold til islam i for stor grad er preget av hjemlandets kultur. Unge muslimer som har vokst opp i vestlige land er derfor opptatt av den *opprinnelige* formen for islam (Schmidt 2004: 37).

Det fjerde temaet Schmidt omtaler er sosial etikk. Selv om religiøse praksiser fremdeles er viktig for den religiøse identiteten, uttrykker mange unge også en økende bevissthet rundt det at de som muslimer har en plikt til å handle etisk og moralsk riktig (Schmidt 2004: 39). Schmidt påpeker at dette fokuset på etikk både får en praktisk konsekvens – i den forstand at flere viser sosialt engasjement i det små og hverdagslige, men også mer organisert. Samtidig får det også en ideologisk konsekvens, gjennom utformingen av en såkalt opprinnelig og ikke-kulturell islam.

3.2 Transnasjonalisme

Jeg har ønsket å se på hvilke transnasjonale dimensjoner og aktiviteter som finnes i informantenes liv, både i hverdagen, deres identitet og i deres forhold til islam. Jeg har sett på hvilke transnasjonale aktiviteter de faktisk tar del i til daglig, men også hvordan en transnasjonal orientering kommer til uttrykk gjennom forestillinger og tanker om fremtiden.

I denne delen av kapittelet skal jeg først gjøre kort rede for hvordan transnasjonalisme har oppstått som et begrep i samfunnsvitenskapen. Videre kommer jeg inn på ulike teoretiske definisjoner og forståelser av begrepet, samt hvordan det transnasjonale forskningsfeltet har blitt forsøkt strukturert. Jeg kommer til å gi en mer detaljert redegjørelse for Levitt og Glick Schillers *social field* teori, da denne er spesielt relevant for analysen senere i oppgaven. Jeg kommer også til å vise hvordan elementer i identitetskonstruksjon har blitt belyst på det transnasjonale feltet, før jeg avslutter med å diskutere begrensninger og kritikk som har blitt reist mot et transnasjonalt perspektiv.

3.2.1 Utvikling av transnasjonalisme som begrep i samfunnsvitenskapen

Det er først de siste tiårene at transnasjonalisme har utviklet seg til å bli et perspektiv i samfunnsvitenskapelig forskning. Brenda S. A. Yeoh m.fl. (2003: 1) ser utviklingen av et transnasjonalt perspektiv i forskning og akademia i sammenheng med at transnasjonale aktiviteter er tilstedeværende i så godt som alle sider av dagliglivet. Det har riktignok eksistert kontakt mellom ulike kontinenter og nasjoner i lange tider, men den utbredelsen og det omfanget av transnasjonale aktiviteter som vi ser i dag er forholdsvis nytt. Den teknologiske utviklingen innenfor transport og kommunikasjon er blant de faktorene som har vært med på å akselerere utviklingen og omfanget av transnasjonal kontakt.

Et transnasjonalt perspektiv har likhetstrekk med, men er likevel annerledes enn eksisterende perspektiver i samfunnsfagene. Globalisering har blant annet blitt brukt som begrep for alt som har involvert kryssing av landegrenser. Fra et transnasjonalt perspektiv argumenteres det derimot med at globaliseringsbegrepet ofte ikke er *"fine-tuned enough to capture cross-border agents, structures, and interactions that are not all worldwide in scope"* (Khagram & Levitt 2008: 3).

Transnasjonalisme kan derfor betraktes som noe som foregår mer direkte mellom mennesker og på andre typer nivåer enn globalisering. Med utgangspunkt i hvem som utgjør aktørene, kan transnasjonalisme forstås som å foregå under grenser, mens globalisering kan forstås som å foregå over grenser.

Transnasjonalisme følger de samme etablerte prinsipper for utvikling av sosiale nettverk som vi har sett i migrasjon i tidligere tider. Samtidig representerer transnasjonalisme også nye tilpasningsalternativer, som ikke er forenlig med de tradisjonelle forventningene om at en assimilering i vertslandet innebærer at kontakten med hjemlandet opphører. Dette er et av hovedpoengene i Levitt og Glick Schillers *social field* teori – at assimilering i et nytt land og opprettholdelse av transnasjonale bånd ikke kan betraktes som gjensidig utelukkende alternativer eller motsetninger. Argumentet er at de transnasjonale sosiale feltene har utviklet seg på en slik måte at begge deler kan skje samtidig og parallelt (Levitt & Schiller 2008).

3.2.2 Teoretiske definisjoner og forståelse av transnasjonalisme

Sanjeev Khagram og Peggy Levitt (2008) er opptatt av at transnasjonale studier analyserer det globale, regionale, nasjonale og lokale, ved hjelp av et nytt metodologisk, teoretisk og epistemologisk utgangspunkt. Et viktig poeng er at en transnasjonal tilnærming forsøker å ikke ta etablerte forståelser av verden for gitt, men derimot å "*interrogate, the territorial breadth and scope of any social phenomenon without prior assumptions*" (Khagram & Levitt 2008: 5). De ønsker å belyse hvordan kategorier som ofte blir tatt for gitt faktisk endres og reproduseres, og at disse endringene er faktorer som må inkluderes i perspektiver som skal analysere sosiale fenomener.

Når det gjelder teoretiske definisjoner av transnasjonalisme har følgende definisjon av Linda Basch, Nina Glick Schiller og Cristina Blanc-Szantons, blitt stående som en klassiker, og vært med på å motivere til videre forskning på området:

"We define 'transnationalism' as the processes by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders [...] An essential element of transnationalism is the multiplicity of involvements that transmigrants' sustain in both home and host societies." (Basch m. fl. 1994: 7)

En slik definisjon åpner for å analysere de levde erfaringene til individene, og for å se hvilke implikasjoner denne typen transnasjonal kontakt har både for immigrantene selv og for nasjonalstatene.

En av diskusjonene innfor det transnasjonale forskningsfeltet handler om hvor vid eller smal definisjonen av transnasjonalisme skal være. Det påstås blant annet at tidligere studier av transnasjonal migrasjon har foregått innenfor et fragmentert og nytt felt som har manglet et teoretisk rammeverk og analytisk nøyaktighet, og det har derfor blitt argumentert for at begrepet må presiseres tydeligere. Alejandro Portes er blant de som kritiserer Basch, Schiller, og Blanc-Szantons definisjon av transnasjonalisme for å være altfor bred, og mener at den ikke tydeliggjør hva som skiller et slikt perspektiv fra tidligere teoretiske perspektiver. Han anser det som nødvendig å operere med en snevrere definisjon, for kun å fange opp det som er eksplisitt nytt (Alejandro Portes 1999). Selv definerer han transnasjonale aktiviteter som *”those that take place on a recurrent basis across national borders and that require a regular and significant commitment of time by participants”* (Alejandro Portes 1999: 464).

Michael P. Smith (2001) er i sin definisjon av transnasjonalisme opptatt av å klargjøre hvordan begrepet skiller seg fra globaliseringsbegrepet. Transnasjonale prosesser beskriver, i følge Smith, sosiale relasjoner som er forankret i, samtidig som de overgår én eller flere nasjonalstater. Det at nasjonalstatene fortsatt er en viktig aktør, til tross for at mange aktiviteter foregår på tvers av dem, er etter Smiths forståelse det mest sentrale i forhold til hva som skiller en transnasjonal diskurs fra en globaliseringsdiskurs. Innenfor forskningen på det transnasjonale feltet finnes det altså teoretikere som vektlegger grenser, statspolitikk og nasjonale identiteter, til tross for at transnasjonal kommunikasjon og praksis overskrider disse.

I forhold til de teoretiske tilnærmingene til transnasjonalisme er det altså enighet om at immigranter inngår i aktiviteter og prosesser som foregår på tvers av nasjonale grenser. Det er likevel noen konfliktlinjer som utpeker seg som sentrale i den teoretiske debatten. Hovedsakelig dreier disse seg om hvor bredt eller snevert man skal definere begrepet transnasjonalisme. Dette henger videre sammen med diskusjonen om hvorvidt det transnasjonale perspektivet representerer noe nytt, sammenlignet med andre tidligere teoretiske perspektiver. Selv vil jeg

ikke gi min entydige støtte til bare én av definisjonene, men mener det er viktig å ikke utelukke de hverdagslige aktivitetene som inngår i transnasjonale sosiale felt.

3.2.3 Struktur i det transnasjonale feltet – typologier, former og nivåer

Khagram og Levitt (2008: 2) deler det transnasjonale inn i fem ulike former som de mener at utgjør fundamentet for transnasjonal forskning. Den første typen er *empirisk transnasjonalisme*, som tar sikte på å kartlegge, beskrive, kvantifisere og klassifisere sentrale transnasjonale fenomener og dynamikker. Den andre typen er *metodologisk transnasjonalisme*, som både omformer og omstrukturerer eksisterende data og skaffer ny informasjon. Her tas eksisterende forskningsmetoder i bruk på nye måter, samtidig som det utvikles nye metoder og verktøy for hvordan man skal forstå og analysere transnasjonale fenomener. Den tredje typen transnasjonalisme som Khagram og Levitt beskriver er *teoretisk transnasjonalisme*, som utvikler og konstruerer forståelser og tolkninger som enten utfyller, erstatter eller endrer eksisterende teorier. Den fjerde typen er *filosofisk transnasjonalisme*, som tar utgangspunkt i at transnasjonale fenomener er regelen heller enn unntaket, fordi sosialt liv har en transnasjonal karakter fra begynnelsen av. Den femte og siste typen som Khagram og Levitt skisserer er *offentlig (public) transnasjonalisme*, som tar for seg hvordan det skapes nye offentlige sosiale rom. Nasjonalstaten blir tradisjonelt ansett som det stedet hvor sosialt liv foregår og geografiske grenser blir tatt for gitt. Innenfor det transnasjonale feltet blir det argumentert for at man skal stille spørsmål ved dette, og heller se på hvordan det konstrueres nye sosiale arenaer på tvers av nasjonalstater og -grenser.

Yeoh m.fl. (2003: 207) identifiserer to sentrale tema i forskningen på det transnasjonale feltet, *transnasjonale morfologier* og *transnasjonale identiteter*. Transnasjonale morfologier refererer til transnasjonalismens form og struktur, og hvilke prosesser og aktører som er involvert. Transnasjonale identiteter fokuserer på identitetsarbeid og identitetsforming blant de som forholder seg til en transnasjonal sosial arena. Disse kan altså sees som to tilnæringer til hvordan man kan forstå det sosiale livet som foregår innenfor transnasjonale rammer.

Ludger Pries (1999) bruker begrepet *transnational social spaces*, som har tydelige paralleller til *social fields* fra Basch, Schiller, og Blanc-Szantons definisjon av transnasjonalisme. Fokuset

rettes mot de sosiale sfærene som dannes gjennom økende grad av sosial kontakt blant migranter. Pries skiller mellom fire analytiske dimensjoner i disse transnasjonale sosiale rommene: De politiske og de juridiske rammene rundt migrasjonsprosessen, den materielle infrastrukturen, de sosiale institusjonene, og identiteter og livsprosjekter hos migrantene selv (1999: 26). Thomas Faist (1999) skisserer fire idealtypiske former for transnasjonal sosial kontakt, basert på utbredelse og stabilitet. Den første idealtypen er *splittelse og assimilering (dispersion and assimilation)*, som beskriver svak forankring i både hjemland og vertsland og kortvarige transnasjonale, sosiale bånd. Den andre er transnasjonal *utveksling og gjensidighet (transnational exchange and reciprocity)*, hvor forankring i begge land er sterk men de sosiale båndene er relativt kortvarige. Den tredje idealtypen er *transnasjonale nettverk*, som er svakt forankret men vedvarende over tid. Den fjerde og siste idealtypen Faist omtaler er *transnasjonale fellesskap*, som er langvarige og sterkt forankra i minst to land.

Portes identifiserer tre ulike typologier for å organisere de komplekse og kaotiske aktivitetene som finner sted i transnasjonale sammenhenger: Økonomiske aktiviteter, politiske aktiviteter og sosiokulturelle aktiviteter (A. Portes m. fl. 1999). Portes m.fl. har også brukt ulike nivåer som en måte å strukturere transnasjonalisme på, og de skiller mellom *transnationalism from above* og *transnationalism from below* (1999: 221). Dette skillet kan først og fremst forstås som forskjellene mellom transnasjonale aktiviteter der mektige institusjoner er hovedaktører (multinasjonale selskaper og stater), og aktiviteter på grasrotnivå der individer utgjør hovedaktørene. Selv om dette skillet mellom aktører på makro- og mikronivå er nødvendig, kan det samtidig være nødvendig også å differensiere mellom aktører på individnivå. Det er en betydelig forskjell mellom høyt utdannede og godt betalte personer som beveger seg i transnasjonale rom i sammenheng med forretningsreiser på den ene siden, og ufaglært arbeidskraft, gjestearbeidere og flyktninger på den andre siden (A. Portes m. fl. 1999: 221). På bakgrunn av disse forskjellene argumenteres det mot å henge seg opp i et absolutt skille mellom mikro- og makroaktører (B. S. A. Yeoh m. fl. 2003: 209).

3.2.4 Levitt og Glick Schillers social field perspektiv

Levitt og Glick Schiller (2008) presenterer et perspektiv om *transnasjonale sosiale felt*.²⁷ Denne tilnærmingen tar utgangspunkt i at forståelsen av begrepet ”samfunn” må omformuleres for å kunne oppnå en mer tilfredsstillende forskning på transnasjonale fenomener. De argumenterer for at ”*our analytical lens must necessarily broaden and deepen because migrants are often embedded in multi-layered, multi-sited transnational social fields*” (Levitt & Schiller 2008: 284). Dette fører til at sosiale institusjoner endres, og at man dermed ikke kan ta tradisjonelle antagelser og oppfatninger om disse for gitt. Definisjonen de gir av sosialt felt er følgende: ”*[..] a set of multiple interlocking networks of social relationships through which ideas, practices, and resources are unequally exchanged, organized and transformed*” (Levitt & Schiller 2008: 286). Dette er en tilnærming som tar avstand fra et metodologisk individualismeperspektiv, som blant annet Portes støtter seg til.

To poeng er spesielt sentrale i forhold til hvordan migrasjonsforskning bør tilnærmes i Levitt og Glick Schillers perspektiv. Det første er at man må ha et perspektiv på samfunnet som et sosialt felt. Det andre er at assimilering i et nytt land kan skje samtidig som man opprettholder transnasjonale sosiale bånd. Dette er ikke to gjensidige utelukkende alternativer eller motsetninger. Transnasjonale sosiale felt har utviklet seg slik at begge deler kan skje parallelt (Levitt & Schiller 2008).

3.2.5 Identitetskonstruksjon i et transnasjonalt perspektiv

Yeoh (2003) fremhever identitetskonstruksjon i transnasjonale sosiale rom som et eget tema innenfor transnasjonal forskning. Et grunnleggende poeng er hvordan identiteter er i konstant bearbeidelse, og er forankret i mer enn ett samfunn samtidig. Transnasjonale subjekter forholder seg ikke til de tradisjonelle spillereglene om at nasjonale, etniske, religiøse og sosiale identiteter har en lokal forankring. Derimot danner de fleksible personlige og nasjonale identiteter som ikke er begrenset til lokalisering. Yeoh m. påpeker at det likevel er viktig å se ”*[...] transnational subjects as embodied beings, as bearers of gender, ethnicity, class, race and nationality, and at the same time agents constantly negotiating these self-identities vis-à-vis others in transnational*

²⁷ Oversatt fra engelsk *social field*

spaces” (2003: 2-3). Jeg tolker en slik posisjon dit hen at individer som inngår i transnasjonale sosiale felt forholder seg til lokalitet på en ny måte. De overgår de tradisjonelle kategoriene knyttet til lokale og nasjonale identiteter, men samtidig forholder de seg til sine karakteristikk knyttet til kjønn, etnisitet, klasse, og så videre. Dette vil være et sentralt poeng videre i analysen, i den forstand at unge i en migrasjonskontekst forholder seg til et bredt spekter av både selvidentiteter og kategorier som tilskrives fra omgivelsene.

Innenfor det sosiale feltet som Levitt og Glick Schiller presenterer, differensieres det mellom “*ways of being*” og “*ways of belonging*” som to ulike identitets- eller tilhørighetsformer. Det viktigste skillet mellom disse to er knyttet til bevissthet. “*Ways of being*” refererer til de faktiske sosiale relasjonene og aktivitetene et individ tar del i, men “*ways of belonging*” refererer til praksiser som i større grad signaliserer en bevisst tilhørighet til en bestemt gruppe (Levitt & Schiller 2008). Levitt og Glick Schiller illustrerer forskjellen mellom de to formene ved å vise til individer som tar del i relasjoner og aktiviteter som krysser grenser på daglig basis (*ways of being*) på den ene siden, og individer som eksplisitt erkjenner og understreker den transnasjonale deltakelsen som element i forhold til hvem de er (*ways of belonging*) på den andre siden. Dette er to tilhørighetsformer som er relevant videre i min analyse. Blant annet kan de være til hjelp for å forstå hvordan mine informanter forholder seg til sine etniske og religiøse minoritetsidentiteter.

3.2.6 Begrensninger i transnasjonalismebegrepet

Tidligere i kapittelet har jeg vist til noe av uenigheten og de ulike posisjonene som finnes blant teoretikere i det transnasjonale feltet. Disse er hovedsakelig knyttet til hvordan man definerer transnasjonalisme som begrep, og hva det ellers egentlig skiller seg fra tidligere perspektiver. Noe det derimot har hersket enighet om, er ønsket å ta avstand fra en metodologisk nasjonalisme som de mener har dominert migrasjonsforskning i samfunnsvitenskapen. Andreas Wimmer og Nina Glick Schiller (2008) argumenterer for at en slik metodologisk nasjonalisme blant annet har tatt for gitt at det er nasjonale grenser som begrenser og definerer analyseenheter i forskningen, og at dette har vært med på å begrense utviklingen av sosial teori.

Noe av kritikken som har blitt reist mot det transnasjonale forskningsfeltet er at den overdriver påstanden om nasjonalstatens reduserte betydning. I følge kritikerne har nasjonalstaten fortsatt en

rolle i migrasjon og grensekryssende relasjoner, som det transnasjonale perspektivet overser. Roger Waldinger og David Fitzgerald (2004) påpeker blant annet at stater og statspolitikk fortsatt er med på å forme hvilke muligheter som er tilstede for sosial kontakt blant personer som migrerer og blant ulike etniske grupper. Som eksempel viser de til at det er nasjonalstater som styrer politikken som regulerer graden av immigrasjon, og at nasjoners politikk overfor immigranter påvirker hvor de orienterer seg og føler lojalitet. Smith er, som jeg har beskrevet tidligere i kapitlet, blant teoretikerne på det transnasjonale feltet som påpeker betydningen av grenser og statspolitikk. Til tross for at transnasjonale aktiviteter foregår til dels uavhengig av disse, erkjenner han at det er faktorer som likevel har en viss innvirkning på utøvelsen av transnasjonal praksis. Denne kritikken mot det transnasjonale perspektivet kan derfor bare rettes mot deler av feltet. Det er ikke urimelig å anta at det heller ikke har vært transnasjonale teoretikers mål å påstå at nasjonalstaten har mistet all sin betydning, men derimot å problematisere hvordan nasjonalstaten har blitt tatt for gitt som en naturlig referanseramme i tidligere samfunnsvitenskapelig forskning.

Det er en tendens til at det transnasjonale perspektivet hovedsakelig betrakter det transnasjonale som relasjoner og nettverk mellom de to statene som er involvert i en migrasjonssituasjon – kontakten mellom "hjemland og vertsland". Dette er en annen begrensning som kan påpekes med transnasjonalisme. Jeg vil hevde at individer i stadig større grad også inngår i aktiviteter utenfor de statene de har en naturlig tilhørighet til. Et transnasjonalt perspektiv bør derfor også fange opp disse relasjonene og nettverkene.

3.3 Oppsummering og videre bruk av teoretiske tilnærminger

I dette kapitlet har jeg gjort rede for teoretiske tilnærminger til identitet og transnasjonalisme. Dette er to temaer som vil være gjennomgående i analysen videre i oppgaven. For å svare på problemstillingen om informantenes identitetsarbeid, har jeg valgt å støtte meg på identitetsteori som tar utgangspunkt i at identitet konstrueres gjennom sosial samhandling og betinges av situasjon og kontekst. Et slikt perspektiv på identitet fremmes av blant annet Richard Jenkins, Mette Andersson og Christine M. Jacobsen. For å svare på hvilke transnasjonale dimensjoner som kan identifiseres i informantenes liv og hverdag har jeg først presentert tilnærminger til det

transnasjonale perspektivet, som gir grunnlag for en transnasjonal forståelse. Videre har jeg gjort rede for Levitt og Glick Schillers teori om samfunnet som et transnasjonalt sosialt felt, som vil være sentral videre i analysen. Jeg bruker også et transnasjonalt perspektiv for å analysere hvor informantene orienterer seg, og hvordan forestillinger om deres egen fremtid relaterer seg til transnasjonale ideer. Jeg bruker derfor transnasjonalismebegrepet like mye i forhold til orienteringer og mentale forestillinger, som i forhold til etablerte nettverk, aktiviteter og praksiser.

4 METODISKE TILNÆRMINGER

Tilnærmingene til problemstillingene i oppgaven baserer seg både på teoretiske og empiriske sider ved prosjektet. De innsamlede dataene har blitt analysert kontinuerlig i forhold til teoretiske perspektiver, samtidig som teori har blitt lest og forstått i sammenheng med mitt eget datamateriale. De empiriske dataene for prosjektet er intervjudata, og den metodiske tilnærmingen jeg har benyttet meg av er kvalitative dybdeintervjuer. Informantene mine har vært fire unge menn og fem unge kvinner som alle har etnisk minoritetsbakgrunn og muslimsk bakgrunn. De er mellom 20 og 26 år og er bosatt i Bergen. Intervjuene ble tatt opp på lydbånd og transkribert i etterkant. I tillegg har jeg gjort ett intervju med en av imamene i *Bergen Moské*, for å skaffe meg mer kjennskap til det største muslimske trossamfunnet i Bergen.

I dette kapittelet vil jeg reflektere rundt de ulike sidene ved prosjektets forskningsprosess, med særlig fokus på styrker og svakheter ved valg som har blitt tatt undervegs, og på min egen rolle som forsker. Først vil jeg diskutere valg av metode og framgangsmåte, ulike etiske hensyn i prosjektet og gjennomføring av datainnsamling. Til slutt vil jeg gjøre kort rede for informantgruppen, og diskutere bruk av dataene og deres representativitet.

4.1 Bakgrunn for valg av metode

I forhold til valg av metodisk tilnærming for oppgaven ble kvalitative intervjuer vurdert som den mest velegnede. Som Steinar Kvale (1996) påpeker er intervju som metode i kvalitativ forskning godt egnet til å skaffe informasjon om menneskers egne opplevelser og forståelser – noe som var avgjørende for å kunne svare på problemstillingene for mitt prosjekt. For å kunne si noe om hva etnisk tilhørighet og religion betyr for informantenes identitetsarbeid, er det nødvendig å få kunnskap om deres egne opplevelser og perspektiver på det å være del av en etnisk og religiøs minoritet i en norsk kontekst. På samme måte er det nødvendig å få innblikk i deres hverdagsliv for å få forståelse for hvilke transnasjonale dimensjoner de forholder seg til. Fordi målet med kvalitative forskningsintervju på mange måter er å forstå verden fra nettopp subjektets ståsted og å kartlegge den meningen de tillegger egen erfaring, pekte denne metoden seg ut som den mest fruktbare for mitt prosjekt (Kvale 1996).

Jeg hadde tre hovedtemaer som jeg ønsket å få kjennskap til gjennom intervjuene. For det første ville jeg vite mer om hva etnisk opprinnelse betyr for informantenes identitetsfølelse, for det andre ville jeg vite hvilken rolle islam spiller i livene deres, og for det tredje ville jeg få kunnskap om hvilke transnasjonale forhold som er tilstede i deres hverdag. Utformingen av intervjuguiden tok derfor i stor grad utgangspunkt i informantenes levde og erfarte liv og hverdag, fordi det var dette jeg ønsket å basere oppgaven min på. Under intervjuene fikk informantene fortelle om sine egne hverdagsliv – om seg selv og sin bakgrunn, om skolegang og oppvekst, om studier og hverdagen i dag – hele tiden med et fokus på deres erfaringer med å være muslim og medlem av en etnisk minoritet. I løpet av samtalen kom jeg etter hvert mer direkte inn på hva islam betyr for dem, hvilket syn de har på islam, hvordan de opplever det å tilhøre en religiøs minoritet i Norge, og i hvilken grad de praktiserer islam. Gjennom deres tanker og synspunkter omkring temaene ønsket jeg å utvikle en forståelse for hvilken rolle disse aspektene spiller for identitetsarbeidet. I forhold til de transnasjonale dimensjonene i informantenes hverdagsliv ble ikke dette et direkte tema under intervjuene. Jeg stilte riktignok spørsmål knyttet til grad av og form for kontakt utover den norske grensen, men det transnasjonale ble hovedsakelig snakket om som en del av andre temaer. Gjennom å snakke om blant annet kontakt med hjemland, og om hvilke tanker de har om fremtiden og jobbmuligheter fikk jeg et grunnlag for å si noe om hvordan de orienterer seg i forhold til transnasjonale muligheter og relasjoner.

Foruten spørsmålene i intervjuguiden viste jeg også informantene bilder i løpet av intervjuene. Dette er en metode som blir kalt *photo elicitation* – på norsk oversettes dette til *fremlokking ved hjelp av fotografi* – og anses å være med på å frambringe rike narrativer (Vassenden 2007). Bilder kan hjelpe informantene til å komme inn på ting som de ellers ikke ville ha tatt med i samtalen, og som ikke er så lett å sette ord på i direkte muntlige spørsmål. De visuelle impulsene kan bidra til å hente frem tidligere erfaringer, og gi assosiasjoner til minner de har. Som forsker kan en slik metode være til hjelp for å få informasjon om det ukjente – spørsmål man ikke vet at eller hvordan man skal stille. Inspirasjon til å benytte meg av *photo elicitation* fikk jeg etter kjennskap til at det fungerte bra i prosjektet *”The architecture of Contemporary Religious*

Transmission".²⁸ Jeg fikk tillatelse til å bruke bilder fra dette prosjektet under mine intervjuer. De jeg valgte å benytte meg av var følgende: (1) Koran og bønnelenke, (2) muslimsk familie på gaten, (3) foldede gamle hender på Bibel, (4) fotballspilleren Kaká med teksten "*I belong to Jesus*" på t-skjorten og (5) moskeen til World Islamic Mission i Oslo.²⁹ Jeg skrev bildene inn i intervjuguiden, for å forsikre meg om at jeg husket alle sammen og for å få dem i en logisk rekkefølge i forhold til temaene for samtalen.

4.2 Tilnærming til informantene og gjennomføring av datainnsamlingen

De kriteriene jeg vurderte som å være mest relevante for utvelgelse av informanter var følgende: *Muslimsk bakgrunn* – dvs. ikke nødvendigvis å bekjenne seg til islam i dag, men å ha et forhold til islam gjennom familie eller kultur. *Minoritetsbakgrunn* – dvs. å være født i eller ha foreldre som er født i et annet land enn Norge. *Over 18 år* – for at informantene skal ha et mer reflektert forhold til temaet, i tillegg til at de selv er myndige til å avgjøre om de vil delta i prosjektet. *Bosatt i Bergen* – for å få frem aspekter knyttet til lokal tilhørighet og forestillinger om sted og religion.

Det å skaffe informanter viste seg å være en noe større utfordring enn ventet. Selv kjente jeg ingen muslimer før jeg startet prosjektet, og hadde dermed ingen naturlige "inngangsporter". I Bergen finnes det heller ingen organiserte muslimske ungdoms- eller studentorganisasjoner, slik som det gjør i Oslo (i hvert fall ikke så vidt meg bekjent). Det første jeg gjorde for å forsøke å rekruttere informanter var derfor å snakke med noen utenfor moskeen i Nøstegaten etter fredagsbønn. Jeg fikk kontakt med noen, men disse kontaktene førte ikke noen vei i forhold til å rekruttere informanter. Jeg var også innom Det Felles Innvandrerråd i Hordaland, som ga meg en liste over registrerte innvandrersorganisasjoner i fylket. Jeg kontaktet noen av dem som kunne tenkes å ha tilknytning til muslimer eller ha muslimske medlemmer, men uten særlig respons. Det som etter hvert viste seg å være mest fruktbart var å bruke mitt eget nettverk, hvor jeg fant

²⁸ For mer informasjon om prosjektet, se:

[http://global.uib.no/home/index.php?module=fatcat&fatcat\[user\]=viewCategory&fatcat_id=99&module_title=phpw_scontacts](http://global.uib.no/home/index.php?module=fatcat&fatcat[user]=viewCategory&fatcat_id=99&module_title=phpw_scontacts)

²⁹ Alle bildene finnes i vedlegg 4.

flere som hadde ledd videre til unge med muslimsk bakgrunn. Jeg gav derfor et informasjonsbrev til venner med bekjente som kunne være aktuelle informanter. Videre godkjente de aktuelle informantene at jeg kunne kontakte dem, eller så tok de selv kontakt med meg. I tillegg til å spre ordet blant venner og kjente, skaffet jeg også et par av informantene gjennom internett. Jeg la først ut et innlegg på islam.no,³⁰ hvor jeg presenterte meg og oppgaven min, og resultatet var at en norsk konvertitt hjalp meg med å komme i kontakt med en ung muslim i Bergen. Jeg fikk også tak i en informant via nettstedet Facebook, gjennom å sende en beskjed til en som hadde registrert islam som religion i sin profil.³¹ En av informantene tok jeg også direkte kontakt med personlig.

Jeg har allerede vært inne på hvilke temaer som var sentrale i intervjuguiden, men det er også nødvendig å si litt om hvordan denne fungerte under selve intervjuene. Intervjuguiden hadde jeg altså utformet slik at den hadde noen overordnede temaer,³² og under hver av disse hadde jeg noen ferdig formulerte spørsmål i tillegg til noen stikkord om hva jeg ville ha svar på. Selv om intervjuguiden fungerte som en rettesnor og veiledning under intervjuene, var jeg likevel bevisst på å la informantene snakke mest mulig fritt og forsøke å skape en naturlig flyt i samtalen. Det vil si at jeg stilte noen direkte formulerte spørsmål, både hentet fra intervjuguiden og som oppfølging til ting informantene snakket om, men ofte ble det til at jeg spurte hvilke tanker eller erfaringer de hadde i forhold til et bestemt tema. Innimellom var det likevel nødvendig at jeg konkretiserte spørsmålene mer, enten fordi informanten ikke helt forsto hva jeg ville frem til eller fordi de til tider kom inn på ting som lå på siden av det jeg var ute etter.

Jeg erfarte at et slikt semistrukturert intervju var en velfungerende måte å intervju på. Det var nok struktur til å komme innom de temaene jeg hadde tenkt ut på forhånd, samtidig som jeg tror at informantene opplevde situasjonen mer som en samtale enn som et intervju. Det å skape en slik ”samtalesfølelse” er avgjørende for at informantene slapper av og føler seg trygge. Dette

³⁰ www.islam.no – nettportal av og for muslimer i Norge.

³¹ Vedkommende hadde åpen profil (dvs. at hvem som helst kan klikke seg inn på profilen) der religion var opplyst. Jeg vurderte det derfor som etisk forsvarlig å sende en kort beskjed, der jeg presenterte prosjektet mitt og informerte om at jeg var på jakt etter informanter.

³² Hele intervjuguiden finnes i vedlegg 3.

bidrar til at informantene ikke lar seg påvirke i stor grad av at de befinner seg i en forskningssituasjon, noe som styrker validiteten i dataene (Silverman 2006). Jeg var derfor oppmerksom på å forsøke å skape en stemning som ga informanten tillit til meg som intervjuer.

Det fungerte til tider svært bra å bruke bilder under intervjuene. Informantene kom med små historier og fortellinger, som var med på å fange opp synspunkter og nyanser som jeg ikke tror jeg ville ha fått tak i gjennom muntlige spørsmål. Informantene kommenterte som regel først akkurat hva de så på bildet, men etter hvert uttrykte de også egne meninger knyttet til de ulike temaene som bildene kunne assosieres med, eller de begynte å fortelle om egne erfaringer som bildene gav dem assosiasjoner til. For eksempel kunne bildet av Koranen og bønnelenken frembringe historier om hvordan Koranen de hadde hjemme så ut, hvordan den var dekorert, at Koranen minnet dem om mor eller far, og så videre. Andre ganger opplevde jeg likevel at bildene ikke fikk frem så mange erfaringer hos informantene, og heller ikke at mine spørsmål i relasjon til bildene fikk ledet dem inn på noen tanker. Dette henger nok sammen med at det kan oppleves som mer krevende å kommentere bilder enn å svare på direkte muntlige spørsmål, fordi det forutsetter større grad av refleksjon (Vassenden 2007: 18). I tilfeller der informantene ikke hadde så mange tanker rundt bildene gikk jeg bare videre før det gikk altfor lang tid, for å unngå at informanten skulle føle seg utilpass fordi han/hun ”ikke klarte å komme på noe”.

I tillegg til intervjuene med de ni informantene var jeg også på besøk i Bergen Moské og snakket med en imam fra Somalia. Dette intervjuet ønsket jeg å gjennomføre for å skaffe mer informasjon om hvordan livet i moskeen arter seg, blant annet hvem som bruker den og hvordan ting er organisert. Dessuten synes jeg det var spennende og interessant å se moskeen med egne øyne, for å få et nærmere forhold til det og dem jeg skriver om. Dette intervjuet ble ikke tatt opp på lydbånd, men jeg tok derimot fyldige notater fra samtalen og inntrykkene mine i etterkant av besøket. Data fra dette besøket har ikke blitt brukt direkte i analysen, men har derimot fungert som bakgrunnsinformasjon for prosjektet.

4.3 Ethiske hensyn

Forskning og bruk av kvalitative intervju som metode innebærer mange moralske overveielser gjennom hele forskningsprosessen – fra utarbeidelsen av tema og problemstillinger, hvordan man skaffer informanter og gjennomfører intervjuene, og til hvordan dataene analyseres og presenteres (Kvale 1996). Det er viktig å gjøre etiske vurderinger kontinuerlig i prosessen, for å unngå å bryte etiske retningslinjer og å sette informantene i en uønsket eller vanskelig situasjon.

Tidlig i prosessen var etiske hensyn spesielt viktig i forhold til utarbeidelsen av intervjuguiden, og informasjon til informantene. Før de tok stilling til om de ville delta i prosjektet fikk alle informantene et brev med informasjon om meg, om temaet og fokus for prosjektet, om hvordan intervjuene ville foregå, og om behandling og anonymisering av dataene i etterkant.³³ I forkant av selve intervjuene skrev informantene under på en samtykkeerklæring der det ble presisert at deltakelsen var frivillig, at de hadde rett til å trekke seg når som helst, samt at rapportering fra prosjektet ville bli anonymisert, men at nære kjente vil kunne være i stand til å gjenkjenne dem.³⁴ I forhold til intervjuguiden var noe av utfordringen å finne en balansegang mellom spørsmål som kan oppleves som *for* nærgående av informanten, og spørsmål jeg som intervjuer synes er nødvendige for å få gode nok data. Fordi intervjuene tok utgangspunkt i informantenes egne hverdagsliv ble spørsmålene nødvendigvis private, men uten å bli for personlige. Under intervjuene unngikk jeg å bli for personlig på temaer som kunne oppleves som vanskelige. Dette var jeg oppmerksom på både gjennom å stille noen spørsmål på mer generelt grunnlag, eller å se an situasjonen og eventuelt la være å stille spørsmål som informanten ikke så ut til å føle seg komfortabel med å svare på. Oppbevaring og behandling av intervjudataene har foregått i tråd med de gjeldende retningslinjene til Personvernombudet for forskning.

Alle informantene som har deltatt i prosjektet har fått et oppdiktet navn i oppgaven, og alder er ikke spesifisert. Jeg har brukt upresise geografiske betegnelser for deres hjemsteder i Norge (utenom Bergen), og jeg har heller ikke nevnt hvilke studieretning de går på. Jeg har likevel valgt å ikke anonymisere alder eller etnisk opprinnelse, fordi dette er faktorer som er relevante for å

³³ Informasjonsbrevet finnes i vedlegg 1.

³⁴ Samtykkeerklæringen finnes i vedlegg 2.

forstå deres situasjoner og deres livsverdener. I og med at informantene mine er nokså tilfeldig plukket, i den forstand at jeg har kommet i kontakt med dem gjennom ulike kanaler, vurderer jeg dette som etisk forsvarlig.

I forhold til etiske hensyn for mitt prosjekt er det også relevant å nevne kategorisering av informantene, som jeg også har nevnt i innledningen av oppgaven. Opplevelsen av å bli kategorisert av omverden er noe informantene mine har egne erfaringer med i ulike situasjoner i dagliglivet. Derfor har jeg hatt noen etiske betenkeligheter med å ta utgangspunkt i kategorier som *muslim* og *ikke-norsk etnisitet* i prosjektet mitt. Jeg har likevel vurdert det som etisk forenelig med målet for forskningen min, som blant annet har vært å vise mangfoldet blant disse gruppene – nettopp for å kunne problematisere en slik kategoriseringspraksis.

4.4 Styrker og svakheter i det metodiske opplegget

Jeg anser intervjudataene mine som gode og innholdsrike. Det kunne likevel ha vært ønskelig å ha muligheten til å bli bedre kjent med informantene, for å få et bredere grunnlag for å tolke deres uttalelser og atferd. Det er av naturlige grunner noe begrenset hvilken informasjon man får gjennom intervjuer med en varighet på 30 til 90 minutter. Det kunne også ha vært fruktbart å benytte andre metoder i tillegg til de individuelle dybdeintervjuene. Blant annet kunne fokusgruppeintervju ha bidratt til å øke kvaliteten på dataene. Gruppeintervju gir en innsikt i hvordan informantene forholder seg til og diskuterer temaene i samhandling med andre, noe som kunne ha utfylt dataene fra de individuelle intervjuene. Dersom jeg hadde intervjuet personer som hadde hatt en form for tilknytning gjennom etablerte nettverk eller organisasjoner, kunne også deltakende observasjon på møter eller tilstillinger ha vært aktuell som en kompletterende metode.

Til tross for at alternative eller supplerende metoder kunne ha bidratt til mer utfyllende data, har tid og omfang for prosjektet lagt naturlige begrensninger i forhold til dette. Jeg vurderer likevel det datamaterialet jeg fikk gjennom intervjuene til å være tilfredsstillende for å gjennomføre en analyse som kan gi svar på problemstillingene for prosjektet.

4.5 Kort beskrivelse av informantgruppen og datamaterialet

Som beskrevet innledningsvis består informantgruppen min av unge kvinner og menn mellom 20 og 26 år, alle med etnisk minoritetsbakgrunn, med muslimsk tilhørighet gjennom familie og/eller kultur, og som er bosatt i Bergen.³⁵ To av informantene mine er søsken, noe som egentlig var en tilfeldighet i og med at jeg fikk kontakt med dem gjennom to ulike kanaler. Utover dette er det et par stykker i informantgruppen som kjenner hverandre, men ingen som er veldig nære venner. Deres etniske opprinnelse er fra Somalia, Iran, Pakistan, Irak og Marokko. To av informantene kom til Norge sent i tenårene, de syv andre er født her eller har kommet hit før de har fylt seks år. Alle utenom én har planer om, holder på med eller har nylig avsluttet høyere utdanning. Dette betyr at flertallet av informantene mine tilhører en gruppe med potensial for oppadgående sosial mobilitet. Foreldrene deres har noe ulik status og bakgrunn, men det er få som har foreldre med høyere utdanning. Sosial mobilitet er derfor en viktig faktor som må ligge til grunn for forståelsen og tolkningen av dataene mine.

Det som kobler informantene mine sammen er en felles religiøs bakgrunn, det å ha en annen etnisk opprinnelse enn norsk, samt at de er bosatt i samme by. Utover disse karakteristikkene har de ingen åpenbare fellestrekk eller koblinger. Det er jeg som har fått kontakt med dem på ulike vis, fordi jeg har kjent til deres etniske og religiøse bakgrunn. Så selv om alle har vært svært positive til å stille opp til intervju, er det ikke de som har tatt det første initiativet til å delta i prosjektet, de har ikke *selv* gått aktivt ut på den offentlige arena som representanter for verken muslimsk ungdom eller minoritetsungdom (som man gjør gjennom aktivt medlemskap av bestemte interesseorganisasjoner, for eksempel *Muslimsk Studentersamfunn* eller *Norges Muslimske Ungdom*). Informantene mine kan derfor betraktes som frittstående, i den forstand at de er valgt ut som informanter på bakgrunn av personlige karakterer og ikke noen form for institusjonell forankring.

Fordelen med at informantene ikke har noen institusjonell forankring er at de *kun* representerer seg selv, sine erfaringer og sine synspunkter, i kraft av det å være ung muslim med minoritetsbakgrunn. Det er disse personlige erfaringene jeg har ansett som best egnet til å gi

³⁵ Mer oversiktlig framstilling av informantene finnes i vedlegg 5.

grunnlag for å svare på problemstillingene for prosjektet. Et viktig poeng er likevel at deres individuelle handlinger kan analyseres i forhold til kollektive fellestrekk, som er funnet i forskning på mer organiserte miljø og nettverk blant etniske og religiøse minoritetsungdommer i Norge. Med utgangspunkt i Levitt og Glick Schillers teori om sosiale felt, ønsker jeg derfor å påpeke at min tilnærming og bruk av informanter ikke baserer seg på en metodologisk individualisme. Enkelt personer – som mine informanter – kan være tilknyttet transnasjonale sosiale felt gjennom det som Levitt og Glick Schiller betegner som ”*ways of being*” eller ”*ways of belonging*”. Dette vil si at individene konstruerer sine liv og identiteter innefor de strukturer og muligheter som finnes i transnasjonale sosiale felt. Selv om disse identitetene er individuelle, så er det likevel visse kollektive fellestrekk som gjenspeiles i de transnasjonale strukturene.

4.6 Bruk av dataene – analyse og representativitet

Analysen av dataene har foregått hovedsakelig gjennom det som Kvale (1997) omtaler som *meningsfortetning*. Denne analysemetoden innebærer en form for oppsummering av intervjuet, der informantens uttalelser og meninger skrives om til kortere formuleringer. Jeg leste alle intervjuene i sin helhet flere ganger, og skrev så sammendrag fra hver av dem med utgangspunkt i de temaene intervjuet tok for seg. I tillegg laget jeg et skjema der jeg i stikkordsform skrev inn hva hver informant hadde sagt om de mest sentrale temaene. Videre forsøkte jeg å sammenligne hva informantene hadde uttalt, for å finne frem til eventuelle likheter og ulikheter som kunne kategoriseres. Etter hvert som jeg hadde god oversikt over dataene og hvordan de kunne struktureres, analyserte jeg dem i forhold til problemstillingene for oppgaven. Jeg plukket ut uttalelser som kunne gi svar på det jeg var ute etter, og tolket dem inn i en sammenheng. Framstillingen videre i oppgaven bygger nødvendigvis på mine tolkninger, men jeg har også forsøkt å velge ut sitater fra informantene som kan være med på å illustrere mine analysepoenger. Noen av informantene siteres oftere enn andre. Dette er tilfeldig, og henger sammen med at noen informanter hadde en tydeligere måte å uttale seg på.³⁶ Enkelte av sitatene er noe renskrevet for å gjøre dem mer leservennlige. Jeg har likevel vært påpasselig med å ikke

³⁶ De to informantene som kom til Norge sent i tenårene er sitert mindre enn andre, av den grunn at mange analysepoenger kan kobles til erfaringene gjennom en oppvekst i Norge.

endret meningen i sitatene, men fjernet ord som ”liksom” og ”sant” der de ikke har noen betydning for meningen i setningen.

Jeg ønsker ikke å hevde at mine analyser og konklusjoner er gjeldende eller representative for *alle* unge i Bergen muslimsk- eller etnisk minoritetsbakgrunn. Det min oppgave likevel kan bidra til, er å vise hvordan det *kan* være å bo i Bergen som ung muslim med en annen etnisk opprinnelse enn norsk. Selv om det finnes flere fellestrekk mellom informantenes forhold til religiøs og etnisk identitet, er det også mange ting som skiller dem. De tilhører en gruppe som ofte blir oppfattet og kategorisert som homogen av omverden, mens jeg ønsker å synliggjøre noe av mangfoldet og variasjonene som finnes. Likevel har det vært mulig å identifisere noen felles tendenser i deres måter å forholde seg til religion og etnisitet på, og i deres transnasjonale tilhørighetsformer.

4.7 Oppsummering av metodiske tilnærminger

I dette kapitlet har jeg presentert de metodiske tilnærmingene i prosjektet. Jeg har diskutert valget av kvalitative intervju som metode, tilnærming til informantene og gjennomføring av datainnsamlingen, etiske hensyn gjennom hele forskningsprosessen, samt ulike fordeler og ulemper ved kvalitative intervju og hva som kunne ha vært eventuelle utfyllende metoder. Jeg har gjort kort rede for informantgruppen og dataene, og til slutt forklart hvordan dataene har blitt analysert og diskutert hvordan de kan brukes.

5 ETNISITET OG TRANSNASJONALITET

Problemstillingene i oppgaven min handler om konstruksjonen av identitet. De tre dimensjonene jeg har fokusert spesielt på er etnisitet, religion og transnasjonal orientering. Religiøse identiteter og forhold til islam er temaet for neste analysekapittel. I dette kapitlet skal jeg drøfte hvordan etnisitet inngår som en dimensjon i informantenes identitetsarbeid, og hvordan de forholder seg til transnasjonale sosiale felt. Først analyserer jeg hvordan etnisitet er en del av de unges identitetsarbeid, gjennom å gå inn på forholdet mellom indre og ytre identifisering. Her er det sentralt å se på hvordan informantene forholder seg til en identitet som *norsk*, og hvilken rolle *hvithet* spiller i denne sammenhengen. Jeg diskuterer også identiteter som uttrykkes indirekte i ulike situasjoner. Videre analyserer informantenes forhold og relasjoner til transnasjonale sosiale felt. Først ser jeg på hvilken type og grad av kontakt de har til sine hjemland, og videre på hvordan de orienterer seg i transnasjonale rom utenfor hjemlandet. Til slutt vil jeg diskutere hvilke forestillinger de har om fremtiden og hva som er viktig i livene deres.

5.1 Samspillet mellom selvidentifisering og kategorisering fra andre

Det dialektiske forholdet mellom hvordan en identifiserer seg selv og hvordan identiteter tilskrives av omgivelsene er grunnleggende i de identitetsteoriene og den forskningen som min analyse tar utgangspunkt i (se bl.a. Andersson 2004; Andersson 2005a; Jacobsen 2002; R. Jenkins 2006). Dette er en indre – ytre dialektikk som er i konstant spill og forhandling i arbeidet med å konstruere en identitet, og de må derfor sees i sammenheng. Etnisitet er en spesielt viktig faktor i tilskrivningen av identiteter og kategorisering fra omverden, fordi det er et trekk som er synlig utad.³⁷ Det teoretiske utgangspunktet for min analyse forutsetter at identiteter konstrueres gjennom sosial samhandling og interaksjon med andre, og tar avstand fra at identitet er noe fast eller statisk (R. Jenkins 2006). Informantenes erfaringer med å møte omverden som medlemmer av en etnisk minoritet, er derfor av sentral betydning for deres identitetsarbeid. I

³⁷ Av plasshensyn har jeg valgt å ikke ta opp diskusjonen om begrepet *etnisitet*. Det kan diskuteres hvorvidt etnisitet faktisk er et fysisk synlig trekk. Jeg har likevel valgt å bruke begrepet først og fremst som uttrykk for noe som karakteriserer utseende – faktorer som diskuteres nærmere i punkt 5.1.2: "Hvithet" og "ikke-hvithet".

dette avsnittet skal jeg diskutere disse erfaringene, og analysere dem i lys av blant annet Jenkins' identitetsteori.

5.1.1 Å forholde seg til en identitet som norsk

De av informantene som har vokst opp i Norge³⁸ forteller at de på mange måter føler seg veldig norske, til tross for at de i ulike situasjoner erfarer å bli kategorisert som annerledes av omverden. Sitatene som følger under illustrerer noe av mangfoldet og variasjonen i forhold til hva informantene selv først og fremst identifiserer seg som. Noen gir et ganske nøytralt svar, og sier at de identifiserer seg som *seg selv* eller som *et menneske*. Andre bruker bindestreksidentiteter, de føler seg litt som det ene og litt som det andre. Noen velger å kalle seg helt etter sin etniske bakgrunn, samtidig som de uttrykker at de også føler seg norske.

[...] jeg er norsk-marokkaner liksom. Femti-femti blandet.

Jalilah

Kurder fra Norge og en nordmann fra Kurdistan, det er det beste svaret jeg kan gi.

Abida

Altså... jeg kan ikke si at jeg føler meg marokkansk, kan heller ikke føle meg... altså, jeg føler meg mer norsk enn marokkansk akkurat nå. Men jeg føler meg ikke helt norsk heller... Veldig blanding, veldig blanding.

Riyad

Jeg er iraner, sant. Jeg er iransk.

Rahim

Meg selv. Jeg har tenkt på det veldig mye... og jeg er ikke norsk, jeg er ikke pakistaner, jeg er ikke muslim, jeg er bare... meg.

Shada

Jo, jeg må innrømme at jeg identifiserer meg selv først og fremst som iraner, fremfor noe annet. [...] først og fremst så er jeg iraner. En liten del av meg er norsk óg, men.

Nasrin

En spørreundersøkelse utført av "Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring" (NOVA) har tatt for seg temaer som identitet, kulturell orientering, sosiale relasjoner, og så videre, blant ungdom i Oslo (Øia & Vestel 2007). Undersøkelsen ble foretatt i 1996 og på nytt i 2006. I rapporten som kom ut i 2007 kommer det frem i forhold til etnisk identitet, at de unge er

³⁸ Sju av ni informanter har vokst opp i Norge, mens to har kommet til Norge sent i tenårene.

bevisste, reflekterte og stolte over sin egen bakgrunn, og resultatene indikerer en økende etnifisering. Når vi snakker om hva de først og fremst identifiserer seg som, trekker de fleste av mine informanter frem den etniske minoritetsbakgrunn som den mest sentrale. Noe av forklaringen som blir gitt, både direkte og mer indirekte, er erfaringene med å se annerledes ut enn etniske nordmenn. Bevisstheten rundt sin egen etniske identitet kan også forklares med Tormod Øia og Viggo Vestels ord: *”De sentrale verdier og den sjølføståelse den enkelte bærer på i kraft av å tilhøre en etnisk gruppe, kan føles mer utsatt eller oppleves tydeligere når den enkelte befinner seg i en minoritetssituasjon”* (2007: 34).

Flere av informantene forteller at de kan huske tidspunktet i oppveksten da de oppdaget følelsen av å ikke være helt som alle andre. Alle har gått i klasser hvor det ikke har vært veldig mange andre med minoritetsbakgrunn eller muslimsk bakgrunn. I skolesammenheng har de derfor hatt mest kontakt med etniske nordmenn, og de har følt seg integrert og inkludert i klassemiljøet. Før ungdomsskolen er det få som har opplevd at det har blitt stilt spørsmål ved religion eller at deres kulturelle bakgrunn har vært et tema i skolesammenheng. Noen har hatt fritak fra religionsundervisning eller husker at det var ting de ikke kunne spise i heimkunnskapstimene eller i bursdagsselskap, men dette snakkes om som uproblematisk minner. I løpet av ungdomsårene har det likevel gått opp for mange av dem at det er noe som er annerledes – de er ikke helt lik alle klassekameratene likevel. Nasrin har bodd i Norge siden hun var seks år gammel. Foreldrene er fra Iran, og hun er født i India og har bodd der og i Pakistan før hun kom til Norge. Sammen med foreldrene og en yngre søster har hun bodd og vokst opp på et mindre sted et stykke utenfor Bergen. Nasrin forteller om barne- og ungdomsår der hun egentlig aldri var særlig bevisst på at hennes etniske og religiøse bakgrunn skilte seg ut fra omgivelsene. Dette kom mer som en slags aha-opplevelse i midten av tenårene:

[...]når jeg var 16 så gikk det faktisk opp for meg at jeg var annerledes. Folk så på meg som annerledes. Så da ble det veldig viktig å vite hva jeg var. Og jeg kom frem til at jeg er perser,³⁹ og jeg ville heller velge å være det. For uansett hvor godt jeg prøver å være norsk, så vil jeg aldri bli sett som norsk. De spørsmålene vil alltid komme. Så jeg er først og fremst iraner.

Nasrin

³⁹ Under intervjuet bruker Nasrin betegnelse perser og iraner om hverandre, men presiserer at hun ønsker at jeg skal bruke iraner i oppgaven fordi det er det som er det korrekte uttrykket i dag.

I likhet med Nasrin, er det flere av informantene mine som uttrykker at det er vanskelig å kreve en norsk identitet, til tross for at de føler seg norske. Det er likevel ulikt hvordan de forholder seg til dette. Noen har på et vis akseptert at de aldri vil bli ansett som *fullgode nordmenn*, og har derfor heller valgt å ikke gjøre krav på en slik identitet. Dette illustreres for eksempel med hvordan Nasrin har *valgt å være iraner*, fordi hun aldri vil bli ansett som norsk. Dette kan forstås som et valg for å unngå eventuelle konfrontasjoner eller å måtte forsvare å være norsk. Opplevde forventninger fra omverden er på denne måten med på å styre og på å legge begrensninger for informantenes identitetsarbeid. Til tross for dette uttrykkes det likevel lite sinne eller frustrasjon i denne sammenhengen. Noen gir riktignok uttrykk for at det er et litt sårt tema fordi de må sette ord på det at de *ikke hører helt til*, men jeg opplever likevel ikke at de unngår temaet.

En annen av informantene som uttrykker hvordan hans ikke-norske etnisitet påvirker samhandlingen med omgivelsene, er Rahim. Han er født i Iran og kom til Norge som treåring. Han har bodd i Norge hele livet, uten å ha vært tilbake i sitt fødeland. Rahim forteller at han føler seg veldig norsk, men han opplever likevel at hans etniske bakgrunn gjør at han aldri helt vil kunne bli akseptert som norsk.

Nå skal jeg si noe som er litt trist, da. Det er at... jeg føler meg ikke hjemme uansett hvor jeg er. [...] Det... når jeg er her, så... når jeg går mellom dere, så kan dere peke fort ut at jeg ikke er en av dere. Ikke at dere gjør det, men dere kan viss dere vil. Jeg ser ikke ut som dere... jeg... uansett hvor mye jeg kan si at jeg elsker Norge og det er mitt land, - for det er jo det eneste jeg vet om. [...] Det er noe jeg må akseptere, sant... Så det er vel... jeg føler meg mer norsk enn jeg gjør iransk, men hver dag når jeg ser meg selv i speilet, så blir jeg påminnet om at jeg er ikke norsk og jeg kommer aldri til å bli det. Jeg er norsk statsborger, - takk gud, ellers så kunne jeg sikkert aldri reist til Syden (ler). Men utenom det, så er jeg dessverre ikke norsk, jeg er ikke det. Sånn er det...

Rahim

Her kommer det frem hvordan Rahim erfarer at fysisk annerledeshet er med på å konstruere et skille mellom hvem som er *innenfor* og hvem som er *utenfor* det som kan betegnes som norsk. Selv om han ikke opplever å bli utpekt som annerledes i tydelige og direkte formuleringer, er vissheten om at han *kan bli det*, et element som er tilstede i bevisstheten hans. Samtidig som han uttrykker at det er vanskelig å føle at han ikke hører helt til i det landet han har vokst opp i, er det en realitet han gir inntrykk av å ha innfunnet seg med. Det Rahims erfaringer viser, er hvordan hans ikke-norske etnisitet fører til en kategorisering fra omverden. Selv om det ikke virker som Rahim lar dette gå inn på seg i hverdagslivet – han ser ut til å være en glad og sprudlende ung

mann som er fornøyd med livet – fungerer denne etniske kategoriseringen på mange måter som en begrensning for ham. Dersom kategoriseringen fra andre ikke stemmer overens med ens egen selvidentifisering, kan det oppleves som at dette legger føringer og begrensninger for identitetsarbeidet. Informantenes erfaring med å bli kategorisert som annerledes av omgivelsene har gjort dem bevisste på at statusen som *fullgod nordmann* er vanskelig å oppnå. Dette har altså medvirket til at flere av informantene har tatt et bevisst valg om å uttrykke sin etniske minoritetsbakgrunn fremfor det norske som mest betydningsfull for sin identitet.

Som en kontrast til dette er det aktuelt å trekke frem et av de mest slående funnene i NOVA-undersøkelsen fra 2006. Der kom det nemlig frem at hele 70,5 prosent av unge med innvandrerbakgrunn som er født i Norge, anser seg selv som norske – mens i 1996 var tallet 46,3 prosent (Øia & Vestel 2007: 44). Øia og Vestel kommenterer at dette kan vitne om en endring av tenkesett og at kategorien ”norsk” ikke er like eksklusiv som før. Selv om denne endringen utvilsomt tyder på en økt grad av identifisering og integrering i et norsk fellesskap, er det viktig å huske på at disse tallene kommer fra en anonym spørreundersøkelse som kun tar utgangspunkt i *egenidentifisering*. Den identiteten som uttales i sosial samhandling kan derfor tenkes å fortsatt være preget av at det er vanskelig å bli helt og fullt akseptert som norsk.

Blant mine informanter finnes det likevel de som synes det har blitt lettere å føle tilhørighet til det norske. Et eksempel er Farrah som kom til Norge fra Pakistan da hun var seks år gammel, og har giftet seg med en etnisk norsk mann. I tillegg til å ta høyere utdanning og å omgås flere nordmenn, gir hun uttrykk for hvordan ekteskapet med en nordmann har gjort det norske mer fremtredende i hennes identitet. Hun identifiserer seg som norsk i større grad nå enn tidligere:

Før var det pakistaner og norsk, pakistansk-norsk. Men nå er det norsk-pakistaner. Og det henger også sammen med at fordi jeg er gift med en nordmann sant, så blir jeg litt mer norsk av det, og... ja, jeg studerer og omgås nordmenn mye mer nå enn det jeg gjorde når jeg var yngre. Men samtidig så føler jeg meg også veldig pakistansk, det gjør jeg.

Farrah

Det er ikke urimelig at dette gjør at Farrah faktisk føler seg mer norsk. Samtidig kan de også forstås som faktorer som bidrar til å *legitimere* det å kalle seg norsk. Som Jenkins (2006) påpeker, må de indre selvidentitetene også godkjennes av de ytre omgivelsene. Det er med andre

ord ikke nok å hevde at man er norsk, omgivelsene må også godta det norske ved en. I denne sammenhengen kan det å gifte seg med en nordmann og å ta en universitetsutdannelse være faktorer som bidrar til å gi et annet innpass og tilgang til det som betraktes som norsk. Omgivelsene kan ha lettere for å akseptere personer med minoritetsbakgrunn som norske dersom de innehar posisjoner som gir en *norsk symboleffekt* (norsk ektemann, norsk utdannelse, osv.). Dermed kan disse faktorene gjøre det lettere for Farrah å hevde en norsk identitet.

Abida, som kom fra Irak til Norge som treåring, har gjort et reflektert valg om hvordan hun forholder seg til en norsk identitet. Som et tidligere sitat har vist, kaller hun seg for ”kurder fra Norge eller nordmann fra Kurdistan”. Erfaringer med å bli kategorisert som *utlending* uansett hvor hun er, ble opplevd som tungt og vanskelig da hun var yngre. Ettersom hun har blitt eldre har Abida derfor bestemt seg for å heller bruke sin flerkulturelle erfaring på en positiv måte. Hun har tatt et valg om å fokusere på det positive med å ha en flerkulturell bakgrunn og bruke sin situasjon for det den er verdt. På den måten ønsker hun å unngå at hennes etniske bakgrunn fungerer som et hinder:

[...] altså, når jeg drar ned dit [Irak] så blir jeg oppfatta som utlending der også, og jeg er utlending her også. Så derfor er det sånn; ok, enten så kan jeg ha det veldig vondt med det – som jeg egentlig hadde i barndommen og det var veldig tungt, eller så kan jeg gjøre det beste ut av det. Og nå er jeg sånn at jeg gjør veldig mye positivt ut av det, og du får veldig mye igjen for det. For jeg føler at det er en personlig utfordring, men det er også en givende situasjon.

Abida

Det Abida uttrykker her kan forstås i lys av Levitt og Glick Schillers (2008) begrep om ”*ways of belonging*” – ulike tilhørighetsformer i transnasjonale sosiale felt. Dette begrepet karakteriserer individer som velger å vektlegge det flerkulturelle som en del av sin personlige identitet. I likhet med Abida, har personer som uttrykker transnasjonale ”*ways of being*” tatt et bevisst valg om å omfavne det mangfoldige ved sin erfaring og bakgrunn. Dermed blir dette inkludert både i egenidentifisering og i samhandlingen med omgivelsene – de ser på seg selv som flerkulturelle og er opptatt av å presentere seg på den måten for omverden. Man ser altså hvordan identitetskonstruksjon i en norsk migrasjonskontekst påvirkes av tilhørighet og orientering i transnasjonale felt, som jeg også vil komme nærmere inn på senere i kapitlet.

5.1.2 "Hvithet" og "ikke-hvithet"

Jeg har allerede vært inne på hvordan informantenes etniske bakgrunn gjør at de i noen situasjoner opplever å bli kategorisert som *annerledes* av omgivelsene. Det er rimelig å se en slik kategorisering i sammenheng med synligheten ved det å være annerledes, nemlig hudfarge. Når for eksempel Rahim snakker om at han ser annerledes ut enn nordmenn og alltid vil komme til å gjøre det, handler denne annerledesheten om at han *ikke er like hvit* som den etnisk norske majoritetsbefolkningen. Det er ikke urimelig å betrakte denne *ikke-hvitheten* som en av grunnene til at etnisk minoritetsungdom, altså mine informanter, synes det er vanskelig å hevde en identitet som norsk. I sin doktoravhandling om unge svenske jenter med etnisk opprinnelse fra Latin-Amerika, konkluderer Catrin Lundstrøm (2007), på tilsvarende måte, med at svenskhet handler om hvithet. Hun beskriver hvordan informantene hennes på grunn av sitt utseende ikke blir akseptert som svenske selv om de er født i Sverige, men derimot opplever å måtte "*kartlegge sin opprinnelse*" ⁴⁰ i møte med omgivelsene. Andersson betegner også hudfarge som et av de viktigste tegnene på *annerledeshet* i forhold til *norskhet* (2005a: 36). Hun viser til at det er som en følge av innvandringsbølgen på slutten av 1960-tallet at *norsk* har blitt allment oppfattet som synonymt med *hvit*. Nettopp fordi majoriteten av nordmenn alltid vil kunne se at de ser annerledes ut, vil de aldri kunne bli akseptert helt og fullt som *ekte nordmenn*. For mange kan dette føre til at de ikke føler seg berettiget til å kalle seg noe annet enn *innvandrere* eller *minoritetsungdom*.

Samtidig som det er viktig å analysere hvordan kategoriseringen fra andre legger føringer og begrensninger for identitetsarbeidet blant informantene mine, vil jeg være forsiktig med å betrakte dem som passive individer som nektes en norsk identitet. De uttrykker at de føler seg norske, men gir samtidig uttrykk for at de føler tilhørighet til det iranske, det pakistanske, det somaliske og det marokkanske. Deres identiteter er altså sammensatte – også når det kommer til etnisitet og nasjonal tilhørighet.

⁴⁰ Hentet fra artikkel på CULCOMs hjemmesider: <http://www.culcom.uio.no/nyheter/2008/lundstrom.html> (lastet ned 21.10.08).

5.1.3 Å høre til her eller der – eller begge steder?

Selv om den fysiske annerledesheten er viktig er det også andre faktorer som spiller inn på hvordan identitetsarbeidet foregår. Uttalelser fra Riyad viser at også tenkemåter, verdier og levestil er viktig i forhold til hvor man føler eller ikke føler tilhørighet. Han har vokst opp i Norge, men bodde i hjemlandet Marokko i syv år av barndommen og har siden vært tilbake hver sommer.

Det er kanskje det jeg merker i Marokko, det at flere tenker som meg. [...] Det er kanskje det eneste, i forhold til Norge. Men ellers, med levestil, så føler jeg meg mye mer norsk og savner ofte Norge. Og savner liksom bare det stille livet, og savner meg selv. Sånne ting... Blir veldig sånn, da kommer det frem sånne norske følelser.

Riyad

Denne følelsen av å ha felles tankesett med mennesker i Marokko men felles levestil med mennesker i Norge, kan sees i sammenheng med at han har måttet tilpasse seg ulike kulturelle normer og forventninger gjennom oppveksten. Resultatet har gjerne blitt at de marokkanske normene og verdiene han har fått hjemmefra har blitt innlemmet i hans identitet, samtidig som hverdagsliv og levesettet i stor grad har blitt preget av det norske. Begge deler er derfor viktig for ham. Når han er i Norge savner han det sosiale livet og det å omgås likesinnede i Marokko, mens når han er i Marokko savner han livet og *seg selv* i Norge. Både hans forhold til Norge og hans forhold til Marokko er altså preget av følelser av å høre til, samtidig som det er preget av følelser av å være *utenlandsk*, noe som kommer frem i følgende sitat:

Altså, jeg føler meg mer norsk enn marokkansk akkurat nå. Men jeg føler meg ikke helt norsk heller.[...] Jeg kan dra ned til Marokko og føle meg som en del av dem, men samtidig ikke føle meg helt marokkansk. Samtidig så er det her i Norge... jeg føler meg jo veldig norsk altså, i motsetning til marokkaner. Men samtidig føler jeg jo liksom alltid at det er... at jeg er ikke helt norsk, liksom. Jeg er ikke helt herfra. [...] Men... som jeg sa, egentlig så blir vi sett på som annerledes uansett hvor vi går. Sant, her i Norge blir vi sett på som utlendinger, eller med innvandrerbakgrunn, norsk men med innvandrerbakgrunn. Der nede blir vi sett på som utlendinger. Marokkanske, men... vi er utlendinger liksom. Vi er ikke så veldig marokkanske lenger. [...]Men jeg synes det er interessant. Det er ikke noe som plager meg i det hele tatt.

Riyad

Utdraget viser hvordan de reaksjonene som Riyad møter fra omverden er mye de samme i Norge og i Marokko. Han er verken helt norsk eller helt marokkansk, og føler at han blir sett på som noe annerledes uansett hvor han er.

5.1.4 Identiteter som uttrykkes indirekte

Hittil har jeg diskutert hvordan de unge uttaler seg på direkte spørsmål om hva de identifiserer seg selv som. Gjennom intervjuene uttrykker de også identiteter i sammenhenger der samtalen handler om helt andre og mer hverdagslige ting. De identitetene som kommer til uttrykk på denne måten er ikke nødvendigvis alltid i samsvar med svarene de gir på et direkte spørsmål. Et eksempel er hentet fra samtale med Nasrin, hvor vi kommer litt inn på temaet fotball etter at jeg har vist henne bildet av Kaká:⁴¹

Jeg må innrømme at jeg ikke er så veldig Brann-fan selv om jeg er bergenser, det er bare det at jeg ikke er så inni fotballen (ler)...

Nasrin

Her kommer det frem at Nasrin anser seg som bergenser, selv om hun tidligere i intervjuet har uttalt at hun først og fremst anser seg som iraner. Rahim uttrykker noe av det samme når vi snakker om hva religion betyr for ham:

Jeg har vel kanskje blitt så mye norsk at religion egentlig ikke spiller så mye rolle.

Rahim

I likhet med Nasrin, svarer Rahim at han er iraner når jeg spør hva han identifiserer seg som. Samtidig mener han altså at hans forhold til religion er preget av at han har blitt *så mye norsk*. Disse sitatene viser altså at informantene snakker om seg selv og sine egne identiteter på ulike måter i ulike kontekster. Dette kan forstås med utgangspunkt i det situasjonelle aspektet som Jenkins beskriver i sin identitetsteori (1997, 2006). Hos Nasrin kommer identiteten som bergenser til uttrykk i en situasjon der samtalen handler om noe så hverdagslig som fotball, mens identiteten som iraner blir uttalt når vi snakker om mer eksistensielle spørsmål som ”hvem er du”. På samme måte sammenligner Rahim seg med å være norsk når han snakker om at han ikke anser seg for å være veldig religiøs. Anderssons begrep om *sosial identitet* (2004, 2005a) er også nyttig for å forstå på hvilke måter de ulike identitetene blir synlige. Sosiale identiteter tar utgangspunkt i samhandling som foregår i konkrete sosiale fellesskap, der individene har bestemte statuser som det knyttes en identitet til. Identitetene som blir fremhevet er ulike i samhandlingssituasjoner der man for eksempel er student, kjæreste eller fotballsupporter. Dette

⁴¹ Bildet finnes i vedlegg 4.

kommer til uttrykk hos mine informanter på den måten at ulike samtaleemner og situasjoner leder dem til å uttrykke ulike identiteter.

Dette er funn som er i tråd med annen forskning og teori som legger til grunn at identitet er et sammensatt fenomen, der situasjon og kontekst er avgjørende for hvilke sider ved identiteten som uttrykkes. I NOVA-rapporten som jeg har referert til tidligere, kommer det frem at informantene i denne undersøkelsen ikke opplever ulike nasjonaliteter, kulturer eller religioner som gjensidig utelukkende kategorier. I gradering av hvorvidt de følte tilhørighet til blant annet kategoriene ”norsk”, ”innvandrer”, ”internasjonal”, ”kristen”, ”muslim”, og så videre, ble ikke disse oppfattet som motsetninger (Øia & Vestel 2007). Derfor kan man heller ikke benytte gjensidig utelukkende kategorier i forbindelse med identitetsbegrepet, men man må derimot forstå det som bestående av flere ulike og kompletterende komponenter. Gjennom forhandling mellom egenidentifisering og identiteter man tilskrives fra omgivelsene, konstruerer de unge en identitetsforståelse av seg selv som inneholder mer enn én tilhørighetsreferanse til det etniske, det lokale, det nasjonale og det transnasjonale.

5.2 Transnasjonale referanser i hverdagen

Informantene mine befinner seg i en migrasjonskontekst der de forholder seg til transnasjonale referanserammer og lokal hverdagslig samhandling samtidig. I denne delen av oppgaven vil jeg analysere hvordan dette inngår i konstruksjonen av identitet. Man kan hevde at transnasjonal teori har hatt et litt for ensidig fokus på de to nasjonalstatene som er involvert i migrasjon, ofte omtalt som vertsland og hjemland.⁴² Selv om det kan se ut som at mesteparten av de transnasjonale aktivitetene som immigranter deltar i foregår mellom nettopp vertsland og hjemland, skal man ikke overse de transnasjonale referansene som strekker seg utover de statene som er direkte involvert i en migrasjonsprosess. Jeg vil ved hjelp av mine data forsøke å

⁴² I mangel av mer dekkende begreper kommer jeg også til å benytte meg av disse begrepene i oppgaven. Jeg ønsker likevel å understreke at jeg mener disse begrepene tillegger informantene bestemte tilhørighetsformer til de aktuelle landene, som ikke nødvendigvis er reelle. Vertsland gir inntrykk av å være et kort oppholdssted, mens de fleste av mine informanter derimot har bodd i Norge mesteparten av livene sine. Hjemland gir inntrykk av å være et sted der man føler sterkest tilhørighet, noe som ikke kan antas *a priori*.

illustrere hvorfor det er viktig med et perspektiv som også omfavner transnasjonale referanser og tilknytning utenfor hjemland og vertsland. Kontakten med hjemlandet er likevel en sentral del av de unges transnasjonale aktiviteter og kan ikke utelukkes. Jeg kommer derfor først til å diskutere i hvilken grad og på hvilke måter de unge orienterer seg mot sine hjemland eller foreldrenes hjemland. Videre vil jeg diskutere nærmere hvordan og på hvilke måter de orienterer seg i transnasjonale felt for øvrig.

5.2.1 Kontakt med hjemland

Det er nokså store variasjoner mellom informantene mine i forhold til kontakt med og besøk i sine hjemland. Noen er tilbake flere uker hver sommer mens andre aldri har vært tilbake. Grunnene til disse variasjonene henger sammen med ulike politiske, sosiale og økonomiske situasjoner. Den geografiske avstanden til Norge påvirker reisekostnadene, den politiske situasjonen i hjemlandet betyr noe for hvorvidt man kan reise tilbake eller ikke, samt statsborgerskap og innreiseregler.⁴³ Familien til Riyad og søsteren Jalilah pleier å reise til Marokko på ferie flere uker hver sommer, og Riyad forteller veldig entusiastisk og positivt om disse reisene:

Det er så deilig hvert eneste år. Absolutt. Det er så deilig hvert eneste år. [...] det er alltid deilig å komme ned til Marokko, det er ofte det. Altså, vennligheten... det er kanskje litt rart å si men... vennligheten, det sosiale livet, hvordan mennesker lever sammen. Det er så deilig å komme ned der av og til. Og... herlig altså. Det der, bare... det vekkes minner liksom. Den barndomsbyen, og rundt. Det er herlig. Folk er så annerledes. Veldig annerledes i forhold til her. Jeg savner av og til det sosiale livet, folk lever så annerledes, i Marokko enn i Norge. Så det savner jeg av og til.

Riyad

Likevel sier han senere i samtalen at han egentlig synes det er veldig greit at besøkene er kortere nå enn da de var yngre og han forteller også at, i likhet med i Norge, ser folk i Marokko på dem som annerledes:

Selvfølgelig, vi blir ofte sett på som utlendinger. Rart nok. [...] Der nede blir vi sett på som utlendinger. Marokkanske, men... vi er utlendinger liksom. Vi er ikke så veldig marokkanske lenger. Og gebrokkent

⁴³ Informantene mine med bakgrunn fra Iran har for eksempel forklart at personer som er født i Iran ikke kan reise tilbake til Iran med norsk pass, men at de må søke om iransk pass. Dette kan de ikke søke om før de er fylt atten år. Jeg har ikke funnet dette dokumentert selv.

arabisk, eller dialekt som ikke helt stemmer, sant. Så vi blir sett på som annerledes. Men veldig... interesserte, de vil høre hvordan Norge er, vite hvordan vi har det, om språk og kulturen, og hva vi spiser og midnattssol og alt sånne ting.

Riyad

Jalilah, søsteren til Riyad, føler seg heller ikke alltid *helt* hjemme i Marokko. Hun uttrykker likevel, i motsetning til Riyad, at hun føler hun blir ansett som marokkaner når de er tilbake:

Men altså, når jeg er i Marokko så føler jeg meg aldri hel marokkaner, for jeg har andre tanker enn dem. Og det blir... jeg er verken hjemme i Norge eller i Marokko, liksom (ler). Men ja... jeg føler meg mer i Marokko kanskje. Fordi når jeg går ut, så slipper jeg at folk ser på meg og...[...] De ser på oss som marokkanere, vi blir sett på som marokkanere. Og det syns jeg er veldig fint. Endelig er det noen som ser på meg som... en av dem.

Jalilah

Selv om de er søsken har altså Riyad og Jalilah noe ulik oppfatning av hvordan de blir sett på når de er i Marokko. Denne ulikheten må ses i sammenheng med hvordan de opplever å bli sett på av omverden i Norge. Det er rimelig å anta at de har noe ulike erfaringer fordi Jalilah bruker hijab som tydelig markerer hennes religiøse ståsted. Riyad derimot, som han selv også sier, ser egentlig ikke spesielt muslimsk ut. Så selv om de har det samme *etniske utseende* fører Jalilahs sjal til at hun får andre og sterkere reaksjoner fra omverden når hun er i Norge, som handler om både hennes etniske og hennes religiøse tilhørighet. Dette er reaksjoner som hun slipper når hun er i Marokko, og dermed gjør at hun i større grad føler seg som *en av dem*. Jalilah selv kommer inn på forskjellen mellom det å være gutt og det å være jente som bruker hijab, i sammenheng med at storesøsteren hennes påvirker henne mye i de valg hun tar:

Men jeg hører mest på søsteren min, for siden hun er jente og... For brødrene mine kan ikke føle det samme som vi føler, de er ikke jenter og de går ikke med sjal, de vet ikke hvordan folk ser på deg.

Jalilah

Feriereisene til hjemlandene beskrives på ulike måter. De fleste uttrykker, i likhet med Riyad, glede og spenning i forbindelse med ferieoppholdene. Samtidig kan gleden til tider virke noe ambivalent hos enkelte. Denne ambivalensen henger gjerne sammen med både en følelse av å være annerledes når de er tilbake, og med følelsen av å være i helt andre livssituasjoner enn jevngamle slektninger – som Shada uttrykker i følgende sitat:

Jeg synes det var veldig gøy før, fordi jeg hadde, eller jeg har jo kusiner på min alder, men de er gjerne gift og har barn nå. Og jeg var der nå i desember, og jeg tror ikke jeg kunne reist tilbake. Fordi... det er ganske kjedelig. [...] de har liksom ikke tid til å være med meg.

Shada

Utenom besøk i hjemland i ferier, består den hverdagslige transnasjonale kontakten hovedsakelig av kontakt med familie og slekt i hjemlandet eller som er bosatt i andre vestlige land. Mye av denne kontakten skjer gjennom foreldrene, men det er flere av mine informanter som selv også snakker jevnlig med søskenbarn, besteforeldre og venner på telefon og over nettet. Hjemlandet fungerer også som et referansepunkt for de som ikke har vært tilbake, eller som ikke har hyppig kontakt med familie og slektninger. De fleste følger med på nyheter og populærkultur gjennom media, om enn i litt ulik grad. Noen oppsøker for eksempel tv-kanaler, film og musikk bevisst, mens andre følger mest med når det skjer noe spesielt som kommer frem i nyhetsbildet.

5.2.2 Transnasjonal orientering utenfor hjemland og vertsland

Det som er viktig i forhold til mine informanter og andre som inngår i transnasjonale aktiviteter, er hvordan verden utenfor hjemland og vertsland også fungerer som en svært viktig referanseramme. Det jeg ønsker å få frem i denne sammenhengen er hvordan unge med minoritetsbakgrunn forholder seg til transnasjonale sosiale felt også i mer hverdagslige sammenhenger og på andre måter enn i tilknytning til hjemlandet. Dette kommer til uttrykk på flere måter, blant annet gjennom hvilke forestillinger de har om fremtiden, hvilke relasjoner de inngår i og hvordan de forhandler om sine identiteter i en migrasjonskontekst. Følgende sitat er hentet fra intervjuet med Jalilah, mens vi snakker om valg av studier og jobbmuligheter i fremtiden. Jalilah har enda ikke helt bestemt seg for hva hun ønsker å studere, men vet at hun vil jobbe med noe internasjonalt – for å unngå å bli bundet til ett bestemt sted:

Jeg har ikke lyst å bli bundet fast til et sted. Det er liksom... det er ikke så gøy.

Jalilah

Jalilah er ikke den eneste av informantene mine som tenker i transnasjonale termer i forhold til fremtid og jobbutsikter. Flere begrunner studievalgene sine med at det gir dem muligheter til å jobbe flere steder i verden og de ser for seg en fremtid hvor de kan være fleksible. Det er likevel et skille mellom de som tenker fleksibilitet mellom Norge og hjemlandet, og de som tenker fleksibilitet i verden for øvrig. Noen ser nemlig for seg at de ønsker å pendle mellom flere land,

og fremhever at de ønsker å komme seg ut i verden å bo og jobbe i land de ikke nødvendigvis har en naturlig tilknytning til fra før. De er innstilt på at Norge blir ett av landene de pendler mellom, men understreker at det ikke er koblinger til hjemlandet som har motivert dem til å velge studier i en global retning. Andre igjen, er tydelige på at de ønsker å ha mulighet til å kunne jobbe og bosette seg i hjemlandet, men gjerne ikke før de blir gamle.

Hakim kom til Norge fra Marokko sent i tenårene, og har derfor et litt nærere forhold til hjemlandet enn de øvrige informantene. Han er en av dem som har tenkt studievalg først og fremst for å ha mulighet til å jobbe i Norge, men på lang sikt også i Marokko.

Det jeg håper på det er at jeg, ikke nå men kanskje om 20 eller 30 år, kan være i stand til å jobbe både her og der nede. For meg er det veldig viktig. Fordi nå skal jeg være her i veldig mange år, og altså... Norge blir hjemme, - det er hjemme og det blir mer og mer hjemme, ikke sant. Men samtidig, så ønsker jeg å jobbe der nede, for det er der jeg kommer fra.

Hakim

Riyad, som har valgt en studieretning innenfor petroleumsindustrien, uttrykker at selv om han alltid vil ha tilhørighet til både Norge og Marokko ønsker han også å ha muligheten til å kunne jobbe i andre land. Det er ikke bare muligheter i hjemlandet Marokko som har motivert studievalget hans, selv om han heller ikke legger skjul på at det hadde vært fint å kunne få jobbe i Marokko gjennom en norsk arbeidsgiver.

Det er mamma og pappa som vil at vi skal ha noe... en fremtid. Noe vi kan jobbe med i hele verden, og ikke bare være avhengig av ett land.[...] Jeg kommer alltid til å savne Norge, så jeg vil pendle. Men jeg har veldig lyst til utlandet. Ikke nødvendigvis Marokko. Det hadde vært helt konge selvfølgelig, men... jeg vet ikke. Andre steder også.

Riyad

Rahim ønsker å ta siste året av utdannelsen sin i Kina eller Singapore, og ser for seg at etter studietiden vil han pendle mellom Norge og det landet han velger å studere i. Han nevner ikke hjemlandet Iran i denne sammenhengen, men sier tidligere i samtalen at han aldri kunne ha bodd og jobbet der fordi han kan språket for dårlig til å kunne bruke det i en arbeidssituasjon. Utover at Norge kommer til å bli ett av de landene han pendler mellom, er han usikker på hvor han kommer til å bosette seg permanent.

Og når jeg blir gift så kommer jeg mest sannsynlig til å slutte å pendle, og bosette meg. Om det blir i Singapore eller om det blir i Norge, det kommer helt an på hvilke valg jeg gjør i livet. Om jeg kommer til å leve resten av livet i Norge, det er ikke noe jeg tenker spesielt mye på. Men Norge vil alltid være for meg et hjemland, det vil det. Men jeg er ikke helt sikker på hvor jeg ender opp.

Rahim

Hakim, Riyad og Rahim er altså tre eksempler på hvordan informantene på ulike måter forholder seg til muligheter i en transnasjonal kontekst. Hakim tenker først og fremst koblinger tilbake til hjemlandet, Riyad ønsker å ha flere muligheter tilgjengelige men ser samtidig hjemlandet som fristende, mens Rahim i større grad ser utover verden. Et fellestrekk mellom de transnasjonale orienteringene de gir uttrykk for, er likevel at de avviser det som er fast og definert av det nasjonale. De snakker alle om en fremtid som involverer pendling mellom ulike steder og land.

Det at informantene i så stor grad orienterer seg og søker en form for tilhørighet i verden for øvrig, kan både sees på som et tegn på tiden vi lever i, og som et resultat av en svak eller splittet nasjonal tilhørighet. Det kan argumenteres for at unge i dag, uavhengig av etnisk opprinnelse eller bosted, opplever verden som mindre og at de i mye større grad enn tidligere orienterer seg i en global og transnasjonal retning i forhold til jobb og fremtid. Det er ikke urimelig å anta at jevngamle etniske nordmenn innenfor de samme studieretningene som mine informanter, også ville ha oppgitt fleksibilitet og lyst til å jobbe globalt som grunner for sine studievalg. I tråd med denne argumentasjonen er mine informanter derfor ingen unntak, men følger derimot de globale trendene som eksisterer i det samfunnet de har vokst opp i – hvor det å være fleksibel og bereist betraktes som attraktive merkelapper.

Samtidig kan denne søken utover i verden også sees i sammenheng med følelsen av å være annerledes og ikke bli fullt akseptert av majoriteten i det samfunnet man befinner seg i. Føler man seg norsk uten å bli helt akseptert som nordmann kan det føre til at man søker tilhørighet andre steder, men for mange er heller ikke hjemlandet det naturlige referansepunktet for denne tilhørigheten. Derimot er verden som et sted man kan bevege seg fritt, en arena hvor alle kan føle seg hjemme og har rett til å forme sine egne identiteter. Måten informantene forholder seg til etnisitet som en dimensjon i identitetsarbeidet på, viser hvordan dette både er noe de er nødt å forholde seg til, fordi det inngår i den ytre tilskrivningen av identitet. Samtidig er de opptatt av at de selv ikke bare definerer seg ut fra etniske kategorier. De fremhever blant annet de positive

aspektene ved sin flerkulturelle bakgrunn og at de er stolte over å orientere seg utover de norske grensene.

Noen av informantene tar også del i transnasjonale sosiale felt på andre måter enn gjennom studievalg. Blant annet brukes nettet aktivt for å skape og å opprettholde kontakt på tvers av nasjonale grenser. Rahim forteller at han bruker en del tid på nettet, fordi han ønsker å bli kjent med mennesker fra andre land for å lære mer om andre kulturer og nasjonaliteter. Han har blant annet fått muslimske venner som bor i Midtøsten på denne måten, og synes det er svært interessant å få vite mer om hvordan de lever der og hvilken rolle religion spiller for dem. Dessuten har begge storesøsknene hans truffet ektefellene sine, iranere som har vokst opp andre steder i Vesten, på nettet.⁴⁴ Abida forteller også at hun bruker nettforum for å diskutere og holde seg oppdatert på situasjonen for kurdere. Disse er i hovedsak drevet av akademikere, og ment for kurdere som er bosatt over hele verden. Det hender at Abida tar kontakt med folk fra disse forumene når hun er på reise, for å ha muligheten til å møte dem i virkeligheten.

Som jeg har nevnt tidligere er det ingen av informantene mine som er tilknyttet bestemte religiøse eller etniske miljøer. De som har vokst opp i Norge forteller om mange nære etniske norske venner som de kjenner fra barndom, skolegang, fritidsaktiviteter og studietid. Samtidig er det flere som har en internasjonal vennekrets, som både består av andre som har vokst opp i Norge med etnisk eller religiøs minoritetsbakgrunn og av internasjonale studenter. Farrah forteller blant annet at selv om hun har nære etnisk norske venninner, føler hun gjerne at hun har mest til felles med andre som også har flerkulturell bakgrunn. Abida sier også at hun kjenner mange utlendinger i Bergen og har en internasjonal vennekrets på Fantoft.⁴⁵ I denne sammenhengen forteller hun også at:

⁴⁴ Det er forøvrig flere av de andre informantene som også har søsken som har giftet seg med andre av samme etniske opprinnelse, men som ofte har vokst opp andre steder i Norge eller i andre vestlige land.

⁴⁵ Fantoft Studentby er der Studentsamskipnaden i Bergen har flest studentboliger. Det er en kjent sak at utenlandske studenter og utvekslingsstudenter ofte bor her.

Og jeg tror jeg går best overens med de med samme bakgrunn som meg. Ikke nødvendigvis muslim, og ikke nødvendigvis kurder, men at de har en utenlandsk bakgrunn. [...]De tror jeg at jeg kommer best overens med, både i oppførsel, handlemåte, tankegang, bakgrunn, og alt.

Abida

5.3 Viktige verdier og hvordan de ser for seg fremtiden

Det er to ting som utmerker seg hos samtlige av informantene når vi snakker om hva som er viktig for dem i livene deres, nemlig familie og utdanning. Familie er det som blir understreket sterkest hos alle. Noen gjør dette i en selvironisk tone med tilgjort stemme, som Nasrin gjør i dette sitatet:

Og selvfølgelig familie. Altså, "i kulturen der jeg kommer fra" [med tilgjort stemme og lager hermetegn i luften]så er det alltid familie først (ler). Så det vil det alltid være. Familien er førsteprioritet, uansett.

Nasrin

Det er tydelig at hun spiller på stereotypien om at innvandrere er opptatt av familieverdier og har en kollektivistisk tankegang, i kontrast til individualismen som blir ansett som rådende blant etniske nordmenn. Det kan virke som Nasrin vil vise at hun er klar over hvilket svar som forventes av henne fordi hun kan betegnes som *innvandrer*, men at hun samtidig ved bruk av humor ønsker å ufarliggjøre denne stereotypien. Hun er ikke redd for å bekrefte det forutinntatte inntrykket i denne sammenhengen, fordi det faktisk er tilfellet at familien er det som betyr mest for henne og det er en ting hun er stolt av.

Åtte av mine ni informanter skal begynne, holder på med eller har nylig avsluttet høyere utdanning. Som jeg har diskutert i metodekapittelet er dette et viktig fellestrekk i informantgruppen, og har nødvendigvis stor innvirkning på svarene og synspunktene de uttrykker under intervjuene. Bolette Moldenhawer påpeker i sin studie av utdanningsstrategier blant pakistansk ungdom i Danmark, at utdanning er viktig som en del av en transnasjonal strategi for sosial mobilitet(2005). Gode prestasjoner i skole- og studiesammenheng fungerer som et verktøy for sosial mobilitet. Det er derfor ikke et overraskende funn at også mine informanter er opptatt av utdanning, eller at de anser det som en viktig vei til selvstendighet og uavhengighet. Det som jeg likevel synes er interessant å fremheve er hvordan de på et vis bruker utdanning som et middel for å vise at de benytter seg av de mulighetene foreldrenes

migrasjonsvalg har gitt dem. Mange uttrykker en tydelig bevissthet i forhold til hvor mye foreldrene har ofret ved å komme til Norge, for å gi dem mulighet til et godt liv og en god utdanning. Til gjengjeld ønsker de unge å vise både foreldrene og omverden takknemlighet gjennom at de faktisk benytter seg av denne muligheten og er flinke studenter. Dette uttrykkes tydelig hos Rahim:

Fordi... min familie solgte alt for å komme her. Altså, den siste måneden før vi kom her så hadde vi nesten ingenting å leve for. Og det var bare for å komme her, og gi meg disse mulighetene her. Og jeg har ikke tenkt å sette de til skam. Ikke for å være en av de klysene som henger på Torgallmenningen, ikke for å være en av de som holdt på å si, en av de som går på trygd og sånn, ikke noe sånn... Jeg har lyst å gjøre noe ut av livet.

Rahim

Gjennom samtalen med Rahim kommer det frem at han er stolt over utdanningen han holder på med og planene han har for fremtiden. Han ønsker å bli noe og han jobber hardt for å nå de målene han har satt seg: Få en bra jobb, stifte familie og, som han uttrykker det, *være fjellveggen for familien*. Dette vitner om en tydelig forestilling om at det er han selv som er ansvarlig for å produsere og forme sin egen trygge fremtid. Foreldrenes migrasjon har gitt han mulighetene, men det er han selv som har valgt å ta vare på disse og sikre fremtiden for seg selv og både sin nåværende og fremtidige familie. I sitatet over uttrykker Rahim også at han distanserer seg fra folk som *henger på Torgallmenningen og går på trygd*. Slike uttalelser må forstås ut fra Rahims egen status og posisjon.

I sammenheng med utdanning og det å skape sin egen fremtid snakker de ikke bare om hvilke muligheter de selv har, men også om hvordan de kan bidra til det norske samfunnet og ha en positiv påvirkning på minoriteters rolle i offentligheten. Et eksempel er Nasrin som uttaler følgende i forbindelse med sitt studievalg:

[...] at vi må heller brukes som ressurser for noe som, der vi kan bidra med litt ekstra. For jeg vil faktisk... jeg syns at vi som er minoriteter bør være litt mer synlig, i viktige felt i samfunnet.

Nasrin

Nasrin har altså vurdert hvordan hun som representant for minoritetsbefolkningen kan bli synlig i arbeidslivet og verdiskapingen i samfunnet, og valgt studieretning deretter. Hun ønsker å være med på å endre det negative bildet av innvandrere i offentligheten, gjennom å vise hvordan hun

kan bidra til samfunnet. Rahim gir uttrykk for lignende ønsker om å vise majoritetssamfunnet hvordan de som minoritetsmedlemmer kan være med som en positiv og viktig del av det norske samfunnet:

Jeg har lyst å vise til Norge at rett og slett... at vi som andregenerasjon, vi kan integrere oss, og vi kan faktisk hjelpe til å bygge nasjonen.

Rahim

Denne uttalelsen vitner om en bevissthet rundt sin rolle som andregenerasjonsinnvandrere. Rahim ønsker å motbevise stereotypene om innvandrere som ikke vil integrere seg eller ta del i det norske samfunnet, gjennom å vise for omverden at han er et eksempel på det motsatte. Det er også interessant å se hvordan han bruker uttrykket ”å bygge nasjonen” – som er et uttrykk fra den gjenoppbyggingen av landet som foregikk i etterkant av andre verdenskrig. Uavhengig av om dette er et uttrykk han bruker med overlegg, illustrerer det en stor vilje til å være med å gi noe til det norske samfunnet.

6 RELIGIØS IDENTITET OG FORHOLD TIL ISLAM

I tillegg til etnisitet og transnasjonal orientering har en av hovedproblemstillingene for oppgaven vært hvilken rolle religion spiller for unge med muslimsk bakgrunn i Bergen. Som beskrevet i metodekapitlet var et av kriteriene for valg av informanter at de skulle ha *muslimsk bakgrunn*. Jeg valgte å definere dette som at de ikke nødvendigvis trengte å bekjenne seg til islamsk tro i dag, men at de hadde en tilknytning til islam gjennom for eksempel familie eller kultur. Informantenes forhold til islam er forskjellige, og deres religiøse identiteter har ulike karakterer. Med utgangspunkt i de teoretiske tilnærmingene som jeg har gjort rede for i kapittel tre, skal jeg her analysere og tolke aspekter ved de ulike måtene å forholde seg til islam på.

I kapittel to gjorde jeg rede for noen av de historiske og kontekstuelle rammene som ligger til grunn for islam og muslimers virkelighet i Vesten, i Norge, og spesielt i Bergen. Denne bakgrunnen er viktig for å kunne forstå og analysere informantenes livsverdener. Blant de sentrale poengene fra kapittel to er, for det første at islam har blitt en etablert religionsinstitusjon i vestlige land, inkludert Norge, og for det andre at muslimer har fått en rolle i offentligheten som i stor grad er konstruert rundt et fiendebilde.

I dette kapitlet vil jeg først diskutere bevissthet og kunnskap, og så moral og etikk som sentrale faktorer i informantenes forhold til islam. Videre vil jeg gjøre rede for tre spesifikke mønstre som jeg har identifisert i deres identitetsarbeid og forhold til islam. I slutten av kapitlet vil jeg drøfte informantenes forestillinger om det å være muslim i Oslo, sammenlignet med i Bergen.

6.1 Bevissthet og kunnskap som sentrale faktorer i forholdet til islam

Et trekk som gjør seg gjeldende blant nesten samtlige av informantene er bevisstheten rundt sitt eget forhold til islam. Selv om religionen vektlegges ulikt i identitetsarbeidet til de ni informantene, har de fleste et bevisst og gjennomtenkt forhold til hva religion betyr for dem. Det er riktignok få som husker at religion var et tema når de var barn, så dette er et trekk som har utviklet seg omtrent i ungdomsskolealder. Bevisstheten rundt sin religiøse tilhørighet må blant annet forstås i sammenheng med hvilke reaksjoner og erfaringer de får som muslimer i møte med

omverden. En opplevelse som går igjen hos flere av informantene er følelsen av å bli møtt med skepsis og usikkerhet når de treffer nye mennesker som får høre at de er muslimer. I følgende sitat forteller Riyad om hvordan folk han møter for første gang kan gi inntrykk av å være litt usikre på hvordan de skal forholde seg til han, når de får vite at han er muslim:

[...] ofte merker jeg at når jeg møter norske eller med annen bakgrunn enn meg, at de er litt sånn forsiktige, at de er redde for hva jeg mener og at jeg... og når de hører muslim, så er de litt skeptiske og sånn. Men det er sånn i begynnelsen.

Riyad

Han er påpasselig med å understreke at det gjerne henger sammen med at folk er nysgjerrige på hva han mener og hvordan han praktiserer sin religion, og at så snart de har blitt bedre kjent og de vet hvor han står er det uproblematisk. Rahim forteller også om lignende opplevelser, når vi snakker om hva som gjør han til muslim:

Så jeg har liksom gått gjennom hele livet, med det at når jeg skal møte folk så begynner jeg på alltid på bunn og må jobbe meg opp før jeg kan fortjene meg til liksom for eksempel det å... ikke å fortjene meg til noe spesielt, men det å... å bli likestilt.

Rahim

Sitatene over illustrerer hvordan de på grunn av sin religiøse tilhørighet opplever å bli møtt med forutinntatte holdninger. Riyads erfaringer er at han ved nye bekjentskap må gjøre det tydelig hvor han står og hva hans muslimske identitet betyr i praksis. På den måten kan han på et vis avmystifisere det å være muslim. Rahim føler på tilsvarende måte at stereotyper plasserer han i en bås som gjør at han må *fortjene seg til* å bli sett på som likeverdig.

Reaksjonene fra omverden er også det som på mange måter minner informantene på sin religiøse tilhørighet. Selv går de ikke rundt og tenker på at de er muslimer til enhver tid, men måter de møtes på av andre gjør dem likevel bevisste på det. Nasrin forteller for eksempel om en hendelse der en etnisk norsk gutt hun har kjent en stund, og som var interessert i henne, får vite at hun er muslim:

Og så fikk han vite at jeg var muslim, og han fikk bare det sjokket. Han bare ser på meg, og ser opp, ned... og så står han og stirrer litt ut i luften. Og så sier jeg "hva, passet ikke jeg med din forestilling av en muslim?", og han bare "neida, det var ikke det. Men er du en praktiserende muslim?". Og jeg bare "hva mener du med praktiserende?", og han bare "eee... nei jeg vet ikke jeg". Og han ble bare helt rar i masken. Så du blir minnet mer på det enn du føler selv.

Nasrin

Det kommer altså tydelig frem at informantene til stadighet opplever å bli konfrontert med assosiasjoner deres muslimske tilhørighet har hengende ved seg. Foruten at dette har medvirket til en økt bevissthet knyttet til sin egen muslimske identitet, har det også ført til at mange er opptatt av å ha kunnskaper om islam. Kunnskap om religion ser ut til å være viktig for informantene av hovedsakelig to grunner. Den ene grunnen er knyttet til søken etter egen religiøs identitet – å vite hvorfor de ulike praksisene er slik som de er, og for å avgjøre om dette er noe de kan føle tilhørighet til eller ikke. Den andre grunnen henger sammen med den første, og handler om å oppsøke kunnskap for å kunne svare på spørsmål fra ikke-muslimer – både i forhold til å forklare og svare på spørsmål om sin religion, og for å oppklare misforståelser og forsvare islam mot urettmessige anklager. De opplever at folk har misforståtte inntrykk og ideer om hva islam og muslimer egentlig er. Slike erfaringer må blant annet sees i sammenheng med de makrostyrte strukturene som er beskrevet i kapittel to. I dette tilfellet henger for eksempel framstillingen i media sammen med hvordan informantene opplever å bli møtt av omverden, som videre har en innvirkning på at informantene utvikler et bevisst forhold til sin identitet som muslim.

Måten informantene oppsøker kunnskap på er ulik. Noen har fått mye kunnskap fra foreldrene gjennom oppveksten, men dette har hovedsakelig vært taus religiøs kunnskap som sitter i kroppen – hvordan man vasker seg før bønn, hvordan man ber, hvordan man tilbereder religiøse feiringer, og så videre. Så vidt jeg kjenner til har ingen av mine informanter gått på Koranskole som barn, så den religiøse opplæringen de har fått har foregått i hjemmet. I forbindelse med bevisstheten som oppstår rundt religiøs tilhørighet er det teoretisk kunnskap om islam det fattes sterkere interesse for. Flere forteller at de er opptatt av å lese og forstå Koranen selv, og at de også leser om islam i andre bøker og ser tv-programmer. Selv om foreldrene hovedsakelig representerer det kroppslige ved muslimsk praksis, blir de også brukt som samtale- og diskusjonspartnere i forhold til teoretiske spørsmål i islam. Noen av informantene har også vært spesielt aktive i forhold til å holde foredrag om islam i skolesammenheng, og én har også engasjert seg som foredragsholder gjennom FN-sambandet.

Et slikt engasjement og søken etter kunnskap kan forstås som et ønske om å bidra til å alminneliggjøre det å være muslim. Gjennom å spre kunnskap, og fortelle om egen hverdag som muslim og eget forhold til islam forsøker de på et vis å ufarliggjøre muslimbegrepet blant ikke-muslimer. Rahim er ikke blant dem som har vært aktiv i forhold til å holde foredrag, men han uttrykker et tilsvarende ønske om å bruke seg selv for å avkrefte misforståtte stereotypier om muslimer:

Jeg skulle gjerne ønske at jeg kunne nådd ut til flere nordmenn. Jeg skulle ønske flere kunne møtt meg. For når folk møter meg, så sier de sånn "wow, jeg tenkte aldri sånn om muslimer". Sånn som en jeg jobbet med sa til meg "ja men Rahim, du er jo ikke muslim". Og jeg sa "jo, jeg er muslim! Det er bare det at jeg ikke er den muslimen du oppfatter som muslim i ditt hode, det du tror en muslim er." Jeg skulle ønske at for en gang skyld så kunne media fokusert på meg (ler), at de kunne ha filmet meg et par måneder, så kunne vi sett hvordan folk tenkte om muslimer da.

Rahim

Jenkins er i sin teori opptatt av hvordan sosial samhandling konstruerer identiteter, og at forskjellighet også genereres gjennom interaksjon. De erfaringene informantene har av å bli møtt som annerledes kan kobles til Jenkins forståelse av at samhandling er med på å opprettholde forskjellighet. Selv som de opplever å bli betraktet som "dem" av majoriteten, benytter de samtidig sosiale arenaer for å fremme økt kunnskap og informasjon om islam og om det å være muslim. På en slik måte bruker de sin bevissthet for å styre samhandlingen over på likheter og på å oppklare misforståelser knyttet til islam og muslimer.

Uttalelsene fra informantene er også i tråd med det som uttrykkes på islam.no sine sider i forhold til å spre kunnskap og forståelse:

"Gjennom spredning av kunnskap og forståelse for islam håper vi å minske og forebygge både dette [all form for kvinneundertrykkelse, tvangsekteskap, kvinnelig kjønnslemlestelse, vold i og utenfor hjemmet og moralsk forfall generelt] og den økende islamofobien vi er vitne til i samfunnet. Sameksistens med gjensidig respekt og toleranse er etter vårt skjønn fullt mulig, men det krever bevisstgjøring og redelighet fra alle parter."

Fra islam.no sin hjemmeside⁴⁶

⁴⁶ <http://www.islam.no/newsite/content/default.asp?Action=Article&nTopPage=1&nPage=&nATID=428>

(lastet ned 21.11.08)

Selv om mine informanter ikke er aktive i organiserte muslimske miljøer, kan deres identitetsarbeid sees i sammenheng med faktorer som er knyttet til forhandlingen om en kollektiv muslimsk identitet i Norge.

6.2 Moral og etikk som en viktig del av det å være muslim

Når jeg snakker med informantene om hva de legger i det å være en ”god muslim” blir moral og etikk fremhevet som noe av det mest grunnleggende. Noen nevner troen på Allah og profetene og at man må følge hovedprinsippene i islam, men den umiddelbare responsen går på det å *være et godt menneske*. De snakker om at det viktige er å gjøre gode handlinger, ikke såre andre og vise respekt for andre mennesker. Schmidt (2004: 39) beskriver bevisstheten rundt det å handle moralsk og etisk riktig som et utbredt fenomen i identitetskonstruksjon blant unge muslimer i Vesten, og spesielt blant de med oppadgående sosial mobilitet, som er tilfellet for mine informanter.

Det er ikke urimelig å anta at noe av grunnen til bevisstheten rundt de normative aspektene har sammenheng med det negative bildet islam på mange måter har fått i mediebildet. Nettopp fordi de opplever at mange har negative assosiasjoner til det å være muslim, blir de opptatt av å demonstrere det motsatte – at de er muslimer og gode mennesker. Det er likevel vanskelig å si noe sikkert om hvordan holdninger de uttrykker i en intervjusituasjon faktisk påvirker dagliglivet deres. Men det er rimelig å anta at en bevisst holdning til etikk og moral også har en viss innvirkning på handlinger i det daglige.

6.2.1 Moral og etikk som elementer i konstruksjonen av likhet med kristne

I sammenheng med det å være en god muslim er det flere av informantene som påpeker at islam ikke er så ulik andre religioner, og at de fleste religioner har en grunnleggende moral som har mye felles.

Det er å være et godt menneske, på en måte. Sånn som jeg tenker da. Nestekjærlighet, og sånn som Koranen viser til. Og familieverdier, samhold, og almisse synes jeg er en fin ting. Og ja, de helt grunnleggende verdiene som jeg tror egentlig veldig mange religioner har. Ikke drepe, ikke stjele... Så det er egentlig det jeg forbinder med å være en god muslim. Og så kan du selvfølgelig praktisere.

Farrah

Farrah kommer altså inn på trekk som er felles for mange religioner. Et annet eksempel er Riyad, som trekker paralleller til det å være kristen allerede tidlig i intervjuet, da jeg spør ham hva det er som gjør han til muslim:

Hva som gjør meg til muslim? Altså, jeg føler at jeg har veldig mye felles med... med norske religiøse, altså med kristne. At det er ikke noe som bare... som bare er spesielt med muslimer.

Riyad

Sitatene over er fra situasjoner der informantene selv kommer inn på likhetstrekk mellom islam og kristendom. Flere tilsvarende synspunkter kommer til uttrykk hos flere når jeg spør direkte om hva de tror er likt og forskjellig mellom å tilhøre de to ulike religionene. Noen fremhever fellesskapet i det å holde seg unna alkohol, at de opplever at kristne som heller ikke drikker forstår dem bedre. Dessuten er det å tro på noe en *plattform* de kan komme sammen på. Det er flere av informantene som har venner som er såkalt personlig kristne. Et slikt religiøst fellesskap med kristne kan ha en funksjon som reduserer det konstruerte skillet mellom *oss og dem* som de opplever som muslimer. Jenkins understreker at *likheter* er en av sammenligningsfaktorene som er sentral i all identitetsteori. Forholdene og erfaringene som informantene viser til, kan altså forstås som faktorer som er med på å etablere større grad av likhet mellom det å være kristen og det å være muslim. Det å kunne snakke om *oss religiøse* kan dermed oppleves å ha inkluderende effekt.

6.3 Tre forskjellige mønstre for religiøs identifisering

Under samtalene med informantene snakker vi mye om det å være muslim i Norge – både deres egen tro og forhold til religion, og deres synspunkter og erfaringer som muslimer i Norge. Jeg har identifisert tre mønstre som kjennetegner deres religiøse identiteter. Det første av disse er *personlig muslim*, det andre er *muslim, men ikke spesielt religiøs*, og det tredje er *definert seg bort fra islam*. Disse tre tilnærmingene til islam forteller noe om hvordan de uttrykker sitt forhold til religionen, hvilken rolle islam spiller i deres hverdag og ikke minst hvordan de praktiserer sin tro.

Jeg ønsker å understreke at denne kategoriseringen er mine tolkninger av informantenes uttalelser, og ikke nødvendigvis begreper som de selv bruker. Jeg har valgt å plassere

informantene inn i disse tre mønstrene, men en slik plassering er verken endelig eller helt entydig. Det er faktorer og elementer hos flere av informantene som går på tvers av mine betegnelser, og det er også variasjon mellom dem jeg har knyttet til de samme mønstrene. Som jeg har diskutert tidligere er situasjon og kontekst sentralt i forhold til hvilke identiteter som blir uttrykt, og det samme gjelder også for religiøse identiteter.

6.3.1 Personlig muslim⁴⁷

Personlig muslim er en betegnelse jeg har valgt å bruke på de av informantene mine som uttrykker sterkest muslimsk tilhørighet, selv om de ikke nødvendigvis følger de fem søylene til punkt og prikke. Det betyr at ikke alle som jeg plasserer i denne kategorien praktiserer alle de fem daglige bønnene eller forholder seg like strengt til de regler som fins i Koranen, men de har et sterkere og mer uttalt fokus på religion sammenlignet med resten av informantgruppen.

Fire av informantene mine: Riyad, Nadif, Jalilah og Nasrin uttrykker at islam er noe som betyr mye for dem og for hvem de er. Når det gjelder religiøse praksiser forteller både Nadif og Jalilah at de prøver å be fem ganger om dagen. Det er likevel ikke alltid at tiden strekker til eller at bønn passer inn i hverdagen, så da hender det at de tar igjen bønner senere på dagen. Nasrin ber minst en gang om dagen, mens Riyad sier at han ber av og til og det hender en gang i blant at han er med faren på fredagsbønn i moskeen. Nadif forteller at han pleide å gå regelmessig i moskeen, men at han har sluttet med dette. En av grunnene til at han ikke går dit lenger er at mange av dem han pleide å gå sammen med har flyttet fra byen. Dessuten følte han etter hvert at det som foregikk i moskeen handlet mer om økonomi og politikk, enn om religion. Alle fire praktiserer faste under Ramadan, og ingen av dem drikker alkohol. Jalilah er den eneste av informantene mine som bruker hijab.

Ingen av de fire i denne gruppen uttrykker at det muslimske er det viktigste for deres identitet, selv om troen betyr mye for hvem de er. Det som er typisk er hvordan det religiøse ofte ser ut til

⁴⁷ Jeg har valgt å bruke begrepet *personlig muslim* om de informantene som uttrykker sterkest tilhørighet til islam. Jeg ønsker at begrepet skal gi assosiasjoner til det å være *personlig kristen* fordi det kan identifiseres flere fellestrekk mellom disse informantenes forhold til islam og det som forstås som *personlig kristen*. Dessuten påpeker flere av informantene selv at de opplever å ha mye felles med kristne.

å være situasjonsbetinget. I hverdagslige kontekster er det muslimske noe som ligger i dem som ubevisst og kroppsliggjort kunnskap, og har indirekte innvirkning på hvordan de handler i det daglige. Den muslimske identiteten blir mer fremtredende når de møter på utfordringer og blir møtt med spørsmål eller skepsis i hverdagen, eller når de befinner seg i religiøse kontekster (bønn, feiring av høytider, Ramadan, osv.). Riyad uttrykker det slik i forhold til hvordan islam påvirker ham i hverdagslivet:

Altså, det er noe jeg må tenke på hver dag, men samtidig noe jeg ikke tenker over. Hvis du skjønner hva jeg mener? Det bare ligger i meg.

Riyad

Det er altså tydelig at islam er en del av hans identitet, og en faktor han både bevisst og ubevisst tar hensyn til i hverdagen. De største utfordringene han beskriver er knyttet til mat og drikke som han må holde seg unna. Han er likevel tydelig på at han ikke lar dette gå utover hans sosiale liv. Riyad deltar like fullt på alt som skjer i vennegjengen, men han holder seg altså unna alkohol og svinekjøtt. Selv for dem som uttrykker sterkest religiøs tilhørighet er altså ikke det å være muslim noe de går og tenker på til enhver tid, det kommer til uttrykk i religiøse kontekster eller i situasjoner der religion er et tema. Denne situasjonelle dimensjonen i forhold til religiøs identitet gjør seg gjeldende også blant informantene i de andre mønstrene, og jeg vil derfor komme tilbake til dette senere i kapittelet.

Hvordan informantene preges av å bo i Norge, er et sentralt element i forhold til deres religiøse identiteter. Et karakteristisk trekk for tre⁴⁸ av dem jeg har definert som *personlige muslimer*, er opplevelsen av at det å vokse opp og bo i et ikke-muslimsk samfunn har styrket deres personlige tro. Følgende sitat viser hvordan Riyad reflekterer rundt dette:

Og... de [foreldrene] var egentlig veldig bekymret når vi kom til Norge, fordi de tenkte at det kom til å være vanskelig for oss å bli religiøse. Men omvendt, jeg følte liksom at jeg ble så mye sterkere her i Norge enn jeg var i Marokko. Ofte når jeg reiser ned bare om sommeren, så føler jeg liksom at de marokkanerne jeg kjenner er mindre religiøse enn meg, selv om de praktiserer mye mer. De praktiserer mye, men samtidig er de mindre religiøse.

Riyad

⁴⁸ Den fjerde av informantene jeg har plassert i denne kategorien kom til Norge da han var 19 år gammel, så hans forhold til religion er ikke preget av å ha vokst opp i Norge.

Et av poengene til Riyad i denne sammenhengen er at de han kjenner i Marokko *bare gjør sånn som alle andre gjør*, uten å reflektere så mye over *hvorfor* de ulike praksisene er slik som de er. I forrige kapittel diskuterte jeg hvordan informantene orienterer seg innenfor transnasjonale referanserammer, og Riyads sitat er et eksempel på hvordan transnasjonal kontakt også kan påvirke religiøs identitet. Den religiøse hverdagen i Marokko inngår som et element i hvordan han selv forholder seg til islam, i den forstand at han er klar over hvordan hans oppvekst i Norge har gjort at han har utviklet et mer bevisst forhold til religion enn sine jevngamle kamerater i Marokko. Som del av en religiøs minoritet i Norge, og kanskje enda mer som del av en muslimsk minoritet, opplever han å måtte kunne forsvare og å svare på spørsmål om sin egen religion. Han har derfor blitt nødt til å sette seg inn i bakgrunnen og opphavet til de muslimske praksisene, og finne ut av hva Koranen egentlig sier. Jeg har tidligere i kapitlet beskrevet det å ha teoretisk kunnskap som en faktor i informantenes forhold til islam, og for Riyad har altså dette gjort utslag i form av at det har styrket hans personlige tro. Nasrin uttrykker på samme måte at oppveksten i Norge har påvirket hennes forhold til islam:

Det at jeg er så bevisst på min religion, er nesten takket være samfunnet jeg lever i... For, opp gjennom årene har du blitt nødt til å svare på så mange teite spørsmål. [...] Ja, så du blir nødt å sette deg inn i religion, og liksom; står jeg for dette her, eller står jeg ikke for dette her? Så, jeg har et... hvis jeg skal si mitt forhold til religion, så anser jeg meg selv som en praktiserende muslim.

Nasrin

Riyad påpeker at den styrken han har utviklet i forhold til religion gjennom sin oppvekst i Norge først og fremst gjelder hans indre tro, og ikke nødvendigvis har påvirket i hvilken grad han praktiserer:

Så jeg blir mye mer sterkere og mer religiøs, i hvert fall innvendig og på tro. Og jeg prioriterer egentlig troen... altså, det er mye, mye viktigere enn det å praktisere.

Riyad

Denne vektleggingen av indre tro og ens eget forhold til religion fremfor det å praktisere kan blant annet sees i sammenheng med individualiseringsdiskursen som er karakteristisk for senmoderniteten i den vestlige verden. Østberg påpeker at unge muslimer i Norge ikke er noe unntak fra denne trenden, men at de derimot i likhet med andre unge *"står i skjæringspunktet mellom foreldregenerasjonens tradisjoner og individuelle valgmuligheter"* (Østberg 2003: 167 - 168). I utformingen av sitt eget individuelle forhold til religion, som til dels er løsrevet fra det

tradisjonelle, betrakter disse informantene personlig tro og det å være et godt medmenneske som viktigere enn det å være praktiserende. Riyad forteller at han kjenner folk som utfører alle religiøse praksiser korrekt, men at de samtidig gjør andre ting som strider helt med islam. Dette er atferd han har lite til overs for, og han gjør det tydelig at han derfor anser personlig tro som viktigere enn praksis. Han uttrykker altså at det å be eller faste ikke i seg selv er ensbetydende med at man er en god muslim, men man må derimot mene det man gjør og man må vite hvorfor man gjør det.

De to jentene jeg har plassert innenfor dette mønsteret, Nasrin og Jalilah, er de eneste i informantgruppen som uttrykker sin religiøse identitet gjennom synlige symboler. Nasrin bruker et smykke hvor det står Allah, men riktignok med kalligrafiske tegn så det er få som klarer å se hva som egentlig står der. Hun forteller i en lattermild tone at folk ofte ser på smykket og spør henne hvilket stjernetegn hun er født i, og at hun pleier å svare på spørsmålet om stjernetegn uten å forklare at smykket egentlig har med islam å gjøre. Dette kan tolkes som at Nasrin bærer smykket for å uttrykke religiøs tilhørighet mer for sin egen del, enn for å vise omverden at hun er muslim. På samme måte som at Riyad er mest opptatt av å tro for sin egen del, bruker altså Nasrin smykket som et symbol for hennes personlige tro.

Jalilah er den eneste av informantene som bruker det mest tydelige og synlige symbolet på å være muslim, nemlig hijab. Hun var tretten – fjorten år da hun begynte å bruke sjalet, og hun husker det som noe veldig naturlig og et valg hun tok på egen hånd. Hun begrunner dette valget med et ønske om å uttrykke sin religiøse identitet:

Jeg hadde alltid, jeg har alltid hatt lyst til det. Fordi for meg så var det en viktig ting å vise at jeg er muslim, sant.[...] Jeg synes det er viktig for meg å vise identiteten min og hva religionen min er og hva den betyr for meg.

Jalilah

Jalilah har aldri vært redd for å skille seg ut, men har derimot opplevd det som en positiv ting å være litt annerledes. Gjennom sine uttalelser ønsker Jalilah å formidle at det å begynne med sjal var et lystbetont valg, og at det var noe hun hadde ønsket lenge. Hun forteller også lattermildt at i begynnelsen fikk hun mange spørsmål om det var foreldrene som tvang henne til det. Latteren kan i dette tilfellet tolkes som en understreking av at tvang fra foreldrenes side er fjernt fra

hennes virkelighet, og ikke noe hun kan relatere seg til i det hele tatt. Som Jacobsen (2002) påpeker, bryter ideen om valgfrihet med den stereotype norske oppfatningen av at muslimske jenter tvinges til å bruke hijab. Valgfrihet i forholdet til islam er igjen noe som kan relateres til individualiseringsdiskursen i senmoderniteten. Som beskrevet i teorikapitlet er, i følge Schmidt (2004: 34-35), dette et sentralt element i det å uttrykke sin religiøse tilhørighet. Unge muslimer som er bosatt i vestlige land har utvilsomt blitt preget av dette i sitt forhold til religion. Det å kunne ta egne individuelle valg basert på kjennskap til flere muligheter, ansees som en grunnleggende og viktig verdi innenfor en slik individualiseringsdiskurs. Det er derfor viktig for dem å kommunisere for omverden at det er de selv som har valgt sine islamske identiteter og hvordan de forholder seg til islam generelt. Som jeg har beskrevet tidligere i dette kapitlet er det å ha kunnskap om islam en viktig del av informantenes religiøse identiteter, uavhengig av hvilke kategori de tilhører. De har søkt kunnskap på egen hånd, og bruker dette som et bilde på motivasjonen de har til å vite og til å velge.

Selv om retorikken om valgfrihet er sentral, kan man likevel ikke helt avskrive familiens rolle og påvirkning på informantenes forhold til religion. Valg foretas ikke isolert fra sosiale og kulturelle verdier og normer, men er derimot en del av sosiale prosesser som påvirker den enkeltes muligheter og begrensninger (Jacobsen 2002). De fleste oppgir familie og foreldre som en viktig kilde til kunnskap om islam, i tillegg til at de altså søker det på egenhånd. Noen forklarer hvordan foreldrene har gitt dem den såkalte tause og kroppslige kunnskapen knyttet til religiøs praksis, mens den teoretiske kunnskapen har de skaffet seg mest på egenhånd. Andre forteller at foreldre og søsken ofte fungerer som diskusjonspartner i forbindelse med temaer knyttet til islam og islamsk praksis. Som Østberg (2003: 168) understreker, kan derfor ikke konstruksjonen av religiøse identiteter blant informantene sees på som helt frittstående og løsrevet fra familiære og kulturelle relasjoner.

6.3.2 Muslim, men ikke spesielt religiøs

Det andre mønstret jeg har identifisert i forhold til islams rolle i identitetsarbeid har jeg valgt å kalle *muslim, men ikke spesielt religiøs*. Informantene jeg knytter til denne kategorien: Rahim, Farrah, Shada og Hakim uttrykker tilhørighet til den islamske tro, men er samtidig opptatt av å påpeke at de ikke er veldig religiøse eller veldig praktiserende. De kaller seg muslimer, men

islam er ikke en viktig del av hverdagen deres. Det betyr likevel ikke at de aldri ber eller faster, men de er altså mindre konsekvente i forhold til utøvelsen av religiøs praksis.

Rahim kommer fra en familie der foreldrene er skilt, og hans mor har konvertert til kristendommen. Han vokste opp med sin muslimske far et lite sted i Hordaland, men flyttet til sin mor i Bergen da han var fjorten. Han betegner hele familien som lite religiøs, og uttaler at:

Jeg ser ikke på meg selv som noen sånn muslim-muslim, sant. Jeg bare ser på meg selv som født muslim.
Rahim

Hans forhold til islam er altså preget mer av tilhørighet gjennom familie og tradisjon, enn av personlig engasjement. Som jeg har beskrevet tidligere, er Rahim likevel opptatt av å være en representant for kategorien muslim – han ønsker å vise at det går an å være både muslim og samtidig leve slik som han selv gjør. Religionens rolle i hans identitetsarbeid er derfor knyttet mer til representasjon og hvordan man bærer merkelappen *muslim*, enn til religiøs tro og praksis i seg selv. I sitatet over bruker Rahim betegnelsen *muslim-muslim* på noe som han distanserer seg fra. Dette uttrykket kan forstås som det å være strengt praktiserende, noe han selv altså ikke er. Shada bruker lignende uttrykk i tilknytning til ulike former for hvordan man kan være muslim:

Jeg var jo veldig muslim når jeg var yngre. Men etter hvert så ble det bare mindre og mindre... [...] Samtidig så vil jeg ikke ha en som er sånn credo-muslim, det blir for mye for meg. Så ja... jeg vil ha en muslim som er norsk, hvis du skjønner? (ler)
Shada

Hun bruker altså uttrykket *veldig muslim* om noe hun var før, da hun trodde mer og var mer praktiserende enn hun er nå. *Credo-muslim* bruker hun som en slags motsetning til *en muslim som er norsk* – der sistnevnte er den typen muslim hun ser for seg at hun kan bli sammen med, mens førstnevnte er en hun ikke føler noe særlig fellesskap med.

Konstruksjonen og bruken av slike uttrykk kan tolkes som en måte å utvide kategorien ”*muslim*” på. De anser seg selv som muslimer, til tross for at de for eksempel ikke ber fem ganger om dagen. Det kan derfor forstås som et ønske om at *det å være muslim* skal være et begrep som også inkluderer dem selv og deres måte å forholde seg til islam på. Nye uttrykksformer oppstår dermed for å betegne muslimer som praktiserer strengere enn dem selv, og for å gjøre muslim

som gruppe mer heterogen. Gjennom betegnelser som *muslim-muslim* eller *veldig muslim* konstruerer de altså begreper for noe de ønsker å skape en slags distanse fra. Både bevisst og ubevisst ønsker informantene å få frem at man skal være forsiktig med å bruke muslim som en samlebetegnelse – nettopp fordi det er så mange ulike måter å være muslim på. Samtidig som de utvider begrepsmassen knyttet til muslim, foretar de også på den måten en posisjonering av seg selv. De tar avstand fra en islamsk praksis som er strengere enn deres egen, og som er forbundet med en stereotypi om muslimer som tradisjonelle og gammeldagse. På denne måten er de på et vis med på å opprettholde et negativt bilde av muslimer som strenge og konservative. Dette kan forstås som det Andersson (2005a: 49) omtaler som et ”catch 22” dilemma. For individer eller grupper av individer kan det være en hensiktsmessig reaksjon å distansere seg fra en negativt ladet identitet som er tilskrevet fra majoriteten. I et mer strukturelt og helhetlig perspektiv kan en slik positiv differensiering fra en kollektiv identitet likevel være med på å vedlikeholde de negative stereotypiene. Jeg ønsker å understreke at dette ikke er noe som blir gjort med hensikt fra individenes side, men at det er en reaksjon som tvinges frem av makrostrukturer. Nettopp fordi islam og muslimer har fått en negativ posisjon i offentligheten, oppstår det et behov for å ta avstand fra konnotasjonene som henger ved det å være muslim.

Som jeg har omtalt i forbindelse med de moralske og etiske aspektene ved det å være muslim, er det flere som trekker paralleller mellom islam og kristendommen. På samme måte som jeg har fortalt at Riyad finner likheter mellom sitt forhold til religion og venner som er personlig kristne, finner Hakim det samme mellom seg selv og den kristne gjennomsnittsnordmannen:

Altså, jeg ser på det [muslim] som at det er en del av min identitet. De aller fleste nordmenn er kristne, selv om de aller fleste ikke er praktiserende. Egentlig så er det ikke så veldig stor forskjell mellom oss, da. [...] For eksempel jeg drikker ikke alkohol, men veldig mange nordmenn drikker heller ikke alkohol, sant. Og jeg ber, men jeg ber ikke hele tiden. Nordmenn ber også, men de ber heller ikke hele tiden.

Hakim

Slike sammenligninger med ulike måter å være kristen på, gjenspeiler altså de ulike måtene å være muslim på. Som jeg har vært inne på tidligere, kan det å trekke slike paralleller mellom dem selv som muslimer og andre troende ha en inkluderende funksjon. Dette kan forklares ved hjelp av Jenkins (2006) identitetsteori, der likheter og forskjeller betraktes som grunnprinsipper i sosial interaksjon. Gjennom å fokusere på hva de har felles og likhetstrekk ved det å være

troende skaper de et grunnlag som tar utgangspunkt i *likheter* fremfor *forskjeller*. Sosial samhandling som er konstruert rundt likhet fører trolig til at det genereres færre kategorier knyttet til annerledeshet.

Farrah, som er gift med en nordmann, forteller at ektemannen konverterte til islam hovedsakelig med tanke på hennes foreldre og at det ikke var så viktig for henne personlig:

Og siden han viste at det betydde veldig mye for mamma og pappa... For meg, så er det ikke så viktig. For jeg er ikke så veldig religiøs, ikke sant, eller jeg er nesten ikke religiøs. Så for meg var det liksom... jeg følte at jeg hadde lyst at han skulle gjøre det, men mer på grunn av mamma og de, enn for min egen del.

Farrah

I dette sitatet kommer det frem at Farrah ikke anser seg selv som veldig religiøs. Familien tilhører en bestemt menighet i hjembyen, og religion var veldig tilstedeværende i barndommen hennes. Da Farrah flyttet til Bergen for snart åtte år siden, ble det opplevd som et slags opprør og det tok flere måneder før hun kunne snakke med foreldrene og de fikk et greit forhold igjen. Hun forteller også at hun opplevde en viss grad av press i forhold til religion da hun var yngre, og at hun av den grunn har utviklet en slags avsmak. Farrah har derfor konstruert et liv i Bergen, hvor islam er mye mindre til stede enn tidligere. Det situasjonelle betinger altså i stor grad hennes forhold til islam, både med tanke på hvor hun befinner seg geografisk – i Bergen eller i hjembyen, men også hvilken livssituasjon hun befinner seg i:

Men det kan hende at det blir sterkere, og det tror jeg nok at det blir også, når jeg får barn. Det tror jeg. Og så tror jeg også at jeg har fått litt sånn, fordi mamma og de er jo veldig religiøse og tilhører en menighet som er veldig praktiserende, som jeg føler at kan prakke på en ting selv om en ikke har lyst til det. Så derfor har jeg liksom fått litt sånn avsmak også, ikke sant. Og det har jeg ikke lyst at mine barn skal oppleve på den måten. Jeg vil at de heller kan ha et friere forhold til det ikke sant, at de kan gå dit for å få informasjon og for å få oppfølging og sånne ting. Men ikke at de må gå der.

Farrah

Farrah er altså åpen for at islam kan få en viktigere rolle i livet hennes når hun kommer i en fase av livet at hun skal få barn, men understreker at det heller ikke er noe hun har bestemt seg for. Uansett så er hun oppmerksom på at hun ønsker å formidle islam som et lystbetont og valgfritt alternativ til sine egne barn.

6.3.3 Definert seg bort fra islam

En av informantene mine, Abida, har tatt et bevisst valg om å forlate den islamske tro og praksis. Hun betegner seg likevel som religiøs og spirituell, hun tror på en skaper og på som er allmektig, men ikke som nødvendigvis er i tråd med den islamske tro. Følgende sitat illustrerer hvordan hun forklarer sitt standpunkt i forhold til islam:

A: [...] men jeg ville ikke definert meg selv som muslim, skjønner du. Fordi jeg er ikke praktiserende i det hele tatt, det har jeg sluttet med de to siste årene. Jeg var praktiserende. Jeg praktiserte ganske mye, og veiledet ofte meg selv i forhold til retningslinjer i religionen. Men det har jeg forlatt.

B: Er det et bevisst valg du har tatt?

A: Det er bevisst. Jeg har tenkt på det, jeg har lest Koranen, jeg har gått over det... jeg kan utrolig mye om religioner, jeg gikk inn og sammenlignet så mange religioner, og jeg fant ut at religion er ok hvis du liker å ha det, - å ha noe å tro på. Men jeg er ikke overbevist om det. [...] Det er derfor "ung muslim" i oppgaven din blir veldig feil i forhold til meg, jeg ville ikke sagt at jeg er... jeg ville sagt at jeg har muslimsk bakgrunn, det har jeg. At jeg har fått det med gjennom foreldrene mine, at jeg er født muslim.

Abida

Abida har altså, etter å ha lest Koranen selv og gjort sine vurderinger, bestemt seg for å slutte med sin islamske praksis. Søket etter kunnskap om islam henger sammen med et behov for å finne ut hvor hun selv står. Dette ønsket hun å basere på egne tolkninger og kjennskap til Koranen. Abida inså at mesteparten av hennes kunnskap fra barndommen hovedsakelig kommer fra hennes mor som var analfabet før hun kom til Norge, og som igjen har kunnskap fra sin analfabete far. Som akademiker besluttet hun derfor at hun var vel skikket til å lese og tolke Koranen selv. Det at Abida ikke kaller seg selv for muslim, men *med muslimsk bakgrunn*, virker derfor som å være et svært gjennomtenkt valg. Hun er likevel opptatt av at islam har vært en del av og preget oppveksten hennes, og er noe hun til en viss grad fortsatt har innebygd. Det er heller ikke slik at hun gjør et stort nummer av sin beslutning overfor foreldrene, men hun holder det heller ikke skjult.

Abidas tanker og holdninger til islam bærer preg av at hun har et analytisk perspektiv. Dette gjelder også flere av informantene, men kommer altså særlig til uttrykk hos Abida. Det kommer frem at også hun har en individorientert tilnærming til religion og at hun er imot religiøs institusjonsskaping, fordi bildet lett forvrenges av grupper som misbruker religionens navn:

Gud og individet, det er et personlig forhold. Alt bør bli sekularisert så langt det er mulig, spør du meg.

Abida

6.3.4 Oppsummering og sammenligning mellom de tre mønstrene

Informantene som jeg har valgt å betegne som *personlige muslimer* er de som uttrykker sterkest forhold til islam. Det mest karakteristiske trekket ved denne måten å forholde seg til islam på, er at de er opptatt av de individuelle sidene ved troen. De fleste utfører flere av de tradisjonelle muslimske praksisene, men uten å følge dem veldig strengt. Grunnen til dette er blant annet at de har en formening om at tro er minst like viktig eller viktigere enn praksis for å være en god muslim. Islam inngår som et element i hverdagslivet til disse informantene, men uten at det ser ut til å utgjøre en stor betydning for verken hvordan eller hvilke sosiale sammenhenger de tar del i. De er med på fest uten å drikke alkohol, de unngår svinekjøtt, og de svarer eller diskuterer dersom de får spørsmål om sin religiøse tilhørighet. Dette mønsteret kan sammenlignes med den tendensen for religiøs identifisering som Jacobsen (2002) kaller *den nypraktiserende*.

Å være *muslim, men ikke spesielt religiøs* er det jeg har valgt å kalle de informantene som bekjenner seg til islam, men som ikke praktiserer i særlig stor grad. De tar ikke avstand fra islam, men det er heller ikke noe som opptar dem i stor grad i dagliglivet. Denne formen for religiøs identifisering kan sammenlignes med det som Jacobsen (2002) betegner som *den privatiserte*. Her åpnes det i større grad for hvordan de selv forstår religionen, mens religiøs praksis kommer i bakgrunnen. Et fenomen jeg har identifisert blant informantene i denne gruppen er konstruksjonen av nye ord og uttrykk for å betegne muslimer som har en strengere utøvelse av islam enn dem selv. Dette fenomenet kan sees som en parallell til den norske praksisen om å skille mellom *kristne* og *personlig kristne*.

Det å ha *definert seg bort fra islam* er noe som bare en av informantene har gjort. Dette var et bevisst valg om å velge bort en identitet som muslim. Et viktig trekk i denne informantens forhold til islam er at det er en del av hennes personlighet og bakgrunn, men i dag har hun et mer analytisk syn på religion generelt og islam spesielt.

Som jeg har understreket tidligere, er det aspekter ved informantenes forhold til religion som går på tvers av de mønstrene jeg beskriver. Det er derfor viktig å ikke anse dem som fastlåste eller fullstendig dekkende for å beskrive de ulike religiøse identitetene. Det er spesielt to ting som kan identifiseres i alle tre gruppene: En individualisert tilnærming til religion, og at de religiøse

identitetene er situasjonsbetinget. Den individualiserte tilnærmingen til religion kommer til uttrykk blant annet gjennom at informantene er mer opptatt av personlig tro, enn av religiøs praksis. At ulike situasjoner er med på å trigge de religiøse aspektene ved deres identiteter, er et fellestrekk som kommer til uttrykk ved at det varierer fra ulike kontekster hvor mye de vektlegger *det muslimske* ved seg selv. Informanter i begge de første gruppene forteller for eksempel at de føler seg mer muslimske under Ramadan, eller når de er hjemme hos foreldrene. Dette kan forstås i lys av blant annet Jenkins teori, hvor sosiale situasjoner og samhandling er en sentral del av identitetskonstruksjonen.

6.4 Forestillinger om muslimske miljøer i Oslo

Et element som har vært interessant å belyse i prosjektet, er hva geografisk tilhørighet i Norge betyr for deres forhold til og forestillinger om muslimske miljøer. Alle mine ni informanter var bosatt i Bergen på intervjuetidspunktet. De syv som har bodd mesteparten av livet i Norge har vokst opp i Bergen, eller andre mindre og mellomstore steder og byer på Vest- og Sørlandet. Én kom som flyktning til Bergen da han var 19 år gammel, og den siste har bodd i Oslo fra han kom til Norge som 17 åring, til han flyttet til Bergen i forbindelse med studiene for to år siden. Han er dermed den eneste som faktisk har opplevd å bo i Oslo. Fordi de fleste av informantene ikke har noen egen erfaring fra Oslo, har det vært interessant å se på hva *sted* og *lokalitet* betyr i tilknytning til en identitet som muslim i Norge, samt å sammenligne hvilke forestillinger de har om å være muslim i Bergen eller sine hjemsteder, og i Oslo. Dette har vært spesielt interessant fordi det meste av tidligere forskningslitteratur om unge muslimer i Norge er basert på studier fra Oslo (i hvert fall så vidt meg bekjent).

På spørsmål om hva de tenker om det å være muslim i Bergen i forhold til å være muslim i Oslo, kommer det frem flere ulike synspunkter på hvordan det muslimske miljøet i Oslo arter seg. Det som er gjennomgående er at de ser ut til å være glade for at de selv har vokst opp i Bergen eller andre mindre byer, og ikke i Oslo. Grunnene de oppgir er blant annet basert på forestillinger om at det muslimske miljøet i Oslo er for stort, at det er preget av konflikter og grupperinger, samt at muslimene i Oslo er lite integrert i det norske samfunnet. Flere tror derfor at de har hatt det enklere i Bergen og på de stedene de har vokst opp, i den forstand at de har hatt større frihet til å

være seg selv. Shada, som flyttet til Bergen for ett år siden i forbindelse med studiene, uttrykker bildet av Oslo på denne måten:

Altså, det er jo flere muslimer der, og det er jo mer miljø for å være muslim. Det er kanskje strengere å være muslim, altså det er strengere og det er vanskeligere å... være sånn som jeg er.

Shada

Shada tror altså at hun hadde hatt mindre mulighet til å være muslim på den måten som hun selv er muslim på, dersom hun hadde bodd i Oslo. Nasrin gir uttrykk for at hun er svært positiv til det kulturelle og religiøse mangfoldet som finnes i Oslo, men at hun likevel *føler seg mer lik* i Bergen. Rahim har også sterke ideer om hvilke normer og atferd som forventes av deg som muslim i Oslo:

Det er skam å ikke stå opp for det man er. Mens her synes jeg det er mye mer, det er vel kanskje sånn her også, men jeg personlig har valgt å ikke sette med selv i den posisjonen der jeg føler at jeg må trenge å stå opp for noe. Jeg har selv valgt det. [...] For jeg har ikke lyst å bli assosiert med... jeg har ikke lyst å bli assosiert med noe jeg egentlig ikke er.

Rahim

Her kommer det frem at Rahim mener det muslimske miljøet i Oslo er preget av en form for press, og en forventning om at man som muslim må stå for bestemte verdier og ha bestemte væremåter, for å unngå å gjøre skam på hele gruppen. Han tror likevel det er slike tendenser i enkelte grupper i Bergen også, men han selv har valgt å ta avstand fra det.

Det er nok flere og sammensatte grunner til at informantene har de forestillingene de har om det å være muslim i Oslo, og til det at de føler seg friere til å være muslimer på sine måter i Bergen. Det kan blant annet sees i sammenheng med at få av informantene har hele storfamilien boende i Norge, selv om noen har tanter og onkler her. Jeg har inntrykk av at familiene heller ikke omgås med andre muslimske familier i veldig stor grad, selv om dette selvfølgelig varierer. Dessuten er det noen av informantene som har flyttet fra familien og bor på hybel i Bergen. Sammen med det faktum at de ikke tilhører noe organisert muslimsk nettverk, er dette faktorer som trolig bidrar til at de ikke føler seg som en del av et større muslimsk miljø. Fordi de mangler egne erfaringer fra slike miljøer, danner de seg bestemte forestillinger om hvordan det er i Oslo. Det er ikke urimelig å anta at disse forestillingene også henger sammen med bildet som blir presentert i media.

Hakim, som er den eneste av informantene som faktisk har bodd i Oslo, har også sine forestillinger både om det å være muslim i hovedstaden og i utkantene. Han mener det er mye press fra gruppen av muslimer i Oslo, og forteller blant annet om muslimer han kjenner som drikker alkohol i smug for å unngå det han sammenligner med bygdesladder. Selv om han ikke frykter at de skal baksnakke han personlig, er dette oppførsel som han ikke ønsker å ta del i:

Men jeg kan ikke blande meg med alle muslimer, det blir for mye. Og det er som en... som en liten bygd, liksom. De har sånn bygdementalitet. Altså, hvis den ene har en kjæreste, eller ditten og datten, og de begynner å snakke om at "han er en dårlig gutt og så videre", skjønner du? Og det har jeg sett, og det har jeg opplevd, så... Det er ikke det at de er bedre enn meg da, men da holder du deg unna dem. Og du setter grenser, skjønner du?

Hakim

I denne sammenhengen påpeker han også at det er forskjell på for eksempel marokkanere i Marokko og marokkanere i Norge – at marokkanere i større grad utvikler en slik mentalitet når de befinner seg i et ikke-muslimsk land. Samtidig som Hakim altså tar avstand fra noe av gruppementaliteten som har utviklet seg i enkelte miljøer i Oslo, har han også forestillinger om muslimer som kommer fra mindre byer i Norge:

Men det er forskjeller mellom muslimer i Bergen og Oslo, det er det. Og Stavanger og Kristiansand. Jeg har snakket med noen av de som kommer derfra, og de er for norske, altså. [...] De er muslimer, men de er... de er veldig norske da.

Hakim

Det er usikkert hva Hakim egentlig legger i det å være *for norsk*, men det er tydelig at han snakker om det som noe han tar avstand fra og verken kan eller ønsker å identifisere seg med.

6.4.1 Betydning av etnisitet i forhold til islam

I forbindelse med ulikhetene mellom Oslo og Bergen er det også flere som kommer inn på etniske grupperinger innenfor det muslimske miljøet. Det snakkes først og fremst om inntrykk av hvordan miljøet i Oslo er oppdelt. I forhold til denne situasjonen uttrykker Riyad en viss grad av frustrasjon og synes det er leit at religion har sluttet å handle om fellesskap. Han mener grupperingene er et bevis på at altfor mange lar kultur og tradisjon dominere deres tolkning av islam. Dette kommer til syne i følgende sitat:

Det som har skjedd i Oslo, det har blitt for mye, rett og slett. Jeg vet ikke hvordan jeg skal si det, men det har blitt for mye blanding og det har blitt så mange problemer og friksjoner. For eksempel har de flere

moskeer i Oslo, men det som jeg synes er tragisk er at de har somalisk moské, tyrkisk moské, pakistansk moské... Herregud, det er bevis på at det er tradisjon som styrer! [...] De har blitt mer opptatt av at de skal få det likt som det er i hjemlandet. [...] Og hvis en for eksempel går i en annen moské, så er man på en måte ikke velkommen. Det er... hvor er religionen, liksom? Hvor er fellesskapet og religionen?

Riyad

Riyad etterlyser at islam og moskeen som religiøst møtested skal ha en mer samlende funksjon for muslimer. Han gir uttrykk for at når man kommer sammen i religiøse sammenhenger bør det handle om den opprinnelige islam, og ikke om kulturelle tolkninger. Selv om han er opprørt over at tradisjon styrer mye i religion, kommer det i en annen sammenheng frem at han foretrekker å feire islamske høytider med de enkle marokkanske tradisjonene. Da han var yngre pleide familien å komme sammen med familier fra andre kulturer som har andre måter å feire på, noe han er glad for at de ikke gjør nå lenger.

Under intervjuene er det flere av informantene som uttrykker ulike forestillinger om andre etniske grupper, og deres forhold til islam. Hakim mener for eksempel at iranere og pakistanere er to ytterpunkter, hvor han ikke kan identifisere seg med noen av dem:

For eksempel iranere, de er veldig friggjorte, som nordmenn. Men jeg kan ikke identifisere meg med dem heller. Men hvis du snakker med en iraner så er han på den ene siden, og hvis du snakker med en pakistaner så er han på den andre siden. Det er to ekstreme... men begge to er muslimer.

Hakim

Noe av grunnen til at informantene kommer inn på disse ulikhetene er blant annet knyttet til hvem som blir fremstilt i media, og hvem de føler at de kan identifisere seg med eller ikke. Det er flere som er opprørt over at tradisjoner som er helt ukjente for dem blir fremstilt som om det er en del av islam. De mener denne fremstillingen er en følge av hvilke etniske grupper som er størst blant muslimene i Norge, og at det er disse som på et vis har fått monopol på å uttale seg i offentligheten. Foruten etnisitet og kultur, henger frustrasjonen over det de opplever som et misvisende bilde av islam i media også sammen med faktorer som klasse og utdanning på de som uttaler seg i media. Mine informanter kjenner seg generelt svært dårlig igjen i uttalelser fra det de omtaler som ”lavt utdannede imamer fra landsbygda”.

7 KONKLUSJON

I denne oppgaven har jeg analysert identitetsarbeidet blant unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn i Bergen. Jeg har sett på hvordan det å være en del av en religiøs og etnisk minoritet i det norske samfunnet inngår i arbeidet med å konstruere identitet. Jeg har analysert identitetsarbeidet i et transnasjonalt perspektiv, ved å se på hvordan informantene relaterer seg til transnasjonale sosiale felt, og hvordan dette er en dimensjon i konstruksjonen av identitet.

7.1 Oppsummering av oppgaven og sentrale funn

Blant de sentrale funnene for prosjektet er informantenes bevisste og reflekterte forhold til sin religiøse og etniske minoritetsbakgrunn. Selv om de føler seg integrerte i *det norske*, erfarer de samtidig å bli møtt som *annerledes* av omgivelsene. Denne ytre tilskrivningen fra omverden er en viktig del av deres forhandling av identitet, og er til en viss grad med på å legge føringer for hvordan identitet får komme til uttrykk. Flere av informantene forteller at de føler seg veldig norske, men den identiteten de uttaler direkte er likevel ofte knyttet til deres etniske opprinnelse. Samtidig kommer andre identiteter, som for eksempel bergenser eller *såpass mye norsk*, til uttrykk mer indirekte når vi snakker om hverdagslige ting. Dette viser det tidligere forskning og teori hevder, nemlig at identitet er sammensatt og situasjonsbetinget.

Et annet viktig funn er at informantene har mange måter å være muslimer på. Informantene forholder seg ulikt til det å være muslim, noe som understreker hvor problematisk det er å omtale muslimer som en homogen gruppe. Jeg har skilt mellom tre mønstre for religiøs identifisering, selv om det finnes karakteristikk som går på tvers av disse mønstrene. Den første gruppen har jeg kalt *personlige muslimer*, og kjennetegnes av sterk religiøs bevissthet og overbevisning. Ikke alle praktiserer veldig strengt, men de er opptatt av troen. Den andre gruppen har jeg kalt *muslim, men ikke spesielt religiøs*. Typisk her er at de omtaler seg som muslimer og at de tror på islam, men samtidig er de opptatt av å distansere seg fra veldig religiøse og strengt praktiserende muslimer. Den tredje gruppen har jeg betegnet som *definert seg bort fra islam*, og gjelder en informant som har tatt et overveid og bevisst standpunkt om å forlate den islamske tro. Hun omtaler likevel sin muslimske bakgrunn som en viktig del av hvem hun er.

To elementer som er sentrale i alle de tre mønstrene for religiøs identifisering, er en individualisert tilnærming til religion, og det at religiøse identiteter i stor grad er betinget av situasjon og kontekst. Informanter i alle de tre gruppene gir uttrykk for at de er mer opptatt av troen i seg selv og den personlige betydningen av islam, enn det å utføre korrekt muslimsk praksis. Det er viktig for dem å ha kunnskap om islam og kunne svare på spørsmål om hvorfor ting er som de er. Dette betyr mer for dem enn for eksempel å praktisere alle de fem daglige bønnene. Samtidig ser det ut til at det er bestemte sosiale situasjoner eller kontekster som gjør de religiøse identitetene mer fremtredende. I hverdagen tenker de ikke spesielt mye på at de er muslimer, men det kommer blant annet frem i situasjoner der andre reagerer med skepsis eller nysgjerrighet, når de er hjemme hos foreldrene som praktiserer mer enn dem selv, eller under fastemånedens Ramadan.

Informantene inngår også i forskjellige former for transnasjonale aktiviteter. Først og fremst opprettholder de, riktignok i noe ulik grad, bånd til hjemlandene gjennom feriereiser og kontakt over telefon og internett. Utover dette tyder mine funn på at informantene også forholder seg til en transnasjonal kontekst i konstruksjonen av identitet. I beskrivelsene av islams rolle i hverdagen, inngår blant annet referanser til hvilken rolle religion spiller i hverdagen blant folk i hjemlandet. På samme måte er erfaringene av å være *utenlandsk* både i hjemland og i Norge en viktig del av hvordan de forholder seg til en identitet som norsk. I identitetsarbeidet inngår altså en sammenligning av erfaringer fra transnasjonal sosial samhandling. Samtidig fører vissheten om muligheter i en transnasjonal kontekst til at de orienterer seg innenfor et bredere omfang av referanserammer. De ser muligheter for jobb og fremtid utenfor de stedene de har en naturlig tilhørighet til, og tenker derfor studievalg som kan gi jobber der sted ikke er avgjørende. Flere uttaler for eksempel at de ønsker en jobb der de kan pendle mellom flere land, for å unngå å bli bundet til bare ett sted.

Det er også interessante funn knyttet mer til det lokale enn det transnasjonale. Med unntak av én, er det ingen av informantene som selv har bodd i Oslo. Det kommer likevel frem sterke forestillinger om hvordan det muslimske miljøet i Oslo er, og konklusjonen er at de er veldig glade for å ha vokst opp i Bergen eller i sine hjembyer. De antar at ved å bo på mindre steder har de også blitt lettere og bedre integrerte i det som oppleves som *en norsk hverdag*.

7.2 Svar på prosjektets problemstillinger

Prosjektets første hovedproblemstilling var formulert som *hvilken rolle spiller etnisitet og religion i identitetsarbeidet blant unge muslimer med etnisk minoritetsbakgrunn i Bergen?* Funnene som er beskrevet over tyder på at *annerledeshet* er noe som oppleves både i tilknytning til etnisitet og religiøs tilhørighet. Det er det dialektiske samspillet og forhandlingen mellom hvordan de selv identifiserer seg og hvordan omverden tilskriver dem identiteter, som er avgjørende i identitetsarbeidet. Dette skjer gjennom samhandling på konkrete sosiale arenaer i hverdagslivet. Funnene indikerer at både religion og etnisitet er identitetsdimensjoner som kommer til uttrykk på ulike måter i ulike situasjoner. De føler seg ikke *alltid* som muslimer eller *alltid* som marokkanere, pakistanere, somaliere, iranere, kurdere eller nordmenn – det er avhengig av hvilken sosial kontekst de befinner seg i, og hvem de omgås.

Den andre hovedproblemstillingen for prosjektet var *i hvilken grad og på hvilke måter kan det identifiseres transnasjonale dimensjoner i de unges liv og hverdag?* De mest fremtredende transnasjonale elementene i informantenes hverdag er den direkte kontakten og de konkrete aktivitetene de inngår i på transnasjonale sosiale arenaer. Dette tar form blant annet som kontakt med venner og slektninger over telefon og internett, som feriereiser til hjemlandet, og som det å holde seg oppdatert på nyheter og populærkultur. Det er også flere som bevisst velger å bruke sin flerkulturelle bakgrunn og erfaring som noe positivt i identitetsarbeidet. På denne måten uttrykker de en bevisst og reflektert tilhørighet til transnasjonale sosiale felt. Utover dette har jeg også identifisert transnasjonale referanserammer som en del av hverdagslige mentale forestillinger og hvordan de orienterer seg. Informantenes bilder av fremtiden er knyttet til muligheter de ser i transnasjonale sosiale felt, blant annet at de ønsker en utdanning som gir dem frihet til å bevege seg mellom ulike land.

7.3 Ubesvarte spørsmål og videre forskning

Gjennom arbeidet med prosjektet har det også dukket opp flere nye spørsmål og interessante problemstillinger. Noen har jeg inkludert undervegs i arbeidet, mens andre fortsatt står ubesvarte. I forhold til informantenes etniske og religiøse identiteter er det klare paralleller mellom de funn jeg har gjort i dette prosjektet, og tidligere forskning på feltet. Det kunne likevel ha vært

interessant å gjennomføre et lignende prosjekt med et bredere utvalg, eller med informanter som i større grad var knyttet til et trossamfunn, for å se om man fortsatt ville funnet de tre mønstrene jeg har beskrevet for religiøs identifisering. Det kunne også ha vært aktuelt å bruke informanter med andre karakteristikk, blant annet informanter som ikke har like tydelig potensial for oppadgående sosial mobilitet. Mye av forskning på unge muslimer og unge med minoritetsbakgrunn i Norge, har foregått på de som tar høyere utdanning og er i ferd med å bli mer synlige i offentligheten. Et fokus på unge muslimer som *ikke* tar høyere utdanning kunne derfor også ha vært interessant.

En annen problemstilling som kunne vært forsket videre på, er en komparasjon av muslimske miljøer i Bergen og i Oslo. Blant annet fant ikke jeg noen organiserte miljøer i Bergen som tilsvarer de muslimske studentorganisasjonene i Oslo – hva er grunnen til dette? Henger det bare sammen med at Bergen er en mindre by, eller er det andre faktorer som spiller inn på hvordan religiøse ungdomsmiljøer oppstår? Uavhengig av hvorfor eller hvordan ungdoms- og studentmiljøer oppstår kunne det også ha vært interessant å sammenligne andre typer muslimske miljøer i de to byene. En komparasjon av et miljø knyttet til en bestemt moské eller muslimsk institusjon i Bergen, og et miljø knyttet til et tilsvarende trossamfunn i Oslo, kunne ha gitt en interessant innfallsvinkel for å si noe om hva sted betyr for utviklingen av en norsk-muslimsk identitet. Ville man ha funnet de samme tendensene og utviklingstrekkene i de to byene? Hva er likt eller ulikt mellom medlemmenes religiøse identiteter? Opplevs de samme utfordringene i Bergen som i Oslo? I tillegg kunne det ha vært relevant å trekke inn etnisitet som en faktor i denne sammenligningen. Er miljøene delte etter etniske grupper – gjelder dette i så fall i begge byene? I kapittel to har jeg vist til at Natvig (2000) omtaler det faktum at det tok lang tid før det muslimske miljøet ble oppdelt, som et karakteristisk trekk for utviklingen av islam i Bergen. Er dette et trekk som fortsatt preger organiseringen og tilhørigheten til de islamske trossamfunnene i Bergen?

Det er altså flere sider ved temaet som jeg ikke har hatt kapasitet til å gå inn på i oppgaven, og det har oppstått nye spørsmål og problemstillinger som fortsatt står ubesvarte. Jeg håper likevel at min oppgave har bidratt til å gi svar på noen av problemstillingene knyttet til identitetsarbeid blant unge muslimer med minoritetsbakgrunn i Bergen, og at jeg har vært med på å synliggjøre

noe av mangfoldet og variasjonen som er tilstede. Gjennom historiene og hverdagslivene til mine ni informanter, håper jeg å ha belyst hvordan det *kan* oppleves å være ung muslim med etnisk minoritetsbakgrunn i Bergen.

REFERANSER

- Andersson, Mette. (2000). *"All five fingers are not the same": identity work among ethnic minority youth in an urban Norwegian context*. Centre for Social Science Research, University of Bergen, Bergen.
- Andersson, Mette. (2004). *Identitetsarbeid og identitetspolitikk*. *Sosiologi i dag*, 34(3), 55-81.
- Andersson, Mette. (2005a). *Individualized and Collectivized Bases for Migrant Youth Identity Work*. I M. Andersson, Y. G. Lithman & O. Sernhede (Eds.), *Youth, Otherness and the Plural City: Modes of Belonging and Social Life*. (s. 27-51). Göteborg: Daidalos.
- Andersson, Mette. (2005b). *Urban multi-culture in Norway: identity formation among immigrant youth*. Lewiston, N.Y.: Edwin Mellen Press.
- Andersson, Mette. (2008). *Flerfarget idrett: nasjonalitet, migrasjon og minoritet*. Bergen: Fagbokforl.
- Andersson, Mette, Lithman, Yngve Georg, & Sernhede, Ove. (2005). *Youth, otherness and the plural city: modes of belonging and social life*. Göteborg: Daidalos.
- Basch, Linda, Schiller, Nina Glick, & Blanc-Szanton, Cristina. (1994). *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*. Langhorne, Penn.: Gordon and Breach.
- Bredal, Anja. (2006). *"Vi er jo en familie": arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Institutt for samfunnsforskning, Oslo.
- Ernst, Carl W. (2004). *Rethinking Islam in the contemporary world*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Faist, Thomas. (1999). *Developing Transnational Social Spaces: the Turkish-German example*. I L. Pries (Ed.), *Migration and Transnational Social Spaces* (s. 36-72): Aldershot: Ashgate.
- Gerholm, Tomas, & Lithman, Yngve Georg. (1988). *The New islamic presence in western Europe*. London: Mansell.
- Giddens, Anthony, & Birdsall, Karen. (2001). *Sociology*. Cambridge: Polity.
- Jacobsen, Christine M. (2002). *Tilhørighetens mange former: unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.

- Jenkins, Philip. (2007). *God's continent: Christianity, Islam, and Europe's religious crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Jenkins, Richard. (1997). *Rethinking ethnicity: arguments and explorations*. London: Sage.
- Jenkins, Richard. (2006). *Social identitet*. Århus: Academica.
- Khagram, Sanjeev, & Levitt, Peggy. (2008). *The Transnational studies reader: intersections and innovations*. New York and London: Routledge.
- Korsnes, Olav, Andersen, Heine, & Brante, Thomas. (1997). *Sosiologisk leksikon*. Oslo: Universitetsforl.
- Kunelius, Risto, & Eide, Elisabeth. (2007). *Reading the Mohammed cartoons controversy: an international analysis of press discourses on free speech and political spin*. Bochum: Projekt Verlag.
- Kvale, Steinar. (1996). *Interviews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks, Calif.: Sage.
- Kvale, Steinar. (1997). *Det kvalitative forskningsintervju*. Oslo: Ad notam Gyldendal.
- Levitt, Peggy, & Schiller, Nina Glick. (2008). *Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society*. I S. Khagram & P. Levitt (Eds.), *The Transnational Studies Reader. Intersections & Innovations* (s. 284-289). New York and London: Routledge.
- Lewis, Philip. (2007). *Young, british and muslim*. London and New York: Continuum.
- Lundstrøm, Catrin. (2007). *Svenska latinas : ras, klass och kön i svenskhetens geografi*. Unpublished Doctoral Thesis, Uppsala Universitet.
- Minganti, Pia Karlsson. (2007). *Muslima: islamisk väckelse och unga kvinnors förhandlingar om genus i det samtida Sverige*. Carlssons, Stockholm.
- Moldenhawer, Bolette. (2005). *Transnational migrant communities and education strategies among Pakistani youngsters in Denmark*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(1), 51 - 78.
- Natvig, Richard Johan. (2000). *Islam på bergensk. Framveksten av muslimske organisasjonar i Bergen*. I L. Mikaelsson (Ed.), *Religionsbyen Bergen*. Bergen: Eide Forlag.
- Nielsen, Jørgen S. (2004). *Muslims in Western Europe*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Portes, A., Guarnizo, L. E., & Landolt, P. (1999). *The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field*. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 217-237.

- Portes, Alejandro. (1999). *Conclusion: Towards a new world - the origins and effects of transnational activities*. *Ethnic and Racial Studies*, 22(2), 463 - 477.
- Pries, Ludger. (1999). *New Migrants in Transnational Spaces*. I L. Pries (Ed.), *Migration and Transnational Social Spaces* (s. 1-35): Aldershot: Ashgate.
- Prieur, Annick. (2004). *Balansekunstnere: betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*. Oslo: Pax.
- Ramadan, Tariq. (2004a). *At være europæisk muslim: islamiske kilder i en europæisk sammenheng*. Højberg: Hovedland.
- Ramadan, Tariq. (2004b). *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Schmidt, Garbi. (2004). *Islamic identity formation among young Muslims: the case of Denmark, Sweden and the United States*. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24(1), 31 - 45.
- Silverman, David. (2006). *Interpreting qualitative data: methods for analyzing talk, text and interaction*. Los Angeles: Sage.
- Slettebøe, Gerd Marie. (2005). *Striden om et hodeplagg: norsk avisdebatt (2003- 2004) i lys av muslimske kvinners erfaringer*. G.M. Slettebøe, Oslo.
- Smith, Michael Peter. (2001). *Transnational urbanism: locating globalization*. Oxford: Blackwell.
- Steien, Solveig. (2007). *Norway: "A Norway almost at war"*. I R. Kunelius, E. Eide, O. Hahn & R. Schroeder (Eds.), *Reading the Mohammed Cartoons Controversy: an international analysis of press discourses on free speech and political spin* (s. 41-52). Bochum: Projekt verlag.
- Vassenden, Anders. (2007). *Visuelle Metoder i Religionsforskningen*. *Din - Tidsskrift for Religion og Kultur*, 4, 3-22.
- Vikør, Knut S. (2004). *Ei verd bygd på islam: oversikt over Midtaustens historie*. Oslo: Samlaget.
- Vogt, Kari. (2005). *Islam i Norge*. I K. A. Jacobsen (Ed.), *Verdensreligioner i Norge* (Vol. 4, s. 133-173). Oslo: Universitetsforlaget.
- Vogt, Kari. (2007). *Hva er islam*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Waldinger, Roger, & Fitzgerald, David. (2004). *Transnationalism in Question*. *The American Journal of Sociology*, 109(5), 1177-1195.

- Weil, Patrick. (2004). *Lifting the veil*. French Politics, Culture and Society, 22(3).
- Wimmer, Andreas, & Schiller, Nina Glick. (2008). *Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology*. I S. Khagram & P. Levitt (Eds.), *The Transnational Studies Reader: Intersections & Innovations* (s. 104-117). New York and London: Routledge.
- Yeoh, B. S. A., Willis, K. D., & Fakhri, Smak. (2003). *Introduction: Transnationalism and its edges*. Ethnic and Racial Studies, 26(2), 207-217.
- Yeoh, Brenda S. A., Charney, Michael W., & Kiong, Tong Chee. (2003). *Approaching transnationalisms: studies on transnational societies, multicultural contacts, and imaginings of home*. Boston: Kluwer Academic.
- Øia, Tormod, & Vestel, Viggo. (2007). *Møter i det flerkulturelle*. Oslo: Norsk institutt for forskning om oppvekst, velferd og aldring.
- Østberg, Sissel. (2003). *Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforl.

VEDLEGG

Vedlegg 1: Informasjonsbrev til informanter

Jeg heter Brita Bolstad og jobber med en masteroppgave i sosiologi, ved Universitetet i Bergen. Temaet for oppgaven min er identitet og transnasjonalisme hos unge muslimer. Jeg ønsker blant annet å fokusere på hvilken rolle religion spiller i identitetsutviklingen hos unge muslimer i Bergen, og hvordan de selv forholder seg til det å være muslim i et ikke-muslimsk land. Jeg er også interessert i eventuelle transnasjonale bånd og tilhørighet som knyttes gjennom religion. I en tid der den offentlige debatten om islam og muslimer kan virke veldig kategoriserende og ofte ha et negativt fokus, ønsker jeg å svare på problemstillingene mine basert på hva unge muslimer i Bergen *selv* sier og mener.

Intervjuene vil foregå som en uformell samtale med varighet på ca en time. Temaene jeg ønsker å snakke om er hovedsakelig knyttet til informantenes hverdagsliv, - deres oppvekst, forhold til religion, religiøs praksis, familie og venner. Dersom informantene ikke har motforestillinger mot det, kommer intervjuene til å bli tatt opp på båndopptaker. Dette vil gjøre arbeidet med bearbeidingen av intervjuene lettere for meg, samtidig som det sikrer at materialet er så presist som mulig.

De som deltar i prosjektet vil anonymiseres gjennom at de gis et oppdiktet navn i oppgaven. Jeg har taushetsplikt i forhold til hva som blir sagt under intervjuene, og ingen andre enn meg kommer til å ha direkte adgang til intervjuopptakene. Selv om en sier ja til å delta, har en likevel full rett til å trekke seg når som helst undervegs. Prosjektet tilrådd av Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Ta gjerne kontakt dersom du har spørsmål om oppgaven eller andre praktiske ting!

På forhånd takk.

Mvh,

Brita Bolstad (E-post: brita.bolstad@student.uib.no, tlf: 97 18 79 70)

Vedlegg 2: Samtykkeerklæring

Jeg bekrefter herved at jeg deltar frivillig som informant i masteroppgaveprosjektet "Identitet og transnasjonalisme hos unge muslimer", av Brita Bolstad. Jeg godtar at det blir tatt lydopptak av intervjuet.

Jeg er inneforstått med at personinformasjon vil anonymiseres i oppgaven, men at nære bekjente likevel kan komme til å være i stand til å identifisere meg.

Jeg er informert om at jeg har rett til å trekke meg ut av prosjektet når som helst undervegs.

Dato, underskrift

Vedlegg 3: Intervjuguide

Introduksjon / bakgrunn / familie

- Alder?
- Hjemland / foreldres hjemland?
- Født i Norge / innvandret – hvor gammel?
- Sivil status?
- Bor sammen med?
- Søsken?
 - *Kjønn, eldre – yngre*
- Foreldre?
 - *Bakgrunn, yrke, når innvandret, osv.*
- Annen nær slekt?
- Hvilket språk bruker dere innad i familien?
- Hvor i Bergen bor du/dere?
- Studerer – jobber
 - *Hva? Hvor?*

Skolegang / oppvekst

- Hvor gikk du på skole? Byttet skole i løpet av skoletiden?
- Flere med minoritetsbakgrunn? Muslimer?
 - *I klassen – på skolen*
- Forhold til medelever?
 - *Venner? Bare på skolen, eller også på fritiden?*
 - *Var religion et tema ift. medelever i skolesammenheng?*
- Forhold til lærere?
 - *Situasjoner der du følte at lærere ikke forsto deg?*
- Hvordan opplevde du det å være en religiøs minoritet i skolesammenheng?
 - *KRL-faget, religion i skolen (kristendom – islam), brukt som ressurs ift. kunnskap om islam, ting en ikke er med på, mat en ikke kan spise*

- Gikk du på Koranskole som barn?
 - *Fortell om det, - hvor, med hvem, hvordan?*
- Hva slags fritidsaktiviteter holdt du på med?
 - *Sammen med hvem?*
 - *Foreldre involvert?*
- Venner?
 - *Med hvem, - klassekamerater, barn i nabolag, gjennom aktiviteter*
- Russetid
 - *Deltok du i russefeiringen?*
 - *Følelse av å bli inkludert / ekskludert?*

For studenter

- Hvorfor har du valgt / ønsker du å studere det du gjør?
- Har du opplevd at foreldre har bestemte forventninger ift. valg av studier?
- Har du valgt studieretning med tanke på jobbmuligheter?
 - *I Norge, i utlandet?*

Fritid / sosialt liv i dag

- Hvem omgås du til daglig?
- Hvem er du venner med?
- Tilhører du til et bestemt miljø?
- Har vennekrets endret seg i dag ift. da du var yngre?
- Hva gjør du sammen med venner?
 - *Hva snakker dere om?*
 - *Er religion noen gang tema?*
- Forhold til gutter / jenter?
 - *Har du nære venner som er jenter / gutter?*
 - *Er dette problematisk i noen sammenhenger (ift. foreldre)?*
 - *For gutter: er det forskjell mellom hvordan du omgås etnisk norske jenter og muslimske jenter?*
- Forhold til alkohol?

- *Avhold: opplever du avhold fra alkohol som et hinder for kontakt med norske venner?*
- *Drikker: opplever du bruk av alkohol som problematisk ift. foreldre?*

Religiøs praksis

BILDE: Koran og bønnelenke

- Hva er det som gjør deg til muslim?
 - *Praksiser, syn på ting?*
- Hvordan påvirker religion deg i hverdagslivet?
 - *Hva du kan / kan ikke gjøre, venner som ikke er muslimer.*
- Hva betyr de fem søylene i islam for deg? (trobekjennelsen, de fem daglige bønnene, religiøs avgift, faste, pilegrimsferd til Mekka)
 - *Forsøker du å leve opp til de fem søylene?*
- Hvordan praktiserer du bønn?
- Faster du under ramadan?
 - *Hvordan blir du møtt når du sier at du faster? (venner, skole, kollegaer)*
- Går du i moskeen?
 - *Hvor ofte, regelmessig?*
 - *Fortell om hvilket forhold du har til moskeen, de som går der, sosial tilhørighet.*
 - *Går ikke i moskeen: hvorfor? Går andre i familien?*
- Hva betyr de islamske høytidene for deg?
 - *Hvilke høytider feirer du?*
 - *Hvem feirer du med, - også noe norske venner deltar i?*
 - *Har du fått markere / fortelle om disse høytidene i skolesammenheng?*
- Hvem inngår i din ”religiøse hverdag”?
 - *Hvem snakker du med islam om, ber sammen med, feirer høytider*
- Hvordan bruker du klær / andre symboler ift. å gjøre religiøs tilhørighet synlig?
 - *Er dette forskjellig hjemme og ute på gata?*
- Stolt av religion?
- Jenter: bruker du hijab?
 - *Hele tiden, spesielle anledninger eller situasjoner? Når begynte du med det?*
 - *Hvorfor?*

- *Var det en vanskelig avgjørelse? Hvem diskuterte / rådførte du deg med?*
- *Føler du at du møtes på forskjellige måter med og uten hijab?*

Forhold til religion

- Hva legger du i det å være en ”god muslim”?
- Er det forskjell på å være gutt og jente ift. forventninger, regler, osv.?
 - *Hva er vanlig i forhold til sosial omgang mellom jenter og gutter?*
- Hvem ser du på som talsmenn for islam i Norge?
 - *Imamer, Islamsk råd, muslimske ungdomsorganisasjoner, andre?*
 - *Hvordan vektlegger du det de sier?*
- Hvor har du kunnskapene dine om islam fra?
 - *Naturlig del av oppvekst, hjem, venner, osv.*
 - *Oppsøkt kunnskap bevisst*
- Har ditt forhold og dine kunnskaper om religionen endret seg fra du var yngre?
- Er det situasjoner hvor du har følt at islam og ditt forhold til religion har blitt utfordret?
 - *Diskusjoner på skolen, i jobbsammenheng, i tilknytning til oppslag i media, diskusjoner blant venner?*
 - *Hvordan har du i så fall forholdt deg til dette?*
 - *Hvordan argumenterer du i diskusjoner hvor islam utfordres?*
- Føler du at slike situasjoner og diskusjoner har påvirket hvordan du selv forholder deg til islam?
 - *Mer bevisst på egen tro, forsterker egen tro, tviler mer?*

Forhold til framstilling av islam

BILDE: Muslimske familie på gata

- Tanker om framstilling av islam / muslimer i media?
- Karikaturstriden
 - *Formeninger eller tanker om den, har du diskutert den med ikke- muslimer?*

Religion / kultur / etnisitet

- Hvilke koblinger trekker du mellom religion og etnisitet / etnisk opprinnelse?

- *Etnisk norsk – automatisk kristen? Forskjell ift å være muslim?*
- *Innvandrere – religiøs tilhørighet?*
- Har du et bevisst forhold til hva som er religion og hva som er kultur / tradisjon?
 - *Har foreldre samme syn?*
 - *Forskjell på hva som er ”riktig” ift. islam og hva som er kulturelle tradisjoner?*

Å være muslim ift. å være kristen

BILDE: foldede hender på Bibel

- Har du venner eller kjente som er ’personlig kristne’?
- Hva opplever du som de viktigste forskjellene og likhetene mellom å være kristen og å være muslim?
 - *Ift. hva man gjør, ikke hva man tror på*

BILDE: Kaká: ”I belong to Jesus”

Tilhørighet / transnasjonalisme / transnasjonale relasjoner

- Hva identifiserer du deg selv som?
 - *Nordmann, annen etnisitet, muslim, identitet knyttet til hobby?*
 - *I ulike sammenhenger og med ulike mennesker, er det spesielle situasjoner du føler deg mer som det ene enn det andre?*
- Hvem føler du at du har mest felles med / hvor føler du at du ”hører hjemme”?
 - *Både land, men også situasjoner, grupper, fellesskap*
- Har familien vært på besøk i hjemland / foreldres hjemland?
 - *Hvor ofte?*
 - *Fortell litt om hva som skjer under disse oppholdene, hvordan opplever du dette?*
- Hvilket forhold / kontakt har du med andre muslimer, eller andre med samme etniske opprinnelse? Også personer som ikke bor i Norge?
 - *Daglig kontakt som del av vennegjeng, kontakt over nett / telefon*
 - *Hvem, hvilken type kontakt, hvor ofte?*
- Bruk av internett?
 - *Nettverk, religiøse fellesskap, diskusjonsforum, osv.*

- Bruk av TV, film, musikk? Følger du med på hva som foregår i foreldres hjemland, andre muslimske land?

BILDE: World Islamic Mission (Moské på Tøyen i Oslo)

- Hva tenker du om det å være muslim i Bergen, i forhold til det å være muslim i Oslo?
 - *Hva med andre europeiske land og byer?*
 - *Samme muligheter og utfordringer?*

Personlighet / identitet

- Hva er viktig for deg i ditt liv?
 - *Verdier i dagliglivet, viktig ift. hvem/hva du vil bli, osv.*
- Hvem eller hva påvirker deg og de valgene du tar? På hvilken måte?
 - *Indirekte, gjennom åpen diskusjon?*
- Hva vil du si er likhetene og ulikhetene mellom deg og andre ungdommer på din alder?
 - *Fra etniske nordmenn i samme alder, andre muslimer, osv.*
- Hvor ser du for deg at du blir boende i fremtiden?
- Tanker om fremtid og familie?
 - *Hva tenker du om dette, hva ser du for deg?*

Oppsummering

- Noe vi har snakket om som du har lyst å utdype mer?
- Ting vi ikke har snakket om som du har lyst å ta opp?
- Hvordan syns du det var å kommentere bildene jeg viste deg?

Vedlegg 4: Bilder som ble brukt under intervjuene



Bilde 1: Koranen og bønnelenke



Bilde 2: Muslimsk familie på gaten



Bilde 3: Foldede gamle hender på Bibel



Bilde 4: Fotballspilleren Kaká



Bilde 5: Moské i Oslo (World Islamic Mission)

Vedlegg 5: Oversikt over informantene

Riyad:

- Foreldre fra Marokko
- Født under ferieopphold i Marokko (mens de var bosatt i Norge)
- Bodde i Marokko i ca. syv år av barndommen
- Holder på med høyere utdanning
- Drikker ikke alkohol
- Ber av og til, nokså regelmessig
- Praktiserer faste

Nadif:

- Født i Somalia
- Kom til Norge som nittenåring
- Har ingen familie i Bergen
- Har tatt fagbrev etter at han kom til Norge
- Har fast jobb
- Drikker ikke alkohol
- Prøver å be fem ganger om dagen
- Praktiserer faste

Nasrim:

- Foreldre fra Iran
- Kom til Norge som seksåring
- Har nylig avsluttet mastergrad
- Drikker ikke alkohol
- Prøver å be minst en gang om dagen
- Praktiserer faste

Rahim

- Foreldre fra Iran
- Kom til Norge som treåring

- Holder på med høyere utdanning
- Drikker alkohol
- Praktiserer verken bønn eller faste

Hakim:

- Født og oppvokst i Marokko
- Kom til Norge som nittenåring
- Holder på med høyere utdanning
- Drikker ikke alkohol
- Ber av og til
- Praktiserer faste i liten grad (blir syk, derfor faster han gjerne bare en dag)

Farrah:

- Foreldre fra Pakistan
- Kom til Norge som seksåring
- Holder på med høyere utdanning
- Gift med etnisk norsk mann
- Drikker alkohol
- Praktiserer bønn og går i moskeen når hun er hjemme hos foreldrene
- Praktiserer stort sett faste, også når hun er i Bergen

Shada:

- Foreldre fra Pakistan
- Kom til Norge syv måneder gammel
- Holder på med høyere utdanning
- Drikker alkohol
- Ber av og til
- Praktiserer stort sett faste

Abida:

- Foreldre fra Kurdistan i Irak

- Kom til Norge som treåring
- Har nylig avsluttet mastergrad
- Drikker alkohol
- Tidligere praktiserte hun faste, men sjelden bønn
- Sluttet med all religiøs praksis for tre år siden

Jalilah:

- Foreldre fra Marokko
- Født i Norge
- Skal begynne på høyere utdanning
- Drikker ikke alkohol
- Prøver å be fem ganger om dagen
- Praktiserer faste