

Fordi slik er tradisjonene våre

En etnografisk studie av tradisjon, endring og agens
blant kvinner i innlandet av Oman.



Masteroppgave Kajsa Catharine Amundsen

Institutt for sosialantropologi. Bergen våren 2016



Forside bildet er tatt på Jabal Hat, Dakhiliyah, Oman

Takk, Shukran gazīlan

Når kvinnene i Nizwa uttrykte takknemlighet var det som å høre vakre dikt bli deklamert. Når jeg forsøkte å takke strakk ordene sjeldent til, det er mange personer som fortjener takk av omansk standard.

Først og fremst skylder jeg denne oppgaven til de fantastiske kvinnene jeg fikk lov til å bli kjent med i Oman. Gjestfriheten og varmen jeg ble møtt med er det denne oppgaven bygger på. Takk for vakre stunder, opplevelser, tålmodighet, latter og visdom. Dere har lært meg så mangt, og jeg er dere evig takknemlig.

Familien er hjørnesteinen i det omanske samfunnet, og Pappa, Mamma, Matti, Mimmi dere betyr alt! Takk for at dere alltid støtter.

Til min veileder Anh Nga Longva, hver gang jeg kommer ut fra ditt kontor bobler jeg av entusiasme. Takk for at du motiverer. Denne oppgaven ville ikke vært den samme uten ditt skarpe blikk og dine gode spørsmål.

Ayiibiens venner: Erik, Ida, Jonathan, Mari, Nina, Nora, Osmund. Tusen takk for åtte fantastiske år med gode skåler, vitser og samtaler. Og takk for alle visdomsord, gode kommentarer og moralsk støtte i løpet av skrivearbeidet!

Oda Eiken og Marte Haaland, denne oppgaven hadde vært fattigere uten dere. Det hadde livet mitt også. Takk for at dere ler av meg når jeg trenger det som mest.

Silje Andersen, våre WhatsApp samtaler har reddet dagen mang en gang. Og Marwah Jame, din hjertevarme gjorde skrivemånedene i Oslo til en fryd. *Shukran*.

Jeg vil også rette en stor takk, så vel som gratulasjoner, til alle mine medstudenter i åttende etasje. Å dele lunsjrom og frustrasjoner med dere har vært en fryd. Jeg vil savne denne tiden.

Til Wasan, med ønske om et liv fylt av egne prosjekter
وسن ، أت منى لك حياة مليئة بالفرص والاعدة والأجازات الك بيرة إلى

KART



Innhold

Takk, Shukran gazīlan.....	iii
Dedikasjon.....	iv
Kart.....	v
1. Oman og antropologen.....	1
Oman – et land i endring	2
Livet i Nizwa.....	6
Gud finnes	7
Analytisk inspirasjon.....	9
Etnografisk bakteppe.....	11
Feltet og informantene	12
Metodiske utfordringer og valg.....	13
Innpass.....	13
Min rolle og etikk.....	16
Språk.....	19
Bruk av begreper	20
Oppgavens oppbygging.....	21
2. Tradisjoner, besøk og hverdagsliv	23
Lailas bryllup.....	23
Hva er tradisjon?	28
19.08.2014: Femten kopper kaffe	31
Formelle og uformelle besøk.....	33
Moralske handlinger og verdien ‘tradisjonell’	35
Forventninger til oppførsel og sosiale sanksjoner	38
Å handle rett fordi det er rett.....	41
Avsluttende bemerkninger	43

3. Ekteskap og normer i det levde liv	45
Institusjonen ekteskap	46
Å finne en passende ektefelle	49
Søskenbarneekteskap	50
Organiserte ekteskap utover familien.....	52
Kjærlighetsekteskap	53
Bruk av giftekniv.....	56
Viktige kriterier i en ektefelle	57
Familiebakgrunn – mennesker av klasse 1 og klasse 2	58
<i>Suma</i> ‘ - Å ha eller ikke ha godt omdømme.....	63
Ære og dens uttrykk	64
<i>Suma</i> ‘ i Nizwa	65
Urokkelige normer?.....	69
Avsluttende bemerkninger	71
4. Endring, tradisjon og modernitet	73
«Utvikling mot det bedre».....	74
Nøkkelsymboler på utvikling	77
WhatsApp.....	79
Religiøst og omansk fellesskap	79
Ny og større offentlighet	83
Nye relasjoner	86
‘Det materielle’ og ‘det kulturelle’	88
Avsluttende bemerkninger	89
5. Avsluttende bemerkninger: Kvinner og agens	91
En etnografisk studie om tradisjoner, normer, endring og agens.....	91
Appendix 1: WhatsApp.....	98
Litteraturliste.....	99

1.

Oman og antropologen

Da det var dags for å bestemme hvor ferden skulle gå var listen over potensielle tematikker lang. Det var to fellesnevnerer som gikk igjen. For det første ønsket jeg å dra til et arabisktalende område. Jeg hadde ikke vært i Midtøsten tidligere, men følte en sterk draging mot sandkledde dyner, rund arkitektur og myke krydderdufter. Videre hadde jeg brukt de tre siste semestrene på arabisk glosepugging og grammatikk. Den andre fellesnevneren var at jeg ønsket å fokusere på noe hyggelig og noe lokalbefolkningen selv var opptatt av. I vestlig media har regionen en tendens til å bli redusert til krig, konflikt, radikal islamisme og kvinneundertrykkelse, mens i akademia har Islam, haremsteori og segmentering fungert som *gatekeeping concepts* (Abu-Lughod 1989). Jeg ville bevege meg utover dette bildet, og inspirert av blant annet Fernea (1969), Abu-Lughod (1986) og Wikan (1982) ønsket jeg å studere kvinner, og hvordan de tar del i og former egne liv. Jeg var veldig nysgjerrig på den myteomspunne tildekkede arabiske kvinnen. Ønsket mitt var å bli kjent med henne og fra hennes perspektiv se hva hun verdsetter og er opptatt av. I den innledende samtalen med blant annet min kommende veileder Longva var gjestfrihet et av temaene som ble nevnt. Det ble umiddelbart tent en gnist i meg. Gjennom å fokusere på en vennligsinnet og tilsynelatende uproblematisk tematikk håpet jeg på å komme tett inn på informantene, og slik innsyn i flere aspekter ved livet. Målet var at kvinnene selv skulle få sette agendaen. Kvinnene i Oman tok meg heldigvis imot med åpne armer. Jeg opplevde at mange var interessert i å fortelle, og ikke minst vise meg sider av samfunnet de var stolt over og opptatt av. En frase som gikk mye igjen under feltarbeidet var «... fordi det er tradisjon». Og i løpet av feltarbeidet og skrivefasen utviklet dette seg til å bli et slags gjennomgående tema. Oppgaven du nå holder i hendene handler om tradisjoner, normer og forventninger. Og om tanker rundt det omanske, islamske og moralske rette i et land i endring.

Det er flere grunner til at Oman ble valgt som reisens mål. Jeg bestemte meg tidlig for at jeg ville reise til Den arabiske halvøy. Området kan anses som både det religiøse og økonomiske hovedsetet i Midtøsten, men det har blitt forsket forholdsvis lite på livene til

lokalbefolkningen (se for eksempel Meneley 1996 og Longva 1997, Caton 2005 for gode unntak). Med Saudi-Arabia og alt det representerer i øst, krigsrammede Jemen i sør-vest og metropolbyer som Abu Dhabi og Dubai i nord har Oman en geografisk interessant plassering. Den arabiske halvøy er et område der gammel tradisjon møter hypermodernitet, og religiøst liv møter kommersielle interesser. Oman er et land som har gjennomgått og gjennomgår enorme forandringer. Jeg finner lokale perspektiver på tradisjoner (kapittel 2), normer (kapittel 3) og endringer (kapittel 4) meget spennende i denne konteksten. At flere jeg snakket med beskrev omanere som det vennligste folkeslaget i Midtøsten talte ikke i mot valget. I tillegg var det stor stas å få følge i fotsporene til Barth og Wikan.

Målet med denne oppgaven er å male et sannferdig bilde av livet til en gruppe kvinner i innlandet av Oman, og utforske hvordan de forholder seg til og opplever ulike sider ved det.

Oman – et land i endring

I 1970 gjorde Sultan Qaboos statskupp mot sin egen far Sa'id bin Sa'id Taymur. Hendelsen blir omtalt som *al Nahda*, som på norsk kan oversettes til oppvåkningen eller renessansen. *Al Nahda* viser til en idé om oppvåkning og vekst, både i form av «sanne omansk-islamske verdier» og av forbedrede materielle kår (Limbert 2002: 28). Tanken om et klart brudd, et nytt nullpunkt i landets historie blir fremhevet i Sultanens offentlige retorikk, skolebøker¹ så vel som mine informanters dagligtale. Denne tanken viser til hvordan Oman i perioden før 1970 var en isolert stat med harde levekår for befolkningen. Taymur hadde da styrt Oman siden 1932. Hans ettermæle er som en brutal og egenrådig enehersker uten interesse for befolkningens beste. Taymur skal ha brukt sin absolutte makt til å isolere seg selv og Oman fra omverdenen. I 1970 var det kun ti kilometer med asfalt i Oman, mens i dag er selv små avsidesliggende landsbyer koblet til et omfattende veinett. Taymur skal angivelig ha vært motstander av allmennutdanning. På hans tid fantes det kun tre grunnskoler i hele landet, og

¹ Asrija, en av mine naboer, arbeidet som historielærer ved den lokale grunnskolen. Hun viste meg skolebøker og fortalte om hvordan elevene lærer mye om omansk tradisjonell historie og hvordan «livet var før», men at det var lite nyere historie på pensum. Limbert (2002) viser til det samme. Hun skriver om hvordan tiden rundt 1970 og de interne frigjøringskrigene gjennom offentlig retorikk og utdanning blir visket ut av det kollektive minnet (Limbert 2002). Valeri peker på hvordan islamiseringen av Oman, middelalderen, og forholdet til perserne er i sentrum av undervisningen. Alle tre periodene som blir fremhevet bygger opp under omansk stolthet og viser hvordan landet aldri mistet sin (tilsynelatende) uavhengighet (Valeri 2013: 131).

det ryktes at han skal ha bestemt seg for å legge dem ned. Videre var det kun ett sykehus, og strøm- og vanntilgang i bolighus hørte til sjeldenhetene (Valeri 2013, Jones og Ridout 2015).

«Moderniseringen» av Oman sammenfaller med oppdagelsen av olje i 1967. Oljeinntektene muliggjorde utbyggingen av landet og velferdsstaten, men det er Sultan Qaboos som blir gitt æren for endringene.² Informantene mine ser på oljen som et middel Allah hadde skjenket ham og staten hans. Sammenlignet med nabolandene er oljeutvinningen på 47,4 millioner tonn årlig av beskjedne karakter, men produksjonen utgjør omkring 90 prosent av statens inntekter og 50 prosent av brutto nasjonalprodukt.^{3,4} Disse inntektene har muliggjort omfattende utbygging, samt materielle og sosiale tiltak til folkets fordel. I tillegg til allmenne velferdsgoder som gratis helsetjenester og utdanning for alle, deler staten ut en rekke ekstra stønader. Av mine informanter mottar de fleste selv, eller de kjenner noen som mottar spesialstøtte. Latifa, en informant vi skal bli godt kjent med gjennom oppgaven, er mor til tre og lykkelig gift med sitt søskenbarn. Mannen hennes er en hardtarbeidende og respektert mann, men inntektene som portvakt dekker ikke utgiftene til familien på fem. Familien mottar derfor et månedlig tilleggsbeløp fra staten. Faren til Latifa er arbeidsledig; i desember 2014 fikk familien beskjed om at han har blitt tildelt et nytt hus på statens regning. I løpet av oppholdet mitt i Oman fikk Latifas ene søster, samt slektninger av tre av mine andre informanter tildelt gratis boligtomter. Sho'ra, en av mine naboer, har en psykisk utviklingshemmet sønn. Denne sønnen trenger dyre medisiner. Staten dekker utgiftene til disse medisinene, samt mange operasjoner ved et sykehus i India. En annen nabokone, den litt eldre Aziza, hadde i sin barndom ikke hatt mulighet til å lære seg å lese og skrive. I godt voksen alder fullførte hun endelig grunnskolen. Det å kunne kommunisere med barn og naboer gjennom chatteapplikasjonen WhatsApp,⁵ samt evnen til å selv lese Koranen har endret livet hennes. Den direkte innvirkningen staten og velferdsprosjektene har på livet til informantene gjør at staten og 'tanker om et sant og godt Oman' ikke bare er fjerne abstrakte tanker. Staten og Sultan Qaboos har videre markert seg som fanebærere av religiøse verdier;

² Jeg ble tallrike ganger fortalt om hvor god og rettferdig Sultanen er. Kvinnene jeg tilbragte tid med takker ham personlig for utviklingen av Oman. I tråd med dette skriver blant annet Valeri (2013: 139) at «The ruler has become a subject of real personality cult». Også Limbert (2002: 24) beskriver tiden etter *al Nahda* som et Gudegitt mirakel som knyttes opp mot Sultanen som person.

³ Til sammenligning produserte Norge i 2014 87,5 og Saudi-Arabia 547 millioner tonn (<http://www.npd.no/>).

⁴ <https://economics.rabobank.com/publications/2015/june/country-report-oman/>

⁵ Chatteapplikasjon som brukes til å skrive tekstmeldinger. Se kapittel 4 for ytterligere beskrivelser.

også storpolitisk i følge informantene. Alt dette er med på å gjøre den omanske staten og fellesskapet til noe mine informanter er stolte over å være en del av.

I tillegg til konkrete materielle og strukturelle endringer har de sosiale forandringene vært omfangsrike. Kvinners mobilitet og inntog i det offentlige rom bør nevnes spesifikt. Latifa fortalte hvordan hun før giftemålet så vidt hadde vært utenfor Nizwa. Hun mintes en barndom der hun tilbragte dagene i hjemmet med sine søstre. Til sammenligning har hennes nyfødte niese allerede vært i Emiratene og rundt omkring i Oman. Latifa drømmer om at niesen skal bli lærer eller få en god jobb i offentlig sektor. Den lokale jenteskolen har bygd en tre meter lang modell av en flymaskin slik at elevene kan prøvestyre et fly og «vite at det ikke finnes noen horisont for deres drømmer». Om å få fly er en fjern drøm, er førerkort og anledning til å kjøre bil en realistisk mulighet. Omkring halvparten av mine kvinnelige informanter kjørte bil. At de nå kan bevege seg over lengre avstander uten å behøve mannlig innblanding har vært med på å endre rammene for dagliglivet, så vel som forholdet mellom kvinner, og mellom kvinner og menn. En annen viktig faktor som i dag former samhandlingen mellom mennesker er smarttelefoner. I chatteapplikasjonen WhatsApp har kvinner fått en ny plattform for distribusjon av kunnskap, budskap og underholdning. Applikasjonen benyttes også til praktisk organisering av hverdagen og sosialt samvær.

Det faktum at startpunktet for de nevnte omfattende endringene er for under 50 år siden, gjør at det ikke er snakk om fjern historie, men opplevd virkelighet for mine eldre informanter. De eldre minnes et liv med harde kår og fattigdom. De har levd gjennom sommermånedene der temperaturen kryper opp mot 55 varmegrader uten aircondition. De har følt endringene på kroppen, og dette knytter endringene til dem. Fortiden blir husket som en hard tid som de ikke vil returnere til. For den yngre generasjonen er endringene historie. Jeg ble slått av hvordan historiene om fortiden (*zamān*) hadde en tendens til å fryse tiden. I dagligtalen ble fortiden (tiden før *al Nahda*) behandlet som en statisk tid uten forandring. Ved siden av å være en tid som minnes med gru, blir Fortiden samtidig idealisert. Dette bygger på en tanke om en tid da kvinner hadde tid til sine naboer, og islamske og omanske verdier stod i sentrum. Når jeg gjennom oppgaven skriver Fortiden med stor F eller om et sett med «riktige» verdier sikter jeg til slike forestillinger.

En del av den kollektive historieforståelsen er fortellinger om Oman som en tidligere ærverdig stormakt. Qaboos er den 14. sultanen i al Said dynastiet som har regjert Oman siden 1744 (Valeri 2013). Oman har med sin strategiske plassering på handelsruter mellom Europa, India

og den østafrikanske kysten gjennom historien hatt en betydningsfull posisjon, og landet har stolte røtter som kolonimakt blant annet over Zanzibar (Jones og Ridout 2015: 35). For den antropologiinteresserte leser har Oman blitt markert på kartet gjennom Fredrik Barth og Unni Wikans forskning på åttitallet. De to antropologene gjorde feltarbeid i Sohar som ligger på nordøst kysten (Batinah). Wikan (1982) skildrer Sohar som en levende havneby der tett kontakt med omverden preget og formet dagliglivet. Når det gjelder innlandet av Oman beskriver hun en separat og lukket del av landet:

«The coast, relatively cosmopolitan and vulnerable, was always open to invasion and to a myriad of foreign influences. The interior, traditionally the Arab and Ibadi stronghold, clung to its traditions and the society remained inaccessible to the outside» (Wikan 1982: 29).

Jeg valgte å gjøre mitt feltarbeid i dette 'tradisjonelle innlandet', nærmere bestemt i byen Nizwa som ofte blir referert til som *the egg of Islam (bayda al-islam)*. Historisk har innlandet vært det religiøse høysetet og sentrum for den religiøse ledelsen i Oman. Wilkinson (1987: 5) beskriver innlandet som en *sociological cul de sac* hvor all påvirkning fra den større verden blir absorbert gjennom Muscat. Landets historie har vært preget av maktkamp mellom den religiøse og politiske eliten. Da maktkampen tilspisset seg på begynnelsen av 1900 tallet løsrev innlandet seg og dannet et separat Imamater med Nizwa som hovedstad. Imamateret var selvstendig fram til midten av 1950-tallet, da Sultan Taymur gjenerobret området med hjelp av britene og sitt nyopprettede luftvåpen (Valeri 2015: 51-64). Nærmere 30 år etter gjenerobringen skriver Wikan (1982: 29) at hennes informanter ofte tenker på innlandet som noe eget fordi tradisjonene og menneskene der er annerledes enn ved kysten. Bildet Wikan tegner av innlandet i 1982 speiler beskrivelser jeg hørte fra omanere fra andre byer. Innlandet ble beskrevet som mer religiøst og tradisjonelt enn resten av landet. At jeg valgte å bosette meg i Nizwa vakte forbauselse blant de fleste jeg møtte som ikke var derfra. Alle lurte på om jeg ikke kjedet meg. Da jeg svarte at arbeidet mitt gikk ut på å besøke mennesker og at jeg ønsket å skrive om omanske tradisjoner ble tonen en annen. Jeg ble møtt med forståelse og bekræftelser på at jeg hadde valgt riktig: «De er veldig tradisjonelle i Nizwa».

Livet i Nizwa

I Nizwa er det sosiale livet kjønnssegregert, og utenfor husets fire vegger lever kvinner og menn i stor grad separerte liv. Barn kan leke fritt sammen, men fra andre klasse blir gutter og jenter sendt til ulike skoler. Fra tidlig puberteten har ikke unge menn lenger tilgang til kvinners sosiale sfærer, og vise versa. Den strenge kjønnssegregeringen medfører praktiske utfordringer i hverdagen, men at det må være slik er en «common-sense assumption of everyday life» (Meneley 1996: 39). Husene i Nizwa bygger opp under denne segregeringen. Alle hus har minst to inngangsdører, hvor den ene leder til en separat gjestestue (*maglis*) med tilhørende bad. Gjester av begge kjønn kan slik komme uanmeldt på besøk uten å forstyrre dagliglivet. Kvinnene kan ta imot gjester både inne i huset og i *maglisen*, mens menn utenfor familien aldri blir bedt inn i selve huset. Når huset er tomt for gjester er det en lukket privatsfære hvor hver familie lever sitt eget liv. Det private er svært privat, og livet innenfor murene som omringer alle hus blir sjeldent diskutert med utenforstående.

Kvinnenes sosiale liv foregår hovedsakelig gjennom besøk i hverandres hjem (eller over mobiltelefonen), men kvinner er ikke ekskludert fra offentligheten. Obligatorisk skolegang har ført unge kvinner ut av pikerommene og inn i verden. Mange er i arbeid, gjerne i butikker eller i offentlig forvaltning, og de fleste får dra på markedet (*souq* 'en) eller i nærbutikken uten å måtte be om ektemannens tillatelse. Utover shopping finnes det få kulturelle eller sosiale tilbud kvinner kan benytte seg av. Unntaket er omreisende markeder og tivoli-parker som innimellom besøker regionen. Slike markeder er meget populære. Her (som i gatebildet ellers) frekventerer hvit (*dishdasha*) kledde menn og svart (*abaya*) dekte kvinner sammen, men man omgås kun det motsatt kjønn av egen familie.⁶

I løpet av de siste årene har kvinner fått stadig flere arenaer å hevde seg på. Min informant Laila er stolt over skoleresultatene sine, Qima bidrar til familiens økonomi gjennom arbeid og Tabiya har gjennom WhatsApp blitt medlem av flere grupper der hun kan diskutere sin interesse for fotografi. Samtidig som kvinners liv har blitt endret, sirkulerer det fremdeles rundt familie. Å være kone og mor blir ansett som livsoppgaven til en kvinne.

⁶ *Abaya* er et svart heldekkende plagg som alle kvinner alltid bruker utenfor huset. *Abayaer* finnes i ulike stiler og fasoner. *Dishdasha* er et hvitt langt heldekkende plagg som de fleste menn i Oman velger å gå med. Det er påbudt for menn å bruke drakten ved arbeid i offentlige etater.

Gud finnes

Gud er tilstedeværende i livet til kvinner i Niwa. Gud blir lovprist, diskutert, omtalt og tilkalt, og Gud blir fryktet. Alle mine informanter er muslimer, av grenen Ibadi.⁷ For mange var jeg den første ikke-muslimen de ble kjent med. Islam er en selvfølge, og de verdiene som blir oppfattet som islamske betraktes som riktige. Meneley(1996: 166) skriver fra Jemen at «It is untenable to claim prestige based solely on secular achievements, publicly implying a dismissal of Islam». Jeg vil dra det enda lenger og hevde at *public dismissal of Islam* i seg selv er umulig, nesten utenkelig blant mine informantkvinner.⁸

I tillegg til å være en personlig tro, har Islam en klar offentlig dimensjon. Bønnetidene fungerer som tidsmarkører som dagen blir organisert rundt. På tur eller besøk blir diskusjoner om hvor bønnen skal holdes alltid tatt opp. Vertinner oppmuntrer gjestene til å be hos seg, men som oftest takker gjestene nei og anledningen blir brukt som en unnskyldning til å dra. Gud er blant de vanligste samtaleemnene. Kvinner spør hverandre om de har bedt og forteller hverandre historier om egne opplevelser med Gud. Fraser der Gud blir lovpris og takket blir ytret i alle samtaler. Det er vanlig å høre på opplesning av Koranen på tv og ved quizer i selskap handler spørsmålene alltid om religion. Jeg ble slått av det daglige i forholdet til Gud. Det var det normale og slik også noe ukomplisert. Bønnetepper ble lagt ut i stua hvor barn kunne leke rundt. På tur satt ofte menstruerende kvinner og jeg på gulvet i bønnerommet og spilte på mobilen eller skiftet bleier, mens de andre ba foran oss.

Når jeg gjennom oppgaven skriver om tradisjoner som bygger på de riktige verdiene er det verdier som blir betraktet som religiøst forankrede jeg sikter til. Dette er verdier som blir sett på som en elementær del av «omansk kultur». Islamsk verdier og deres påvirkning på enkeltindividet og nasjonen (*al watan*) var temaet for en presentasjon jeg hørte ved universitet i Nizwa. Innlegget inneholdt flere kildehenvisninger til Koran, og ble meget godt mottatt av

⁷ Ibadismen oppstod i Basha rundt år 680, og er en utbryter sekt fra Kharjiittene. Målet var å etablere et politisk og sosialt system slik det var på profetens tid. De anerkjenner dermed ikke Uthman og Ali som rettmessige kalifer. Ibadismen bygger på prinsipp om *shura* (råd/konsultasjon), og deres religiøse leder (*imamen*) skal velges på bakgrunn av religiøs kunnskap og moralsk karakter. En av grunnleggerne Jabir bin Zaid, var en lærd fra Nizwa, og byen regnes i dag som grenes hovedsete. Utenfor Oman finnes det Ibadi-muslimer i Øst-Afrika, særlig på Zanzibar. Totalt er omkring 60 prosent av befolkningen i Oman Ibadier (al Barawani og Albeely 2008, al Azri 2013). Når jeg spurte ble bønnestilling og at kvinner ikke får nappe øyenbryn trukket frem som det eneste som skiller Ibadier fra Sunnimuslimer.

⁸ Jeg ble kjent med et par omanere fra andre steder og samfunnslag. I disse miljøene kunne vi diskutere Gud og hvordan han var noe man *trodde* på. Blant mine informanter ble en hver henvisning til *tro* besvart med *fakta* og overbevisning.

salen. Professoren presenterte ikke metoden, men forskningen hans konkluderte med at enkelte verdier som generøsitet (*samaha/karima*), toleranse (*tasāmuḥ*), snillhet (*tayb/latīf*) og respekt (*iḥtirām*) er dypt forankret i det omanske folk. Han anså verdiene som en del av omaneres natur. Professoren var stolt over hvordan landet har klart å holde på disse karakteristikkene i den globaliserte verden, men innrømmet at han fryktet for elementer som ikke hørte hjemme blant omanere (*ghair shakhsiyyatna*). Professorens tanker gjenspeiler alminnelige forståelser jeg ofte ble presentert for. Respekt, toleranse og generøsitet er karakteristikkene det blir snakket mye om. Disse verdiene blir sett på som blant de viktigste pilarene i Islam. Med andre ord kan en si at disse verdiene er grunnleggende omanske fordi omansk identitet blir definert som uatskillelig knyttet til Islam.

Selv er jeg oppvokst i et miljø der eksistensen av en gudommelig- og kjærlig kraft ikke avvises, men ingen av mine nærmeste er sterkt religiøse. Før jeg dro og i tidlige faser av feltarbeidet visste jeg at Oman var et muslimsk land, men jeg forstod ikke fullt ut hva det betydde. Til tross for at jeg var klar over mine informanternes religiøse tro og så tegn på den, forstod jeg ikke hva det vil si at de faktisk tror på og frykter en Gud. En Gud som er kjærlig og tolerant, men også en Gud som har forstand langt utover vår fatteevne. Gud har en større plan og Gud vet ting vi ikke vet eller kan forstå med vår menneskelige fornuft. Det var først når innså dybden av deres religiøse overbevisning at jeg begynte å forstå flere av argumentene jeg ble møtt med. Det religiøse fundamentet er en udiskutabel grunn som livet bygger på. Mine informanter vet at Gud finnes.

I arbeidet med denne oppgaven har jeg vært opptatt av å ta den religiøse overbevisningen til informantene på alvor. Det at mine informanter tror på Gud ligger som premiss for mye av argumentasjonen i oppgaven. Deeb (2006) tar et lignende perspektiv. Hun skriver: «It is not a question of whether there is a God or a God-given order; rather rationality is used to ascertain the nature of that God-given order. It is a matter of starting from different foundational assumptions, though the types of reasoning that follows are comparable» (2006: 27). Dette betyr ikke at alle har lik forståelse av religionen eller at religionen er en låst struktur. Jeg mener heller ikke at mine informanter aldri bryter med religiøse påbud eller undres rundt dem. Poenget jeg vil frem til er at hva som er rasjonelt og riktig bygger på de ulike informantenes forståelse av religion og en udiskutabel sikkerhet om at Gud eksisterer.

Analytisk inspirasjon

«...jeg tror ikke det, det er slik det er». Innimellom kunne mine informanter være veldig skråsikre. Uten et fnugg av tvil kunne de si selvfølgeligheter som for meg, sett med mine norske øyne, ikke nødvendigvis er det. Dette gjaldt spesielt religiøse spørsmål. Religiøse påbud ble behandlet som universelle sannheter, og argumentasjonsrekker som for meg kunne virke litt merkelige ble erklært som sanne. Under og i etterkant av feltarbeidet har jeg reflektert mye rundt dette og jeg har begynt å stille spørsmål ved ting jeg selv tar for gitt. Hvilket grunnlag har jeg for å hevde at mine «selvfølgeligheter» er rett og deres feil? Som en følge begynte jeg å problematisere hvordan «sekulære vesten» har en tendens til å behandle flere av våre «selvfølgeligheter» som universelle sannheter, og hvordan disse sannhetene videre blir brukt som standarder andre blir beskrevet og bedømt ut ifra. Jeg opplevde at mange allmenne antagelser hjemmefra ikke nødvendigvis stemte overens med observasjoner jeg gjorde under feltarbeidet. Er for eksempel oppbrudd med normer noe *alle* (gjerne kvinner i Midtøsten sammenheng) ønsker hvis gitt mulighet? Eller kan det være en «vestlig selvfølgelighet» på lik linje med at frykten for helvete er en «reell sannhet» i Oman?

I mine søken har Saba Mahmood (2001, 2005) gjennom sin monografi *Politics of Piety* blitt en inspirasjonskilde og mentor. Mahmoods evne til å stille gode spørsmål og basere analysen på dyp etnografisk forståelse av den lokale konteksten har gitt et ideal å strekke seg etter. Mahmoods analyse vokser ut fra et to år (1995-1997) langt feltarbeid blant religiøse *Da'wa* bevegelser i Kairo. Her møtes kvinner, fra alle samfunnslag og i alle aldre, ukentlig i ulike moskeer for å drøfte islamske tekster og doktriner, og lære å leve som rettskafne og gode muslimer.

Med utgangspunkt i sine observasjoner stiller Mahmood spørsmålstegn ved liberale antagelser som knytter agens til normative mål om progressive endringer. Mahmood bruker sitt materiale til å svare. For eksempel viser hun at selvrealisering for en *Da'wa*-kvinne ikke handler om å «discover one's 'true' desires and feelings (...) but at honing one's rational and emotional capacities so as to approximate the exemplary model of the pious self» (2005: 31). Mahmood beskriver hvordan kvinnene streber etter å komme så nært som mulig deres ideelle bilde av en from og god muslim. Selvrealisering for dem handler med andre ord ikke om å frigjøre seg fra samfunnets normer, men om å kroppsliggjøre og perfektionere dem. Gjennom analysen problematiserer Mahmood (2005: 7) forståelser som «locate[s] agency in the political and moral autonomy of the subject». Hun mener agens også kan «relate to embodied capacities

and means of subject formation» (2005: 7). Hun eksemplifiserer ved å vise til en virtuoso pianist som må øve i det langtekkelige for å bli så god som mulig. Pianistens agens – hens evne til å spille ypperlig- avhenger av vedkommendes evne til å tilpasse seg og bli lært (2005: 29). På samme måte er samfunnets religiøse normer for *Da 'wa*-kvinnene standarder som de må tilpasse seg etter for å bli optimale versjoner av seg selv. Mahmood viser at kvinnene gjennom å underkaste seg normene ikke er passive eller undertrykte, men snarere aktive agenter. Mahmoods forståelse åpner for at normer og strukturer ikke nødvendigvis er det en må ta oppgjør med for å være fri, men det som muliggjør selvrealisering.

Til tross for at Mahmoods informanter i likhet med mine er religiøse kvinner er ikke deres uttrykk for agens direkte overførbart til min kontekst; selv om det finnes likhetstrekk. Jeg ønsker ikke å sammenligne *Da 'wa* kvinnenens oppfattelser med mine informanters. Som Mahmood selv understreker er hun ikke interessert i å lage en universell definisjon av agens. Hennes poeng, som jeg finner klokt, er at «the meaning of agency must be explored within the grammar of concepts within which it resides» (2005: 34). For å oppnå dette ønsker Mahmood et fokusskifte fra om personer støtter en norm eller ikke, til hvordan de lever i forhold til normen. Hun ønsker et skifte fra hvilke verdier som normene bygger på, til hvordan folk etablerer forhold mellom normene og seg selv. Med andre ord, hvordan normene er en del av skapelsen av selvet. Mahmood er også opptatt av at samme norm kan komme til uttrykk på ulikt vis også innenfor samme samfunn. Vår jobb som forskere er å utforske dette gjennom studier med dyp etnografisk forankring.

Mahmood har fått stor plass i dette innledningskapittelet fordi hennes analyse har inspirert meg og min tankegang. Jeg vil ikke aktivt referere til Mahmood gjennom oppgaven, men hennes perspektiver vil gjennomsyre mine analyser. Spesielt følgende poenger har slått rot:

- Normer er ikke noe man støtter eller ikke støtter, men noe man lever med
- At man *må* noe betyr ikke nødvendigvis at man ikke ønsker det
- Begreper som rasjonalitet, agens, selvrealisering kan komme ulikt til uttrykk i ulike kontekster
- Samme norm kan forstås og brukes ulikt av forskjellige aktører
- Etnografien må komme først, og spørsmålene over må utforskes i den lokale rammen

Mahmoods oppfordring til å studere lokale uttrykk for agens vil være underliggende tematikk i alle kapitlene.

Etnografisk bakteppe

Denne oppgaven sikter mot å være en etnografi rik analyse der empirien og informantene står i sentrum. Andres arbeider og ulike teorier vil kun bli benyttet der jeg finner det hensiktsmessig for å utdype eller oppklare ulike sider av empirien. For å gjøre analysen så empirinær som mulig vil de ulike teoriene bli presentert etter hvert som de blir anvendt.

Meg bekjent er det gjort få etnografiske studier på kvinners hverdagsliv i den sørlige delen av Gulfen de senere årene. I arbeidet med denne oppgaven har jeg hatt stor nytte og glede av de eldre monografiene til Unni Wikan (1982), Christine Eickelman (1984) og Anne Meneley (1996), samt arbeidene til Miranda Limbert (2002, 2010). Disse monografiene vil gjennom oppgaven bli benyttet til å underbygge og kontrastere mine observasjoner, og for å vise samfunns forandringer.

Unni Wikan og Fredrik Barth gjorde feltarbeid i Sohar på østkysten av Oman i seks måneder mellom 1974 og 1976. Wikans skildringer av dagliglivet til kvinner har blitt beskrevet i monografien *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (1982). Wikan belyser flere sider av dagliglivet til naboen sine. Wikan skriver eksplisitt at livet i Nizwa og Sohar er ulikt, men hennes gode analyser gir en interessant kontrast til flere av mine opplevelser. Beskrivelsene fra Sohar gir et innblikk i livet i Oman kort tid etter statskuppet. Jeg vil bruke Wikan (1982, 1984) aktivt i kapittel 3 der ære-relaterte spørsmål vil bli diskutert.

Christine Eickelman og hennes ektemann antropolog Dale Eickelman utførte feltarbeid mellom 1979 og 1980 i landsbyen al Hamra som ligger 50 km nord-øst for Nizwa. Feltarbeidet resulterte i monografien *Woman and Community in Oman* (1984). Til tider er Eickelmans analyser litt tynne, men jeg har hatt stor nytte av hennes etnografiske skildringer. Ettersom feltarbeidet fant sted i nærheten av Nizwa på tiårsskiftet mellom 70- og 80-tallet er hennes beskrivelser anvendelige når jeg vil sammenligne samfunnsforhold i dag med tidligere tider.

Anne Meneley skriver i *Tournaments of Value: Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town* (1996) om gjestfrihet og kvinners besøksliv i Jemen. Feltarbeidet ble utført mellom 1989 og 1990. Jeg finner monografien til Meneley veldig god, og hennes analyser og argumenter innsiktsfulle og interessante. Meneleys monografi handler om Jemen, og selv om det er

forskjeller mellom studiene våre både i tid og rom finner jeg den nyttig ettersom om hun eksplisitt retter fokus mot besøkspraksiser som er temaet for kapittel 2.

Miranda Limbert var på feltarbeid i Bahla 45 km øst for Nizwa, på veien mot Hamra mellom 1995 og 1997. Tematikken i *In the Time of Oil: Piety, Memory, and Social Life in an Omani Town* (2010) er forholdet mellom kjønn, sosialitet og strukturelle endringer, og hvordan forholdet blir forhandlet gjennom kvinnes forståelse av lokal historie og religiøse verdier. Tematikken i avhandlingen hennes vil bli belyst i kapittel 4. Analysene våre går i ulike retninger, men Limberts avhandling har vært til stor nytte ettersom hun gir et interessant og godt innblikk i hvordan «endring og modernitet» ble forstått i innlands Oman tjue år før jeg var der.

Feltet og informantene

Etnografien og analysen i denne oppgaven baserer seg på data samlet inn under feltarbeid sommer og høst 2014. Jeg ble bosatt i en liten to-roms leilighet⁹ i Birkat al Mouz, en liten forstad 25 km fra Nizwa sentrum i Dakhiliyah-regionen i innlandet av Oman. Direkte oversatt betyr navnet vannpytt med bananer, og navnet referer til de grønne palmeområdene som preger området. Det tidligere sentrum av Birkat al Mouz var *falajen*, et omansk vanningsystem som livnærte en ellers tørr region. I dag er dette området fylt med litt enklere hus, mens resten av Birkat al Mouz er «middelklasse» bebyggelse. Befolkningen i Nizwa og de nærliggende områdene er på omkring 700 000. I likhet med resten av landet er befolkningen her forholdsvis ung, omkring 50 prosent er under 20 år (Valeri 2013: 183).

Leiligheten min lå i en rett gate omringet av eneboliger. Det eldste nabohuset var femten år gammelt og det nyeste i underkant av ti. Noen av naboene hadde flyttet hit fra andre deler av Birkat al Mouz, mens mange hadde emigrert ned fra den nærliggende fjellregionen Jabal Akhdar. Jeg tilbragte en del tid med de nærmeste nabokonene. Dette var en gruppe kvinner mellom 40-60 år. Disse kvinnene besøker hverandre, noen mer enn andre, men det er ingen

⁹ Jeg leide ut det andre rommet, først til en ung kvinne fra kysten som tidligere har bodd i USA og er kjent med alt livet der har å by på, og senere til en beduin som valgte å dekke ansiktet når hun gikk ute. Samboerskapene gav meg interessante perspektiver ettersom begge jentene på ulikt vis skilte seg ut fra mine andre informanter.

sterk nabolagsfølelse i området. Dette ble tydelig synlig da jeg skrev ut et kart fra google.maps og ba mine nærmeste naboer fortelle meg hvem som bodde i de ulike husene og når de hadde besøkt hverandre sist. De eldre naboene trengte betenkningstid for å navngi noen hus borti gaten, og det var flere de ikke hadde truffet det siste året. Flere av naboene syntes dette var synd. I tillegg til de nærmeste nabokonene hadde jeg et knippe familier i gåavstand som jeg besøkte jevnlig. Felles for disse familiene er at de har døtre på min egen alder. Av disse døtre har noen studert ett år eller to ved universitet, men jevnt over er mine informanter ikke universitetsutdannede. De fleste hadde fullført videregående før de ble, eller venter på å bli, gift.

Ved siden av mitt eget nabolag tilbragte jeg mye tid en halvtimes kjøretur unna hos dem jeg omtaler som min omanske familie.¹⁰ Dette er en stor familie hvor jeg ble kjent med alt av kusiner, tanter, venninner, brødre og naboer. I familien fikk jeg ekstra tette bånd med de to kusinene Latifa og Qima, som er gift med hverandres brødre. Jeg bodde hos Latifa omtrent tre dager i uken. Latifa bor i et helt nytt nabolag der de fleste husene var bygd for under fire år siden. Latifa tilbragte mye tid sammen med naboene. Mange av konene i nabolaget drakk jevnlig kaffe sammen, og blant dem fantes et par kvinner som Latifa anså som venninner. Fellesskapet jeg opplevde i nabolaget til Latifa er en belysende kontrast til mitt eget nabolag.

Metodiske utfordringer og valg

Innpass

I forkant av mine syv måneder på feltarbeid studerte jeg arabisk i tre måneder i byen Ibri en drøy times kjøretur unna. Oppholdet på språkskolen gav meg en god forsmak på livet i Oman og jeg er veldig takknemlig for innsiktene og opplevelsene jeg opparbeidet meg her. Min vertssøsters masing om at jeg burde vaske rommet hver dag og dekke håret,^{11,12} innsikt i

¹⁰ I Ibri bodde jeg to måneder hos en omansk familie, dette er ikke samme familien. Jeg har ikke skrevet noe eksplisitt om Ibri-oppholdet ettersom jeg ikke er overbevist om samtykket vertsfamilien der gav meg. De tok imot en språk- og ikke en antropologistudent.

¹¹ Under feltarbeidet var det kun én mann én gang som ba meg dekke håret. I løpet av feltarbeidet begynte jeg gradvis av meg selv å dekke det til. Og fra oktober og utover følte jeg meg litt ukomfortabel og naken uten sjal. De lokale kvinnene festet sjalet stramt rundt hodet, mens jeg valgte å kaste det lett over håret.

samhandling mellom kjønnene og i hvordan hilse og drikke kaffe gjorde at jeg kunne entre feltarbeidet med en viss trygghet om hvordan jeg burde te meg. Til tross for grunnleggende innsikter var det utfordrende å komme i gang med feltarbeidet. Å finne informanter på et tettsted der kvinner ikke samles i offentlige rom, kontakt med menn blir sett ned på og gradestokken viste over 50°C var en utfordring. Jeg forfulgte kvinner på gåturer og dullet med ukjente babyer på supermarkedet. I dag vet jeg at jeg kunne spart meg selv for mye bry ved å ringe på dørklokker, men familien jeg bodde hos under språkskolen hadde understreket hvordan jeg i «storbyen Nizwa» ikke kunne møte opp uanmeldt hos folk, og at man alltid måtte sende melding. Nå vet jeg at dette ikke nødvendigvis stemmer, men da hang ordene deres over meg. Over meg hang også tvilen på egne språkkunnskaper.

Hvert feltarbeid er ulikt og alle antropologer har et sett med utfordringer som må overvinnnes. Min Goliat var språksituasjonen. I bagasjen til Oman bar jeg 180sp med arabisk fra Universitet i Bergen. I løpet av tre intensive måneder med språkopplæring i Ibri ble språkkunnskapene mine merkbart forbedret, men fortsatt var de meget langt fra flytende. Undervisningen hadde primært vært på standardarabisk, noe jeg gjennom oppholdet hos vertsfamilien ble smertelig klar over at skilte seg kraftig fra den lokale dialekten.¹³ Da jeg flyttet til Nizwa var ikke feltarbeid på arabisk i tankene mine en gang. Jeg kunne ikke nok.

Det var flere grunner til at jeg valgte å flytte til akkurat Nizwa. Byen ligger i passelig avstand til grensen hvor jeg måtte fornye visum, til Muscat og til Ibri. I tillegg har byen et universitet hvor undervisningen foregår på engelsk. Både samtaler med omanske bekjente i Oslo og oppmuntringer fra lærere i Ibri forberedte meg på et Nizwa der flesteparten kunne høvelig engelsk. I ettertid lurer jeg på hvor denne forestillingen kom fra.

Gjennom utallige heldige og mindre heldige forsøk og metoder (hvorav 'hei' til ukjente kvinner i matbutikken mens mannen betalte var den mest vellykkede) fikk jeg etter hvert en del informanter. Snøballen begynte å rulle, og plutselig kjente jeg mange. Omanere har en egen evne til å inkludere. Varmen og vennligheten jeg ble møtt med, kvinnenes enorme generøsitet og vilje til å la meg henge på er data i seg selv i en oppgave som denne. Jeg fikk ta del i mye, men med unntak av en lokal professor og søsteren til en informant hvis engelsknivå

¹² Under språkskole oppholdet gikk jeg ikledd bukser, jeg kom sent hjem på kvelden og jeg tilbragte tid med gutter. Dette påvirket relasjonen mellom min vertssøster og meg; noe som formet min oppførsel inn i feltarbeidet.

¹³ I tillegg til ulik uttale på enkeltbokstaver og grammatiske variasjoner finnes det mangfoldige lokale ord og uttrykk. Eksempelvis vil setningen *hva gjør/gjorde du* (f) være *mada ta 'faliin/fa'alti* på standard arabisk og *mus ūi/musuwait* på dialekt. Jeg hadde lært at *hva heter du* (f) er *ma ismuki*, mens de i Nizwa sa *mus-mish*.

var tilsvarende min arabisk kunne ingen engelsk. At mine informanter høflig nikket uavhengig om de skjønnte hva jeg sa førte til at jeg ble livredd for å stille spørsmål. Jeg var redd for å forme deres svar etter mine feilaktige oppfattelser. Av den grunn følte jeg at datainnsamlingen gikk utrolig tregt. Spørsmål om det i det hele tatt er mulig å gjøre et 'godt nok' feltarbeid som fører til valide funn uten godt språk og nyansene det gir gnagde i meg konstant. Jeg kjente mye på ansvaret som ligger i å presentere informantene - kvinnene jeg begynte å bli glad i - på en sannferdig måte, og på hvordan jeg følte at jeg ikke strakk til.

I frustrasjonen fant jeg støtte og inspirasjon i Jean Briggs (1970) og hennes arbeid om emosjoner blant arktiske eskimoer. Briggs kunne heller ikke språket, men gjennom aktiv deltagelse i hverdagslivet lærte og erfarte hun om livet deres. Hun tok rollen som datter i familien, og ved å bokstavelig talt være som et barn i familien tok hun til seg kunnskap slik eskimobarna gjør det. Gjennom å leve med lokalbefolkningen lærte Briggs språket underveis. Briggs evne til å skildre hverdagslivet gjennom bruk av andre sanser var til inspirasjon og støtte da fortvilelsen gnagde som mest.

Under Eid, i midten av august kom min lillebror (23), heldigvis, på besøk. Besøket kom på et beleilig tidspunkt da jeg følte at jeg ikke hadde lært noe og at hele feltarbeidet var håpløst siden jeg ikke klarte å holde samtaler. Gjennom lillebrors klumsete væremåte, hans usikkerhet, enkle spørsmål og mangel på kulturell kunnskap ble jeg oppmerksom på alt jeg hadde lært uten å være klar over det. Det gikk opp for meg at jeg kunne mer enn jeg trodde. At jeg i likhet med Briggs hadde kroppsliggjort kunnskap gjennom deltagelse.

Som ung ugift kvinne dro jeg stor nytte av besøket til lillebror. Jeg opplevde at det faktum at et nært familiemedlem hadde vært på besøk påvirket måten informantene så på meg. Besøket endret statusen min fra enslig kvinne til datter i en familie. En kan si at hans besøk påvirket min moralske, og dermed sosiale status. Abu-Lughod (1986: 11-16) beskriver hvordan hun opplevde noe av det samme. Gjennom å bli introdusert til feltet av sin far ble hun gitt en rolle og plass i samfunnet. Besøket til lillebror påvirket spesielt posisjonen min i det jeg anser som min omanske familie. Lillebror bodde sammen med meg hos dem i to dager. Dette åpnet bokstavelig talt nye dører. Før besøket hans hadde jeg så vidt truffet mennene i familien, nå fikk jeg muligheten til å drikke kaffe med dem i herrestuen. I løpet av dagene lillebror bodde hos dem gikk jeg fra å være en som kom på besøk, til å bli en søster som uproblematisk kunne omgås mine omanske brødre innenfor husets fire vegger.

Frustrasjonen over mangel på språk slapp aldri helt, men i slutten av august slo jeg meg til ro med at de engelsktalende informantene jeg var lovet, og desperat lette etter, ikke kom til å dukke opp. Istedenfor å lete etter nye informanter valgte jeg å fokusere energien mot å styrke forholdet til de jeg hadde. I likhet med Briggs er dataene i denne oppgaven hovedsakelig samlet gjennom deltagelse og tilstedeværelse istedenfor lange samtaler. Min rolle, personlighet og relasjon til informantene står helt sentralt for dataene jeg har fått tak i, og av den grunn ønsker jeg å benytte rikelig med plass på å redegjøre for min posisjonering. Videre finner jeg flere av valgene jeg sto ovenfor beskrivende for dagliglivet i Nizwa, og hvordan kvinner manøvrer i det.

Min rolle og etikk

Da jeg dro til Oman hadde jeg liten formening om hva som ventet meg. Konteksten var ny og ukjent. Inspirert av induktiv metode (Biehl 2013) inntok jeg rollen som en smilende venninne som lot seg styre og fascinere. Jeg dro på feltarbeid uten en klar formening om akkurat hva jeg ønsket svar på, målet var å gjennom langt samvær med informantene forstå hva det er verdt å vite noe om. Både under feltarbeidet og i skriveprosessen har jeg strevd etter å la informantene og dataen lede. Mitt ønske er at denne oppgaven skal være en etnografisk beskrivelse der informantene bærer oppgaven. Selv om målet om induksjon er uopnåelig gjør det ikke streben etter det mindre viktig (Brown 1996: 733). I likhet med Wikan (1982: 5) er jeg interessert i mine informanternes forståelse av seg selv, heller enn min forståelse av dem. Wikan beskriver sine informanter som taktfulle kvinner, en beskrivelse som også er passende for mine informanter. For å få tak i mer data valgte Wikan å bryte med idealet. Hun tok rollen som liten rebell som sladret og stilte mange og gjerne upassende spørsmål (Wikan 1982: 14). Min tilnærming var på godt og vondt den motsatte. Jeg forsøkte å absorbere mest mulig og forstå lagene bak det som ble sagt uten å provosere. Det er situasjoner der jeg med fordel kunne vært mer pågående, men ettersom mine informanter er kvinner som strever etter å leve i takt med samfunnets normer falt det seg mer naturlig å forsøke å etterleve deres ideal.

Kvinnene jeg tilbragte tid med er en gruppe som møter fordommer og stereotypier i vestlig media. Under feltarbeidet forsøkte jeg å forstå hvordan de opplever ulike situasjoner, og så langt det var mulig arbeidet jeg imot mine egne normative tilbøyninger. Det betyr ikke at det ikke er praksiser i Oman jeg er skeptisk til (eller at jeg alltid klarte å etterleve idealet), men at

jeg ser det som min oppgave å forsøke å forstå hvordan de lokale forholder seg til ulike spørsmål. Det er deres perspektiver, og konteksten disse oppstår i, jeg ønsker å få frem gjennom oppgaven. Jeg har forsøkt å ikke gi oppgaven noe normativt politisk standpunkt, men om det skulle være et håper jeg oppgaven fører til selvrefleksivitet. At oppgaven gir leser anledning til å lære noe *av* kvinnene som har lært meg så mye.

Stereotypiene går også andre veien, og bildet enkelte arabiske medier maler av vestlige kvinner er et bilde som passet dårlig overens med den personen jeg ønsket å bli oppfattet som. På samme måte som informantenes verden innledningsvis var ukjent for meg, var min verden, der blant annet gutter og jenter er venner, ukjent for dem. Jeg fryktet at kontakt med menn ville begrense dybden på relasjonen til kvinnene, og i verste fall påvirke dem negativt. Jeg var veldig opptatt av å bli likt og te meg som et godt menneske. Som vestlig kvinne kunne jeg hatt tilgang til mannlige informanter og sfærer, men jeg tok et bevisst valg om å ikke benytte meg av denne muligheten. Oppgaven vil derfor kun omhandle et kvinnelig perspektiv. Menn var ikke en del av mitt feltarbeid, og er dermed ikke en del av denne oppgaven. Respekt ble stadig fremhevet som verdi, og jeg var opptatt av å bli ansett som en respektfull ung kvinne. Jeg tror at små grep som å se ned når gutter kom i mot på gaten og at jeg brukte stillongs under kjolen i 55 varmegrader har vært avgjørende for min tilgang til det jeg fikk tilgang til. Det har samtidig begrenset min tilgang til annen type data.

Ettersom jeg var opptatt av å bli ansett som en respektabel ung kvinne følte jeg at jeg måtte holde igjen og tilpasse mine beskrivelser av livet hjemme. Jeg følte mye på hykleriet ved at jeg ønsket at informantene skulle utlevere sitt innerste følelsesliv, mens jeg tilpasset det jeg delte med dem. Etter hvert ble jeg såpass trygg på min relasjon med et par av informantene og deres oppfattelse av meg og mine verdier at jeg turte å dele mer. Jeg stolte på at vi hadde bygget noen felles forståelser som gjorde at de ikke ville misforstå det jeg fortalte. Jeg håper og tror at de følte det samme ovenfor meg.

Latifa er en av informantene jeg opparbeidet et slikt nært forhold med. At Latifa er en godt likt og sosial kvinne som tilbringer mye av sin tid sammen med andre familiemedlemmer og på besøk har vært betydningsfullt for min datainnsamling. Mye av dataen bygger på hennes egne evne til ikke la mitt nærvær påvirke dagliglivet. Hun la sine planer og levde som vanlig, og lot meg dilte etter. Dette førte til at noen dager gikk med til å lese lekser med hennes små sønner, mens andre ble brukt på klesvask. I begynnelsen følte jeg at jeg kastet bort disse dagene hvor jeg «ikke gjorde noe», men nå ser jeg på hverdagsrutinene sammen med Latifa

som blant de viktigste innsiktene jeg har opparbeidet meg. Timene med baking av småkaker og felles sovestunder etter lunsj har gitt meg en mer helhetlig forståelse av andre fenomener. I tillegg bør det sies at det ofte var når hverdagen virkelig var rutine og når forskjellen mellom bokstavene *s* og *sh* var repetert for ente gang, at de interessante hendelsene hendte. Plutselig banket en nabokone på døren for å fortelle at søsteren hadde blitt forlovet, eller så begynte Latifa og ektemannen uventet å diskutere hvorvidt det er greit at en annen nabo ønsker å ta en ny kone.

Ettersom jeg skulle studere gjestfrihet var jeg opptatt av å være med på så mange besøk som mulig. Jeg gjorde mitt ønske kjent i nabolaget, noe som førte til at jeg fikk anledning til å gå på ulike typer besøk, med ulike mennesker. Totalt tok jeg del i nærmere 40 besøk til nybakte mødre, 15 bryllup, 4 sørgemarkeringer, 2 forlovelsesfester, en ettårs dag og et par sykebesøk, samt utallige hverdagsvisitter. Noe av det jeg selv finner mest interessant er de ulike rollene jeg inntok under de ulike besøkene. Under bryllupet til min nære venninne Laila for eksempel var jeg en del av vertskapet. Det var først når jeg fortvilet løp rundt med brett med kylling at jeg innså hvor mye arbeid som ligger bak. Til et annet bryllup dro jeg med meg en informant som ikke hadde gått om det ikke var for at jeg ønsket det. Her fikk jeg oppleve hvordan det var å være fjern gjest, en av kvinnene som sitter stille i *abaya* på bakerste rad og ser på festlighetene (eller på mobilen). Å oppleve ulike roller og hvordan samme informanter oppfører seg i forskjellige situasjoner har vært meget interessant og lærerikt.

Dataene jeg har fått tilgang til er formet av min relasjon til mine informanter, men også av hvem jeg er. Denne oppgaven er skrevet av en ung ugift kvinne med de interessefeltet det bærer med seg (Caplan 1988). Beskrivelsene og analysen gjenspeiler mine opplevelser og bygger på mine egne fortolkninger av det jeg opplevde og observerte. I det denne oppgaven ikke kunne blitt skrevet ved en annen anledning eller av en annen antropolog har jeg forsøkt å gjøre mitt nærvær synlig gjennom teksten. Styrken og utfordringen ved feltarbeid som metode er tilgang til nyanser og kompleksitet. Hver eneste informant lever sitt eget liv, og ingen liv eller personer er like. Gjennom oppgaven har jeg måttet ta ulike valg om hvilke sider og stemmer jeg ønsker å trekke frem. Makten som ligger i dette skremmer og jeg håper ingen føler seg støtt av de valg jeg har tatt. Det er med ydmykhet og den dypeste respekt at jeg i denne oppgaven prøver å beskrive mangfoldet av liv innenfor de begrensningene en mastergradsavhandling setter. Jeg vil understreke at analysene i denne oppgaven er mine. Jeg håper de gjør rettferdighet på de fantastiske kvinnene jeg har fått lære å kjenne.

Språk

Frustrasjon over mangel på språk fulgte meg gjennom hele feltarbeidet, men etterhvert ble jeg klar over at situasjonen min også førte med seg noen fordeler. I den kommende delen vil jeg belyse noe fordeler jeg opplevde, og hvordan dette har påvirket innsamlingen av data.

I ettertid setter jeg stor pris på at jeg ikke klarte å stille mange ledende spørsmål de første månedene. Jeg ble tvunget til å vise tålmodighet, og ble nødt til å angripe feltet på informantenes premisser. Det var informantene som fikk sette agendaen. De få gangene jeg klarte å stille spørsmål, ble det jeg spurte om ofte misforstått. Uten unntak var det informantene trodde jeg spurte dem om mer interessant enn det spørsmålet jeg hadde prøvd å stille.

Fordi jeg ikke hadde språk til rådighet følte jeg et behov for å kompensere på andre måter. Jeg mener dette gjorde meg til en bedre antropolog fordi jeg ble tvunget til å ta i bruk andre sanser, og det gjorde at jeg skrev mer detaljerte feltnotater enn jeg trolig ellers ville ha gjort. Å ikke kunne språket gav meg videre en unnskyldning til å bare være. Jeg fikk lov til å være en passiv flue på veggen uten at noen forventet at jeg aktivt skulle ta del i samtalen. Etter hvert forstod jeg nok til å i det minste vite når det ble snakket om noe som kunne være interessant. Da kunne jeg etterpå ta opp tråden og be informantene forklare eller oppsummere. Fordi jeg kunne skylde på språkvansker hadde jeg en legitim unnskyldning til å be dem forklare samme fenomen gjerne to-tre ganger og på ulike måter. Og til å alltid bære med meg en liten skriveblokk.

At jeg ikke kunne språket påvirket maktbalansen mellom meg og informantene. Mine informanter hadde generelt ikke høyere utdanning og de anså mastergrad som noe prestisjetungt. At jeg var såpass hjelpeløs gav dem en sunn kontroll over situasjonen og en viss form for «makt» over meg. Etter hvert ble jeg kjent med noen unge kvinner hvis engelsknivå var tilsvarende min arabisk. Selv med disse kvinnene valgte jeg som oftest å snakke på arabisk fordi jeg merket at de var mer avslappede når samtalen gikk på et språk de behersket. Etersom jeg var mine egne svakheter bevisst fant jeg det lettere å forholde meg til uklarheter der feilen lå hos meg og ikke hos dem. Videre tror jeg mange ønsket å hjelpe meg av sympati. Jeg valgte å ikke bruke tolk fordi jeg følte at en mellomkvinne kunne skade

relasjonene jeg forsøkte å bygge. Generelt opplevde jeg at de mest interessante funnene sjeldent kom gjennom spørsmål og svar, de kom gjennom hverdagslig observasjon, når omgivelsene naturlig ledet til samtaler eller når hendelser uventet inntraff. Det bør legges til at jeg heldigvis ble bedre etterhvert. Den siste tiden av feltarbeidet kunne jeg holde litt dypere samtaler for eksempel under gåturer. Å bedrive sporten gåing, som mine informanter kaller det, har vært en av mine mest benyttede metoder.

En ytterligere fordel har vært at jeg som språkstudent har brukt mye tid og energi på å forstå hva som ligger i ordene informantene bruker istedenfor blindt kopiere oversettelser. Jeg har fått mye data ved å be informanter forklare hva de legger i ulike begreper, og gjennom å se på hvilke eksempler de bruker til å forklare.

At jeg nå ser en rekke fordeler betyr *ikke* at språket ikke var en hemsko. Og ved mitt eventuelle neste feltarbeid skal jeg beherske språket informantene snakker. Det er mye jeg har gått glipp av fordi jeg ikke har forstått det som ble sagt eller har klart å formulere fornuftige spørsmål. Listen av samtaler jeg kunne ønske jeg hadde hatt er lang. Samtidig tror jeg at mange av problemene og frustrasjonene jeg forbinder med språkrelaterte utfordringer er problemer jeg uansett hadde hatt. Som student på førstegangs feltarbeid tror jeg språksituasjonen har gjort meg mer tålmodig. Den har kastet lys over og gjort meg bevisst på problemstillinger jeg ellers ikke hadde reflektert over, og den har gitt meg mulighet til å bli kjent med en gruppe kvinner jeg ellers aldri ville møtt. I dag tør jeg hevde at det ikke er til tross for, men nettopp på grunn av språksituasjonen jeg har endt opp med de dataene jeg har. På godt og vondt.

Bruk av begreper

Feltarbeidet er utført på arabisk. Arabisk er et rikt språk og direkte oversettelser er ikke mulig, hverken kontekstuell eller i betydningen av ord. Samtaler er oversatt og gjengitt etter beste evne. Jeg valgt å tydeliggjøre med de arabiske termene der jeg finner det hensiktsmessig.

Ordene er transkribert etter mal IJMES Transliteration System¹⁴ så sant ikke ordene har en standardisert norsk skrivemåte (for eksempel Koranen).

Gjennom oppgaven vil jeg presentere en rekke ulike informanter. Med unntak av Latifa, Laila og Gamila er det ikke forventet at leser skal holde oversikt eller huske hvem de ulike personene er. Det er poengene de viser og ikke hvem som har sagt eller gjort hva som er det viktige. Alle personer som blir omtalt er anonymisert gjennom fiktive navn og mindre forandringer. Ettersom noen av dataene kan være sensitive har jeg valgt å gi noen informanter flere ulike identiteter. Navnet Ruqaya blir ofte benyttet når jeg behandler kontroversielle spørsmål. Ruqaya er altså ikke en informant, men et navn jeg bruker i forskjellige situasjoner.

For å unngå å forvirre leser med utallige stedsnavn vil begreper som ‘omanere’ eller ‘omanske tradisjoner’ innimellom bli brukt. Dette må ikke forveksles med et forsøk på å si noe om alle omanere. Informantene er et utvalg av kvinner i og omkring Nizwa, det er kun deres verden og stemmer jeg forsøker å presentere. Ordet *informant* er på ingen måte dekkende for vår relasjon, men er brukt i mangel på et bedre.

Oppgavens oppbygging

Kapittel 2 handler om tradisjoner, besøkspraksiser og moral. Her vil jeg sette konteksten for daglig- og besøksliv i Nizwa, og studere kvinnenenes forhold til tradisjon. Jeg ønsker å argumentere for at tradisjoner og moral er knyttet sammen, og studere ulike måter dette kommer til uttrykk.

Kapittel 3 er om normer, manøvrering og ekteskap. Jeg vil utforske normer og praksiser knyttet til ekteskapsinngåelse, hvordan normene blir snakket om og hvordan informantene på mangfoldige vis forholder seg til de i det levde liv.

Kapittel 4 tar for seg endringer og modernitet. Samtidig som informantene vektla tradisjoner og tanker om «vår kultur», var de opptatt av modernitet og snakket ofte i positive ordelag om endringer. Jeg vil utforske dette blant annet gjennom å studere deres bruk av

¹⁴ ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf

chatteapplikasjonen WhatsApp. Jeg vil se på hvordan mobilbruken former og blir formet av, bygger opp under og bryter ned «det tradisjonelle verdigrunnlaget».

Lokale uttrykk for agens, og strukturene kvinner i Nizwa utøver agens innenfor vil være underliggende tematikk i alle kapitlene. I de avsluttende bemerkningene ønsker jeg å trekke på trådene, og se analysene fra de foregående kapitlene i et større bilde.

2.

Tradisjoner, besøk og hverdagsliv

Solnedgangsbønnen er bedt og temperaturen har krøpet ned mot 30 tallet i det de *abaya*-kledde kvinnene, noen kraftig sminket, andre helt uten, begynner å fylle opp gårdsplassen foran det nymalte huset til familien til bruden Laila. Enkelte av kvinnene tar runden for å håndhilse på de andre gjestene, mens andre setter seg rett ned på gulvmattene som er lagt ut. En intens parfymeodør og en lav summing fyller plassen. Noen diskuter Sultan Qaboos tale fra forrige uke,¹⁵ andre helseproblemer, mens de fleste sitter stille og ser seg rundt. Det er mye flott å se på. Et opphøyd podium med en trone i rød fløyel står oppstilt langs gjerdet. Bak tronen glitrer to store diamantbeklede hjerter. Ulike blomsteroppsatser, primært i rødt og oransje er spredt rundt på opphøyningen. Inniblant det svartkledde folkehavet sitter kvinner i flotte fargerike kjoler. De fineste draktene har ennå ikke kommet ettersom vertskapet (som jeg er en del av)¹⁶ ikke har rukket å skifte til finstasen. Dette, og at sminkøren som skulle møte opp for to timer siden ikke har kommet, stresser oss ikke. Derimot er vi opptatt av å få ut mat til gjestene forttest mulig. Maten er bestilt fra en lokal restaurant, men blir varmet opp bak huset av brudens far og bror. På utsiden av gjerdet, bak huset, har de mannlige gjestene samlet seg. Vi som er en del av det kvinnelige bryllupet ser ikke noe til dem. Med bestemte bevegelser danderes ris og kylling på store serveringsfat, som vi, husets kvinner, med hjelp av noen kusiner bærer ut i full fart. Serveringsfatet legges oppå plastduker på bakken foran en gruppe gjester. «Kiisa, hent et fat med bare kylling!» Det er Safiya, brudens kusine og svigerinne, som skriker instruksjoner til meg før hun i full fart forsvinner bak huset igjen. Jeg småtripper etter og gjør som hun sier. En annen kusine tar imot fatet før hun sender meg på en ny runde. Jeg ser meg forvirret rundt og prøver å finne et system over hvem som skal serveres først. Jeg innser at det ikke finnes noe system. Målet er å rydde inn og ut maten så fort og stille som mulig. I det noen ser forsynte ut skal maten ryddes bort, og kaffe samt et nytt serveringsfat med ferdig dandert frukt og *halwa-omaniyya*¹⁷ bæres ut. Gjестene kommer og

¹⁵ Sultan Qaboos holdt i begynnelsen av november (2014) en etterlengtet tale etter langt sykefravær. Talen skapte ekstasestemning (se kapittel 4 og appendix 1).

¹⁶ Familien til Laila var nære informanter. Jeg fikk lov til å ta del i dette bryllupet som en del av vertskapet. Det vil si at jeg hjalp til med de praktiske gjøremålene, og var blant de penest kledde.

¹⁷ Omansk søtsak, blir ansett som noe av det mest tradisjonelle omanske. En essensiell del av blant annet bryllup.

spiser til ulike tider og hastigheter. Som vertskap er det vårt ansvar at alle blir servert og maten løftet bort til anstendig tid. Jeg finner det vanskelig å huske hvem som er ferdige og hvem som venter, mens mine venninner har tilsynelatende kontroll. Selv gjestene virker å ha bedre oversikt enn meg. Flere ler når de må peke på hvem som ennå ikke har fått mat når jeg står midt på plassen med kyllingrett i hånden og spørsmålstegn i pannen. Etterhvert roer det seg, og Safiya ber meg sitte ned for å nyte maten. Selv har hun noen flere gjøremål før hun kan slå seg ned. Utslitt og overrasket over mengden arbeid titter jeg på klokken. En time har gått og nærmere 100 gjester har ankommet siden jeg bar mitt første matbrett. Et par av kusinene og jeg er fremdeles ikledd hverdagskjoler og sminkøren vår er mer enn 3 timer forsinket. De tar, som vanlig, den uventede forsinkelsen med knusende ro. Vi går inn, og like etter kommer sminkøren tuslende. Hun beklager ikke, men setter umiddelbart i gang med arbeidet.

«Jenter, dere må skynde dere. Laila kommer!» Det er Lailas søster Sarah som avbryter sminkestunden. Gårdsplassen har blitt fylt opp av gjester. Noen avbryter samtalen de er i for å forme en midtgang Laila kan gå ned, men de fleste enser ikke at bruden er på vei. Hennes ankomst må annonseres flere ganger før folk reagerer. Søstrene og de nærmeste kusinene stiller seg opp på scenen for å ta imot bruden. Når Laila kommer gjennom porten skriker «*la allah illa allah, wa rasuluho Muhammed*» før plassen fylles med en høyfrekvent lyd av dansende tunger.¹⁸ Laila skritter sakte nedover midtgangen, mens fotografen jobber på spreng. Hun stopper stadig Laila for å be henne posere i ulike posisjoner. Gjestene mister fort interessen og de fleste av dem som i det hele tatt vendte blikket mot Laila vender tilbake til egne samtaler. Laila og fotografen tar seg god tid. Laila stråler omkamp med diamantene på den hvite prinsessekjolen. Huden er så sminket at jeg knapt kjenner henne igjen. Armene er dekket med dekorative henna-mønstre. Laila har forberedt seg godt til denne dagen. De siste månedene har hun gått daglige turer for å gå ned noen kilo, og kroppen er smurt med utallige kremer. Den siste uken har hun sluppet alt av husarbeid for at hud og kropp skal være perfekt. Laila er klar for dagen, samt for livet etter. Hun har handlet inn en helt ny garderobe og mengder av gull. «En brud må ha gull».¹⁹

¹⁸ «Det finnes ingen Gud utenom Gud, og hans sendebud er Mohammed». *Ululation* er en høyfrekvent tungedrill, en vanlig praksis flere steder i Midtøsten.

¹⁹ Brudeprisen i Nizwa ligger stabilt på omtrent 85 000 kroner. For summen kjøper bruden gull og alt utstyr til sitt nye i liv. I teorien «i følge tradisjonene» skal ingenting bli tatt med fra det gamle livet til det nye. Alt fra sokker og tannbørste til kjoler skal være nye. Mange unge kvinner sparer gjerne litt av brudeprisen til senere eller bidrar til husholdningen. Ektemannen betaler for bryllupet, mens bruden tar som oftest de fleste beslutningene.

Irakiske, egyptiske og indiske popsanger fyller plassen. Mellom tronen til Laila og gjestene står jeg, Sarah og fire av kusinene hennes. Det er kun nær slekt som danser. Til forskjell fra oss andre er Sarah kledd en lang ballkjole i fløyelsrød silke. Håret er satt elegant opp i oppsatt, mens et gjennomsiktig sjal er lett trukket over skuldrene. Kusinene og jeg har valgt å ikke oss tradisjonelle drakter. Jeg føler meg veldig vakker i min, til tross for at den er tydelig enklere og eldre enn de andre jentenes. Min er fra regionen og tilhører en gammel tante. De andre jentene har leid eller kjøpt sine nye glitrende drakter, en er fra Muscat, en fra Sohar og en fra Salala. En annen gruppe kusiner har kjøpt like festkjoler for anledningen. Når lydsporet fra den nyeste Bollywood filmen blir satt på trer en av jentene ut av ringen. Hun er god på indiske danser og dette vil hun vise. Hun nyter at blick vender seg mot henne idet rumpa rister i takt med musikken. Uheldigvis får hun bare danset seg gjennom et refreng før musikken brått stopper. Datamaskinen har gått tom for strøm. Vi setter oss ned mens noen løper inn for å finne ledningen. Vi sitter stille et minutt, mange blick sirkulerer rundt i rommet på jakt etter noe nytt å feste blikket på, før noen andre kusiner og en nabo jente finner frem en vaskebalje å slå på. Nabo jenta trommer løs. Stemmen hennes overdøver trommene med en melodisk setning, som de andre svarer på. «Dette er en tradisjonell omansk regel» forklarer sidemannen meg. Slik fylles plassen med sang til laderen er lokalisert og festen kan fortsette der den slapp.

Jeg vet at brudgommen snart kommer når kvinnene rundt meg begynner å trekke sjal over hår og bare skuldre. En hvit kappe med hette blir trukket over Lailas hode. Ektemannen går nervøst ned midtgangen, fulgt av sitt selskap som har hatt en egen feiring i hans hjem en time unna. Han tar sin brud på hodet og smiler i det han mumler *al Fatiha*, åpning suren fra Koranen, og trekker av hetten. Paret setter seg ned, og gjestene stirrer nysgjerrig på ektemannen. For mange vil dette være første og siste gang de ser ham. De blir sittende en stund før Laila blir ført til en stor, hvit, dekorert jeep. Bestemor og en søster slår følge med henne. Mor må bli hjemme, og kan heller ikke ta følge med oss til morgenfesten hos hans familie neste morgen. Slik er tradisjonene. Akkompagnert av tutende bilhorn og blinkende nødllys kjører hun ut av festen og inn i natten og sitt helt nye liv.

*

Festen vi nå har tatt del i er det tradisjonelle bryllupet til min gode venninne og informant Laila. I løpet av feltarbeidet deltok jeg i femten bryllup. Lailas bryllup skilte seg ikke nevneverdig ut fra de andre. Jeg har valgt å beskrive dette bryllupet nettopp fordi det var veldig typisk, og fordi Laila var opptatt av at det skulle være det. Laila gav tradisjon (‘*ādat og taqālīd*) som begrunnelse på mange av mine spørsmål om valg hun tok i forbindelse med bryllupet. Målet med dette kapittelet er å gi lesere innblikk i livet i Nizwa, samt å studere hva som ligger i frasen «fordi slik er tradisjonene våre» som har gitt navn til oppgaven.

Innledningsvis vil de omfattende endringene Oman har gjennomgått de siste femti årene bli belyst ved å sammenligne Lailas tradisjonelle bryllup med bryllupet til moren hennes. Gjennom beskrivelsene vil jeg redegjøre for informantenes, samt min egen analytiske forståelse av begrepet tradisjon. I andre del av kapittelet vil jeg utforske det jeg anser som årsakene til at tradisjoner og det å handle i tråd med tradisjonene blir fremhevet. Dette vil bli gjort gjennom å beskrive og analysere fremtredende sider ved hverdagslivet, og ulike former for besøkspraksiser som betraktes som tradisjonelle. Jeg argumenter for at informantene knytter tradisjoner og moral sammen, og jeg vil se på hvilken betydning dette har for og blir gitt av dem.

Tradisjonelle bryllup før og nå

En tirsdag ettermiddag to uker etter bryllupet besøkte jeg Laila og hennes søster Sarah. For første gang siden bryllupet skulle Laila overnatte hjemme. Hun var staselig kledd. Rundt hals og håndledd glitret det nye gullet. Resten av familien satt hverdagslig kledd i en ring på gulvet. I tråd med tradisjonene ble jeg som gjest tilbudt kaffe, frukt og dadler. Jeg drakk en kopp og returnerte den med ristende hånd for å vise at jeg ikke ønsket mer, før jeg ba moren til jentene om å fortelle om sitt bryllup.

Um-Hussein²⁰ ble giftet bort i tidlig pubertet, men hun er ikke sikker på hvor gammel hun var. Hennes far og den kommende ektemannens far var fettere, og de bodde like i nærheten. Um-Hussein forteller at hun kjente til sin kommende ektemann, men at de ikke var venner. Når beslutningen om giftemål ble tatt hadde hun lite hun skulle ha sagt. Fra hun ble informert

²⁰ Um-Hussein betyr mor til Hussein. Mine informanter tiltalte hverandre ofte som mødre av sine eldste sønner.

til bryllupet ble holdt gikk det kun et par dager. Selve bryllupsdagen hadde hun sittet på gulvet i *salaen* og hilst på slekt og naboer.²¹ Hun husker ikke, men anslår at det muligens var tjue kvinner innom. Det hadde ikke vært noe leven eller musikk. Serveringen hadde bestått av kaffe og dadler, noe frukt var ikke å få tak i. Um-Hussein hadde vært ikledd en hverdagskjole og slør, og hendene og føttene hadde vært smurt med rød hennamaling. Pannen hennes var malt gul med safran. Jeg spør hvilken farge kjolen var. Um-Hussein sier hun ikke husker, at det ikke er så viktig. Jentene bryter inn for å fortelle at «før var det vanlig å gifte seg i grønt». De ser bort på moren som bare smiler, det er vanskelig å vite om det er en bekreftelse eller ikke. Før kveldsbønningen hadde hun gått til fots til mannens hus. På morgenfesten som hadde blitt arrangert i mannens hus hadde de samme gjestene tittet innom.²² «Gull nei!» hun smiler av spørsmålet, før hun på neste spørsmål forklarer at hun hadde litt sølv, og nye klær hadde blitt sydd hos en nabokone. Um-Hussein hadde ingenting hun skulle ha sagt i forbindelse med bryllupet.

I løpet av samtalen avsporer Um-Hussein flere ganger. Hun virker ikke spesielt interessert i å fortelle og hun gjentar flere ganger at «bryllup før er ikke fine slik som nå». Beskrivelsen av bryllupet viser tydelig at rammen rundt bryllupsfeiringer har endret seg enormt. Elementer som mange gjester, ris, og gull blir av Laila trukket frem som uunnværlige fordi «det er tradisjon», men historien til moren viser at disse elementene ikke var en del av bryllupene til forrige generasjon. En delvis forklaring er at det har skjedd en *gentrification*, det vil si at praksiser som tidligere var vanlig blant overklassen nå har blitt allmenne. Endringene gjenspeiler det forhøyde økonomiske nivået i dagens Oman. Samtidig viser C. Eickelman (1984: 106-109) at flere av sidene Laila trakk frem som ‘tradisjoner’ heller ikke var deler av bryllupene til rikere sjeik-familier i innlands Oman.²³ C. Eickelman beskriver bryllup på 1980-tallet som så diskre og lukkede at det var vanskelig for en utenforstående som henne å vite når et bryllup fant sted. Poenget jeg vil frem til er at de materielle kårene er så forandret at det er vanskelig å se likheter mellom de tradisjonelle bryllupene ‘før’ og ‘nå’.

²¹ En arabisk *sala* kan oversettes med en norsk stue. I dag var ofte *salaene* innredet med sofaer langs veggene, en tv på veggen og et teppekledd gulv. Blant mine fattigere informanter var rommet kun innredet med et bambusteppe på gulvet. Det er i et slikt rom Um-Husseins bryllup ble arrangert.

²² Bryllup rundt Nizwa feires fortsatt over to dager. Dagen etter bryllupet samles kvinner til *ṣabaḥiyya* hos familien til ektemannen. I dette kapittelet vil kun kveldsseremonien til Laila bli beskrevet.

²³ Noen av «tradisjonene» slik som ris og gull har vært vanlig blant overklassen i andre deler av landet. En kan her se en.

Hva er tradisjon?

Laila, i likhet med mine andre informanter, begrunnet stadig handlinger og valg på bakgrunn av hva som er tradisjon, men momentene og tradisjonene de fremhevet samsvarte ofte ikke med beskrivelser av hvordan ting var og ble utført tidligere. Under feltarbeidet grublet jeg ofte over hvordan det i det hele tatt er mulig og gyldig å snakke om 'ekte'²⁴ tradisjoner i en kontekst som er så forandret, spesielt materielt.

Da jeg under feltarbeidet grublet over spørsmål om ekte tradisjoner baserte jeg meg på en allmenn forståelse av begrepet. Tradisjoner var for meg «noe» som var videreført fra fortiden til nåtiden. Store norske leksikon beskriver tradisjon som kulturemner overført gjennom tid, fra slektledd til slektledd (snl.no/tradisjon). En av de store navnene innen tradisjonslitteratur, Edward Shils, baserer seg på en lignende definisjon. Shils (1981: 12) skriver: «The decisive criterion is that having been created through human actions, through thought and imagination, [tradition] is handed down from one generation to the next». Shils bidrag er at han åpner for at tradisjonene kan utvikle og endre seg i overføringen fra en generasjon til neste og i «the possession of their recipients». Det avgjørende kriteriet er at det finnes en kjerne som kan oppfattes som tilnærmet identisk (*approximal identity*). Med andre ord kan en tradisjon gjennomgå store forandringer, men det må finnes en kjerne som forblir den samme. Shils poengterer at tradisjoner ikke er hendelser. Hendelser slutter å være i det de har skjedd. «The transmissible parts of them [tradition] are patterns or images of actions» (1981: 12). Et eksempel på dette aspektet av Shils analyse kan sees i utviklingen av transporten av bruden etter bryllupet. En pent pyntet bil kjørte Laila og ektemannen fra festen til deres nye leilighet. Brudeparet ble fulgt av en kolonne med biler som tutet i hornene og blinket med nødlysene. I Lailas tilfelle varte kjøreturen en time. I andre bryllup der bruden kun skal flyttes et hus bort i gaten kjører brudefølget gjerne en lang omvei. Moren til Laila på sin side gikk til ektemannen, mens hennes mor igjen hadde ridd på esel i to dager. At Laila ble transportert hjem til ektemannen i en fin bil, moren gikk til fots, mens bestemoren red på esel kan for Shils anses som tradisjon fordi kjernen i tradisjonen eller «*the images of actions*» er tilnærmet identisk.

²⁴ Spørsmål om «ekte» tradisjoner blir ofte knyttet opp mot Hobsbawms (1983) begrep om *invented traditions*. Jeg har valgt å ikke referere til Hobsbawm ettersom han snakker om større politiske prosesser der overordnede aktører bruker og skaper tradisjoner for å oppnå noe. En slik analyse er interessant også i Oman i forhold til en nasjonal diskurs omkring Fortiden og det tradisjonelle, for eksempel kan skolebøker og offentlige taler sies å bygge opp under *invented traditions* i en Hobsbawmansk forstand. En slik analyse belyser en side av kompleksiteten, men i denne oppgaven vil ikke slike overordnede politiske prosesser bli belyst. Jeg ønsker heller å fokusere på betydningen tradisjonene har for, og blir gitt av, aktørene på bakkeplan.

Tradisjonen er ikke hvordan hendelsen i seg selv finner sted, men det å forflytte bruden fra sitt hus til ektemannens på bryllupsnatten.

Shils forståelse åpner for at tradisjoner har en symbolsk side og forståelsen gir rom for at tradisjoner kan tilpasse seg endrede omgivelser, i så måte finner jeg den nyttig. Samtidig finner jeg den mangelfull ettersom Shils ikke tar aktørenes oppfattelse på alvor. Shils skriver at aktørene selv ute av stand til å vurdere om tradisjoner er tradisjon eller ikke. I følge ham er det utenforstående som skal vurdere hvorvidt en 'tilnærmet identisk kjerne' eksisterer (1981: 14). I Nizwa blir det skilt mellom to typer bryllup. Tradisjonelle bryllup som blir arrangert i hjemmet, og moderne bryllup som blir arrangert i klubblokaler. Laila er en ressurs- og viljestærk ung kvinne, noe som blant annet vises gjennom strålende eksamensresultater. Samtidig er hun opptatt av å fremstå som en god muslim og en god person. Rett oppførsel og tradisjoner er viktig for Laila, og hun oppgav dette som grunn for at hun valgte å holde tradisjonelt bryllup. Utover hvor bryllupet blir holdt er matserveringen, for meg som utenforstående, det som skiller de to bryllupstypene. I de tradisjonelle bryllupene blir det alltid servert ris med kylling eller kjøtt, mens gjestene får fingermat som *zambosa* og *asābi* i de moderne.²⁵ Slik skal det være, og flere informanter lo av meg når jeg foreslo variasjon. Det faktum at ris ikke ble servert i morens bryllup var ikke noe Laila tenkte over, hun anså servering av ris som en viktig tradisjon, og en obligatorisk del av «tradisjonelle bryllup».

Det kan være fristende å konkludere med at dagens 'tradisjonelle' bryllup er 'falske' (*spurious*) tradisjoner; dårlige kopier av ekte tradisjoner. Handler og Linnekin (1984) ser meget kritisk på et slikt skille. De avviser tanken om at noen tradisjoner er 'ekte' om vi med det mener at tradisjonen har eksistert og blitt nedarvet. For dem ligger verdien av tradisjoner ikke i tradisjonens opprinnelse, men i måten de vektlegges i samtiden. Forfatterne skriver: «The origin of cultural practices is largely irrelevant to the experience of tradition; authenticity is always defined in the present» (1984: 286). Til tross for at få 'nedarvede' elementer kan spores mellom Lailas og morens bryllup anså Laila sitt bryllup som tradisjonelt, og hun var opptatt av å arrangere det på riktig vis. Handler og Linnekin roser Shils for å ta tak i det symbolske aspektet av tradisjoner, men de finner hans argumentasjon ugyldig ettersom han baserer seg på en idé om gjenkjennbar kjerne. Noe som Handler og Linnekin anser som ren reifisering. I følge dem er det misvisende å snakke om en nedarvet

²⁵ *Zambosa* er en frityrstekt trekantformet deig som kan være fylt med grønnsaker eller proteiner. *Asābi* er smørdeig formet som fingre og fylt med kremost.

eller videreført kjerne ettersom alt sosialt liv er symbolsk konstruert. Tradisjoner kan ikke defineres ut fra essens, grenser eller gitthet, men må i følge forfatterne behandles som rene symbolske fortolkninger av fortiden. Tradisjoner går med dette over fra å være noe som var, til å være noe som blir skapt.

En kan diskutere om (og konkludere med at) Handler og Linnekin drar strikken litt langt ved å totalt avvise en nedarvet kjerne og hevde at tradisjoner er rent symbolsk konstruerte, men analytisk finner jeg deres perspektiv anvendelig. Ved å ta utgangspunkt i tradisjoner som symbolske konstruksjoner kan vi løfte blikket fra å se på hvilke deler av en tradisjon som er 'ekte' til å studere hvorfor noe blir fremhevet som tradisjon. Istedenfor å klassifisere (deler av) Lailas bryllup som uekte tradisjon fordi hennes og morens bryllup er ulike ønsker jeg å se på hvilken betydning tradisjon har for Laila. Når jeg gjennom oppgaven skriver om tradisjon refererer jeg til hva informantene oppfattet som tradisjon, analytisk er det ikke snakk om noe låst og nedarvet, men flytende og dynamisk.²⁶ Tradisjoner eller det tradisjonelle kan for informantene romme handlinger, praksiser, hendelser, gjenstander så vel som verdier. I min tilnærming til tradisjon, er ikke fenomenet i seg selv betydningsfullt, men hva det symboliserer. Servering av dadler, ris og *halwa-omaniyya* er ikke i seg selv viktig, men får betydning fordi de symboliserer noe som blir oppfattet som ekte omansk.

At tradisjoner og kultur blir gitt som begrunnelse er selvfølgelig ikke noe unikt for Oman og kvinnene i Nizwa. Antropologer får ofte slike svar, spesielt når informantene blir bedt om å forklare rutinemessige sider ved dagliglivet. For ett hvert menneske er det mangfoldige sider ved livet som er naturliggjort og kroppsliggjort, og som utgjør deres kultur. Jeg er sikker på at mine spørsmål for informantene til tider virket både meningsløse og litt komiske. «Fordi slik er tradisjonene våre eller kulturen vår» var i disse situasjonene nok det mest oppriktige svaret informantene kunne gi. Jeg hadde ikke hatt noe bedre svar om en antropolog hadde spurt meg hvorfor jeg spiser med kniv og gaffel, eller hvorfor nordmenn ikke klipper gresset på søndager. Begrunnelsen 'tradisjon' er med andre ord ikke noe Oman-spesifikt. Når jeg likevel velger å bruke et helt kapittel for å adressere spørsmålet er det fordi jeg opplevde at svaret ble ilagt stor tyngde og peker på noen fremtredende kulturelle trekk. Nå ønsker jeg å peke på lokale grunner til at tradisjoner blir vektlagt, og hvilken betydning det har.

²⁶ Det samme gjelder mine beskrivelser av lignende begreper som «vår kultur» (*thaqāfina*).

19.08.2014: Femten kopper kaffe

Det er en sen onsdags ettermiddag, og Latifa, hennes mor Um-Hasan, hennes svigerinne Amal og jeg sitter i bilen. Augustsolen skinner mot bilvinduet. Jeg har bodd fem måneder i Oman, men det vakre landskapet utenfor slutter ikke å fascinere. Bakken er paddeflat, før den brått skyter opp i himmelhøye fjell. Langs veien passerer vi noen klynger hus i duse nyanser av beige eller gul. Veien er lett trafikkert og strak, og asfalten ny. Det bygges overalt, og det slår meg hvor annerledes veien vil se ut om et par år. Vi har sittet i bilen i nesten førti minutter når Latifa svinger av veien, og inn foran et hus. «Det tilhører faren til min svigersøster Hoda, han har blitt syk» forteller hun mens vi ringer på portklokken. Den blå døren står på vidt gap, og vi sniker oss inn før noen rekker å åpne. I trappen blir vi møtt av en eldre kvinne jeg umiddelbart skjønner er moren til Hoda. Mor og datter har den samme rette nesen, og rolig fremtoning. Hun og Latifa tar hverandre på skuldrene, og gir hverandre en tradisjonell hilsen der de står bøyd over hverandre mens de i kor mumler spørsmål som hvordan det står til med helsen og familien. Vertinnen går inn hoveddøren og lukker den bak seg. Noen sekunder senere åpnes døren til *maglisen* opp og vi slipper inn. Um-Hasan har tatt oss igjen, og de to eldre kvinnene sier en lengre hilse-regle, før vår vertinne igjen forlater oss. *Maglisen* er et stort lyseblått rom hvor et malt bilde av en foss og regnbue dekker den ene veggen. Vi setter oss stille ned på putene på gulvet, og venter. Fra innsiden av huset hører vi latter og leven. Vi sitter slik i sikkert ti minutter før Hoda titter inn. Hun smiler bredt og går runden for å hilse på oss alle. Moren hennes kommer like etter med et stort Brett med frukt, dadler og kaffe. Vi setter oss i en ring midt i rommet. Vi starter med dadlene, helst spist i oddetall ettersom Profeten Muhammed (*fvmh*)²⁷ angivelig skal ha gjort det slik. Og fortsetter med en kopp kaffe. Det er Hoda som tar ansvaret med å helle. Moren tar i å skjære frukt. Latifa og Amal protesterer og ber henne stoppe. Vertinnen nekter å høre etter og kutter i vei. Vi forsyner oss alle av frukten. Samtalen er rolig, vi diskuter vær og vind. Vertinnen tar en appelsinbåt i hånden og prøver å tvinge oss til å spise mer. Spesielt Um-Hasan blir presset. I det vi begynner å gjøre oss klar til å dra løper Hoda ut på kjøkkenet og kommer tilbake med en kurv med parfymen og litt *bohor* (lokal røkelse). Vi røyklegger kjolene og sjalene våre, og sprayer på parfyme. En flaske dufter av mysk og en annen av jasmin. Vi takker pent for besøket, og de eldre kvinnene ber hverandre komme på besøk igjen snart.

Turen går videre til en *'azza* (sørge markering etter dødsfall) hos en fjern bekjent. Vi stopper bilen langs en rekke med andre små hvite biler. En gruppe kvinner er på vei inn porten med en termoskanne i hånden, og vi følger lydløst etter. Inne i stuen sitter sikkert 60 *abaya*-kledde

²⁷ Fred være med ham. Frasen skal sies eller skrives hver gang Profetens navn nevnes.

kvinner på rekke og rad langs veggene. Vi går i gang med å hilse. En etter en strekker vi frem hånden til alle. «*Kef halish? akhbārish?*».²⁸ Mine måneder i Oman har gjort meg trygg på situasjoner som dette, og selvsikkert følger jeg etter Latifa. Jeg mumler fort og lavt, og utbryter en *alhamdulillah* (takk gud) i ny og ne. Om noen av kvinnene får med seg at jeg bare mumler er det ingen som viser noe tegn til det. De ukjente kvinnene hilser på meg på lik linje med Latifa og de andre. Latifa kjenner noen fra før, de reiser seg for å hilse på oss, men de fleste blir sittende og strekker uoppmerksomt frem hånden. I enden av rommet sitter to kvinner som blir gitt ekstra oppmerksomhet. «*Ahsan Allah azak*» hvisker Latifa, og jeg forstår slik at disse to kvinnene er i nærfamilie av den avdøde. Vi finner plass langs veggen. Latifa innleder en samtale med sidemannen, mens mange sitter stille og ser ut i rommet. Når nye kvinner trår inn strekker vi som dem hånden frem. I et hjørne sitter noen kvinner og drikker kaffe. Etter en stund blir et brett båret frem foran oss og. Vi drikker en kopp, før vi tar en ny hilserunde på vei ut.

«*Mā shā'allah ilaiha*»,²⁹ vi mumler frasen med lykkeønskninger og stikker en rial-seddel under skjorten til den nyfødte babyen som sendes rundt. Vi har dratt videre til Amals kusine som nettopp har født et barn. I det vi ble geleidet inn i stuen satt det alt tre kvinner rundt duken på gulvet. De reiste seg og takket for besøket i det vi kom. På vei ut ber kvinnene vertskapet hilse til ulike slektninger. Til dette besøket har vi brakt med oss en kaffekanne og noen kaker, og de blir lagt ned på den plastkledde duken som er dekket med dadler, frukt, sjokolade og andre godsaker.³⁰ Jeg vet fra erfaring at en slik duk ofte står permanent klart på gulvet under en *murabbiya*-periode, en fersk mor kan vente besøk når som helst. I hjørnet av rommet er det båret inn en seng, ellers er den rosa stuen umøblert med unntak av sofaputer langs en vegg, en tv og noen vaser med plastikkblomster. Kusinen til Amal legger seg ikke ned i sengen slik mødre ofte gjør under slike besøk, hun velger i stedet å slå seg ned med oss på gulvet. Det er søsteren til den ferske moren som tar ansvaret med å helle kaffe. Tonen er munter og vi ler mye. «Hvem var de damene?» våger jeg meg å spørre vertinnen. «Noen venner av mamma fra det gamle nabolaget vårt» lyder svaret «Jeg har ikke sett dem siden vi flyttet». I det vi er forsynt titter Latifa på klokken og konstaterer at det er på tide å gå. «Vi må rekke å be» sier hun. Kvinnene insisterer på at vi kan be hos dem, men vi takker nei til tilbudet.

²⁸ Uttrykket viser til en av de mange lokale måtene å spørre hvordan det går på.

²⁹ «Gud har ønsket det for henne». Et muslimsk uttrykk for å uttrykke glede, lovord eller takknemlighet ovenfor en hendelse eller person. Frasen beskytter mot sjalusi og det onde øyet.

³⁰ *Shūb wa aṣl* (mørk grøt med honning) bør trekkes fram som tradisjonell rett som blir servert til gjestene om det er en nyfødt baby i huset.

Før vi vender hjemover stopper vi innom Latifas lillesøster Helwa som bor i nabolaget for å be. Latifa har sendt henne en melding for å fortelle at vi er på vei, men vi har ikke fått svar. Det stopper ikke oss fra å titte innom. Helwa virker overrasket over å se oss, men ber oss inn. Huset er strøket. Det er ikke noe rot å se noe sted. Etter at kvinnene har bedt på bønneteppeene Helwa legger ut på stuegulvet, blir kaffen båret frem. Kvinnene finner det hysterisk morsomt når jeg sjokkert utbryter: «Vi skal ikke seriøst drikke kaffe igjen?» Vi setter oss ned rundt et brett med frukt og småkaker, og mett, glad og utslitt drikker jeg opp den femtende koppen kaffe for dagen.

Formelle og uformelle besøk

Besøk og gjestfrihet er sentrale deler av kvinnenenes verden. Derfor er mange av tradisjonene i Oman knyttet til nettopp besøkspraksiser, og besøkspraksiser blir betraktet som viktige tradisjoner. C. Eickelman (1984: 175) og Wikan (1982: 121) observerer det samme i sine respektive felt. Begge forfatterne kategoriserer besøk inn i formelle og uformelle besøk. Jeg finner inndelingen treffende, men ønsker å presisere at det i Nizwa er hensikten med besøket som er det avgjørende kriteriet, og ikke hvor stivt eller formelt det er. I Nizwa blir enhver livshendelse markert med besøk, være seg barnefødsel (*murabbiya*), ettårsdag, forlovelse (*milka* og *khuṭūba*), bryllup (*urs*), morgenfest (*ṣabaḥiya*), sykebesøk eller dødsfall (*azza*). Det er besøk i forbindelse med slike markeringer jeg regner som formelle besøk. Noen formelle besøk er stive og preget av formalitet, sykebesøket hos familien til Hoda viser dette. Der insisterte vertinnen på å skjære opp ekstra mye frukt og det ble båret inn en kurv med parfyme. Disse gestene er tegn på formalitet og respekt i Oman. Et annet tegn på formalitet er at samtalen holder seg på et overfladisk nivå. I andre formelle besøk kan tonen være vennskapelig og avslappet, slik som i det beskrevne *murabbiya*-besøket. I *murabbiya*-perioden er den ferske moren fritatt alle sosiale plikter. Hennes oppgave er å styrke kroppen og relasjonen til barnet. Det er vanlig at hun ikke tar del i besøkene men ligger i sengen og slapper av. En ny mor kan forandre seg fra å være aktiv til å bli slapp når dørklokken ringer. Jeg observerte dette i dagene etter fødselen til en informant. Når vi var alene ordnet hun i huset, men om det kom gjester la hun seg ned i sengen. Kusinen til Amal behøvde altså ikke å holde oss med selskap, men hun valgte å gjøre det fordi hun

ønsket å tilbringe tid med sin kusine. Latteren satt løst under hele besøket. Dette besøket viser et formelt besøk mellom to nære venninner. Hvor stivt og formalitetspreget et besøk er beror mer på relasjonen mellom de involverte, enn på typen besøk. Hva som forårsaket besøket spiller selvfølgelig inn på stemningen. Sørgemarkeringer er generelt sett mer dempede enn barnefødsler, men poenget er at under *'azza*-markeringer med kun nær familie til stede kan stemningen være mer uformell enn under *murabbiya*-besøk hvor fjernere bekjente deltar. At jeg klassifiserer et besøk som formelt betyr med andre ord ikke at det er stivt, men at det blir utført av en bestemt grunn. Det er forskjellige tradisjoner knyttet til ulike former for formelle besøk. De har samme struktur og de tradisjonelle elementene finner som oftest sted selv om besøket er mellom kvinner i nær familie. Under *murabbiya*-besøk blir for eksempel babyen sendt rundt i rommet mens kvinnene mumler sine lykkeønskninger og legger en rial eller to under bodyen til babyen. Mens under *'azza*-markeringer sitter kvinnene langs veggen (så sant det er plass) istedenfor midt i rommet.

Å ta del i formelle besøk blir betraktet som obligatorisk (*durūri*) eller nødvendig (*lāzim*). Nyhetene om barnefødsler, sykdom og dødsfall blir spredt via mobiltelefon. Gjестene blir ikke personlig invitert, men er forventet å møte opp. Graden av nødvendighet varierer. Det er nødvendig å besøke en slektning som har født, mens det er obligatorisk å besøke en litt fjernere slektning som har opplevd dødsfall i familien. Å gå på formelle besøk ble beskrevet som en sosial plikt (*wajib*). Kvinner tar del i sørgemarkeringer til personer de selv aldri har møtt eller hørt om før dødsfallet fant sted. Amal hadde hverken truffet den avdøde eller noen av hennes slektninger tidligere, men hun tok del i besøket på lik linje med oss andre. Det er normalt at ukjente møter opp. Noen formelle besøk er med andre ord gledesbetonte, mens andre blir utført av sosial plikt (og noen fordi man tilfeldigvis er i nærheten). Meneley gjør lignende observasjoner fra Jemen: «Certain visits were not anticipated with pleasure, but a woman who is good visits out of a sense of duty» (1996: 45). At noen besøk ble utført av plikt fremfor underholdning kom til uttrykk i formen. Slike besøk var gjerne veldig korte og uengasjerte. For meg fremstod gjennomføringen av disse besøkene som viktigere enn hvordan det utspilte seg, både fra gjesten og vertinnens side. Jeg så flere indikasjoner på dette. I fortellingen over ser vi at kvinnene som besøkte kusinen til Amal før oss forlot tilstelningen så fort anledningen bød seg. Dette var ikke uvanlig. Det var heller ikke uvanlig at gjesten(e) måtte sitte opp i mot ti minutter alene, mens vertskapet ordnet kaffen slik som i det beskrevne sykebesøket. Jeg har flere ganger vært på andre siden av veggen der familiemedlemmer koser seg og har det gøy inni huset,

mens gjestene sitter alene i *maglisen* og venter. Jeg merket sjeldent sure miner eller sladder i forbindelse med slik oppførsel, hverken under besøket eller i ettertid. Kvinnene brukte heller ikke anledningen til å ta igjen for det tapte, og samtaleemner som engasjerte noen av partene ble sjeldent tatt opp ved slike besøk. At enkelte formelle besøk blir utført av plikt fremfor underholdning vises også i at kvinner som er fritatt besøksplikten sjeldent velger å bli med. Dette gjelder for eksempel unge ugifte kvinner og ferske mødre.

Uformelle besøk skjer i all hovedsak mellom kvinner i familie eller blant nære naboer. Utover arbeid, skole, mobilen og formelle besøk er det ikke veldig vanlig å omgås andre venner. Latifa og hennes naboer hadde innimellom felles morgenkaffestunder, mens naboene mine i Birkat al Mouz primært besøkte hverandre en og en. Noen naboer kunne oppføre seg som om de var i sitt eget hjem, mens andre besøk var stivere. Innad i familiene er tonen som oftest veldig uformell og leken, men også her er det visse handlingsmønstre som går igjen. Ingen besøk finner sted uten kaffestund. Det er alltid én som tar ansvaret for skjæring av frukt og helling av kaffe. Og det er vanlig å drikke minst én kopp før man begynner på frukten. Å hilse når man kommer inn i et rom er tegn på respekt - en tradisjonell kjerneverdi for mine informanter. Selv i nære relasjoner går alle en hilserunde når de entrer ett rom. Hilserunder, i likhet med formellebesøk, er eksempel på tradisjon som blir ilagt verdi. Jeg vil nedenfor utdype hva jeg legger i dette. At kaffen skal drikkes før man begynner på frukten ser jeg derimot som eksempel på en praksis som har blitt naturliggjort gjennom repetisjon. Dette er eksempel på et «fordi det er tradisjon»-svar som ikke handler om noe større. Det er bare slik det er. På lik linje med at jeg holder gaffelen i venstre hånd.

Moralske handlinger og verdien 'tradisjonell'

Utover å være sosiale plikter man ikke kan forsømme blir formelle besøk i Nizwa også betraktet som moralske handlinger. Moralitet slik jeg anvender det her handler om handlinger som hører til en bestemt levemåte og dermed blir høyt verdsatt både av enkeltindividet og samfunnet. I moral ligger med andre ord både uttrykk for forventning og uttrykk for verdisetting og ønske. Kvinnene jeg tilbragte tid med var opptatt å være og å bli oppfattet som

moralske. Å etterleve tradisjonene herunder å gå på formelle besøk var en essensiell del av dette. Meneley (1996: 45) gjør lignende observasjoner:

«A polite woman is also a morally good person; to be a moral and good Muslim is very important to a woman's self-esteem and to the respect she receives from others. It is particularly important to visit the sick and bereaved, a duty (*wajib*) recommended in a hadith of the prophet Mohammed.»

Utdraget er beskrivende for mine opplevelser også der Meneley kobler utførelse av sosiale og religiøse plikter med ry og selvbilde. Å neglisjere for eksempel besøkspliktene er det samme som å være en dårlig muslim, og slik et dårlig menneske. Meneley argumenter videre for at å være en god muslim og person er viktige forutsetninger for respekt og annerkjennelse. «The standing of one's bayt (hus/familie) in the community depends not only on one's wealth, but also on having one's bayt recognized as significant by others» (1996: 180). Også denne delen av Meneleys analyse stemmer overens med mine observasjoner og fortolkninger. Status i samfunnet kan ikke løsrives fra moralsk karakter. I Nizwa er det å leve i tråd med og å fremheve tradisjoner viktige forutsetninger for å oppnå dette. Laila var opptatt av å ha mange gjester i bryllupet. At mange møtte opp viste at familien var gode moralske personer som hadde skjøtt sine besøksplikter. Ved å gå på besøk, fikk man gjenbesøk. Dette igjen, viste at familien brydde seg om å ta vare på tradisjonene, noe som var det samme som at de var opptatt av det omanske verdigrunnlaget. Både Meneley og jeg betrakter formelle besøk som obligatoriske og som moralske handlinger, men mens Meneleys hovedfokus er på at kvinnene tar del i formelle besøk fordi folk driver med moralsk konkurranse («*tournament of values*»),³¹ ønsker jeg å se videre på at formelle besøk ble fremhevet som tradisjon. Jeg argumenterer for at å betrakte en praksis for tradisjon gir den verdi og setter den høyt på mine informanternes verdiskala. Ved at formelle besøk blir forstått som tradisjon skapes forbindelse mellom fortiden og nåtiden, og det skapes fellesskap – 'et oss'. Handler og Linnekin (1984: 275) peker på at selve identiteten til et samfunn hviler på forbindelsen mellom fortiden og nåtiden. Jeg opplevde at denne forbindelsen ble vektlagt og fremhevet i Nizwa. Kvinnene er opptatte av og stolte av 'kulturen' sin og tradisjonene.

³¹ I Nizwa bygger kvinnene seg selv og familien opp gjennom moralsk handling. Meneleys analyse stemmer slik overens med min, men jeg ønsker ikke å stemple det som konkurranse. Blant de kvinnene jeg tilbragte mest tid med opplevde jeg at forestillinger om 'moralsk fellesskap' og verdisetningen av kulturelt levesett var mer fremtredende motivasjonsfaktorer. Jeg utelukker samtidig ikke at konkurranse-elementet var til stede, og at ulike kvinner opplevde det ulikt.

Felles for mye av det som blir fremhevet som tradisjonelt er at det bygger på forestillinger om 'vårt verdigrunnlag', og hvordan det alltid har vært, og derfor burde være. Et uttrykk for dette kan sees i at ikke alle praksiser som forbindes med Fortiden blir betraktet som tradisjoner. Moren til Laila ble i likhet med sin mor og mormor giftet bort i tidlig puberteten. Det var familien som valgte ektemann og den kommende bruden skulle ikke ha noen innflytelse. I 2014 passet ikke denne praksisen inn i det nåtidige bildet av Oman og 'vårt verdigrunnlag'. Laila og hennes familie avviste elleve friere før de fant en passende mann. Lailas stemme talte tungt i utvelgelsen. I øynene til Lailas familie er Oman et tolerant land der jenter skal ha innflytelse på eget liv. Slik blir den tidligere praksisen dysset ned og beskrevet som utdatert. Å gifte bort barn blir ikke omtalt som tradisjon, men som noe som hører fortiden til. At jenter i dag er med i valget av ektemann blir brukt som *bevis* på hvordan Oman har utviklet seg. Kommende ektepar blir og skal offisielt bli introdusert for hverandre gjennom friebesøk (se kapittel 3). Første gang Laila traff sin kommende ektemann var under et slikt besøk. Denne praksisen blir fremhevet som obligatorisk fordi det er tradisjon. Laila mener det er slik det skal være. Begrepet 'tradisjon' er med andre ord forbeholdt praksiser som oppfattes som positive, eller som informantene mener har gyldig religiøs eller omansk forankring.

I blant så Latifa enkelte *murabbiya*-besøk mer som en plikt, enn noe hun ønsket å gjøre akkurat den dagen. Likevel er det en plikt hun verdsetter og ønsker at skal være en del av samfunnet. De formelle besøkene blir ansett som fundamentale deler av omansk kultur, moral og identitet. Mine observasjoner tilsier at kvinnene selv ser verdi i å handle tradisjonelt. Vi ser her at også oppbyggende handlinger og tradisjonell oppførsel er en form for agens. Kvinnene er med på å opprettholde praksiser og sider av samfunnet de ønsker og verdsetter.

Jeg mener at informantenes vektlegging av tradisjoner har sammenheng med at Oman er i en tid der nye impulser påvirker hverdagen på stadig nye måter, men jeg anser ikke vektleggingen som en motstand mot endringene. Jeg forstår heller 'det tradisjonelle' som et utgangspunkt og en base endringene bør bygge på (se kapittel 4). Forfattere som Henry Glassie (1995) argumenter for tradisjoner som visjoner for fremtiden. Glassie beskriver tradisjoner som «creation of the future out of the past» (1995: 395). Han ser på tradisjoner som nåtidige oppfattelser av tiden som har passert, og at disse oppfattelsene blir kontinuerlig fortolket, skapt og anvendt med tanker og håp for fremtiden i mente. I Nizwa blir tradisjoner omtalt som «slik det skal være», i dette ligger implisitt en tanke om at slik skal det også være i fremtiden; men generelt opplevde jeg at nåtiden fremfor uklare fremtidsvisjoner ble vektlagt.

Kvinnene jeg tilbragte tid med var praktisk orienterte. De er opptatt av forholdene som omgir dem og av anliggende de kan ha innvirkning på. Med andre ord finner jeg forbindelsen mellom nåtiden og fortiden og det moralske som viktigere for informantene enn 'fremtidsvisjoner'. Fremtiden er hos Gud, og jeg ble ofte påmint hvordan livet uventet kan ta nye vendinger. Tidsplanlegging er generelt ikke en dyd i Oman. Den dagen Laila sendte ut bryllupsinvitasjoner til sitt bryllup, en uke i forkant, mottok jeg invitasjon til et bryllup hjemme i Norge påfølgende sommer. Laila fant det komisk, og kommentaren hennes (som også en annen informant ytret) var: «Men hva om bruden dør før den tid?»

Forventninger til oppførsel og sosiale sanksjoner

La oss vende tilbake til besøkspraksiser som forutsetninger for annerkjennelse.

Besøkspraksisene så vel som store deler av kvinners sosiale liv finner sted hjemme hos hverandre. Selv om besøk skjer i hjemlige omgivelser mener jeg at dette ikke må forveksles med at de skjer utenfor offentligheten. Med offentlighet mener jeg her steder hvor kvinnene blir utsatt for berømmelse og bedømmelse, og uventet kan møte på andre personer. Også forfattere som C. Eickelman (1984) og Meneley (1996) viser til det samme. I følge C. Eickelman (1984: 90) kan et rom i Hamra betraktes som offentlig sfære når man omgås «non-related others», og som privat sfære når man er med nær familie. Jeg finner et slikt skille dekkende. I selskap med ikke-slekt er de sosiale normene mer fremtredende. Livet innenfor husets fire vegger er veldig privat, og mine informanter diskuterte sjeldent hva som skjer innad i familien med utenforstående. *Maglisen* fungerer som en sluse som blir anvendt når kvinnene ønsker at hjemmet skal forbli privatsfære. Med andre ord når de ikke ønsker at «non-related others» skal ta del i livet innenfor. Menn utenfor nærfamilie har aldri tilgang til andre rom i huset, mens hvor kvinnene sitter under besøk beror på vertskapets preferanser og praktiske forhold. Om besøk blir holdt i *maglisen* er gjesten(e) skjermet fra dagliglivet og dets forstyrrelser. Besøk preget av formalitet blir derfor ofte holdt i *maglisen*, slik som sykebesøket beskrevet over, men ikke alltid. Å ta i mot gjester i *maglisen* skjermer videre livet inni huset fra besøket. Hva resterende familie bedriver med når dørklokken ringer er det

mest utslagsgivende for hvor gjesten(e) blir tatt i mot. Om gjesten(e) blir invitert inn må familiens menn trekke inn i *maglisen*. Jeg opplevde aldri at en mann protesterte eller nektet å avbryte det han syslet med for å gi rom om konen ba om det,³² noe kvinner sjeldent valgte å gjøre. I alle mine nærmeste informantfamilier var familiemedlemmene flinke til å tilpasse seg hverandre. Generelt virket det som om mennene anerkjente (og så verdi i) konenes, døtrene og søstrenes sosiale liv. Dette er noe også Meneley observerte (1996: 59). Om en familie vet de venter besøk, for eksempel i dagene etter en fødsel, er det vanlig at mennene tilbringer mye tid utenfor hjemmet. Besøkene blir da ofte arrangert inni selve huset, og hjemmet blir så lenge besøkene varer en form for kvinnelig offentlig sfære.

I beskrivelsene av de ulike besøkene over belyser jeg hvordan kvinnene under 'azza-markeringen hilser på meg på lik linje med de andre kvinnene i følget mitt. Dette viser en generell tendens. Med mitt blonde hår og fargerike kjoler var jeg en tydelig anomali, men ettersom jeg visste (eller lot som jeg visste) hvordan å te meg ble jeg behandlet som en hvilken som helst omansk kvinne. Jeg ble tallrike ganger forbløffet over de ukjente kvinnenes evne til å skjule sin nysgjerrighet og overraskelse. Hvordan kvinnene behersket sine reaksjoner er belysende for generelle forventinger til kvinners oppførsel. Omringet av fremmede eller kjente man ønsket å fremstå som moralske ovenfor er idealet å te seg taktfullt, som for eksempel å kontrollere sin nysgjerrighet.³³ Høflighet og takt, to tradisjonelle verdier, fører til at folk sjeldent blir konfrontert med sine gale handlinger. Med unntak av noen eldre kvinner som kunne klage til sine nærmeste naboer om at de ikke hadde besøkt dem på en god stund, opplevde jeg minimalt med offentlig konfrontasjon. Det var heller ikke vanlig at kvinner åpenlyst diskuterte andre kvinner på besøk, å gjøre det ble sett på som lite taktfullt. Dette betyr ikke at det generelt var lite folkesnakk (*gossip*), men at folkesnakk i Nizwa skjer mer subtilt – i hvert fall for et utenforstående øye. Besnier (2009) peker på at *gossip* kan ta ulik drakt i ulike samfunn. Han ser dette som en av grunnene til at *gossip* er vanskelig å definere. En annen tvetydig side er at det som oppfattes som nyhetsutveksling mellom to parter, kan være *gossip* for en tredje. I Nizwa blir *gossip* ofte pakket inn som

³² Den tiden mennene må trekke til side blir gjerne benyttet til å spille PlayStation spillet FIFA eller dra en tur ut. Ettersom jeg gjerne tilbragte lenger tid hos familiene jeg besøkte enn vanlig besøkskutyme tilsier, og fordi jeg ønsket å ta del i hverdagsaktiviteter opplevde jeg flere ganger at mennene ble forvist fra huset i flere timer.

³³ Blant kvinner i nær familie kunne tonen være spøkefull. Her kunne kvinner spørre hverandre om meg, men jeg ble veldig sjeldent spurt direkte. Først trodde jeg det hadde sammenheng med at de var usikre på mine språkferdigheter, men etter hvert gikk det opp for meg at kvinnene sjeldent spurte hverandre spørsmål direkte, så sant relasjonen ikke var veldig nær.

nyhetsutvekslinger. «Informasjon om andre» (*gossip*) ble gjerne delt i mindre grupper eller over mobiltelefonen (se kapittel 4). Dette står i kontrast til for eksempel Wikans (1984) beskrivelser fra Kairo der sladding om andre er hverdagslige samtaleemner i større grupper. Av mine informanter ble folkesnakk beskrevet som en reel og alvorlig sosial sanksjon. Å ikke bli konfrontert med egne handlinger, men å vite at andre snakket om deg ble beskrevet som stor frykt. I denne sammenheng uttalte en informant at «folk frykter *'aib* (skam) mer enn *haram* (forbudt av gud)». Sitatet referer til at folk er mer redde for at andre skal snakke om dem, enn de frykter Guds straff for gale handlinger. Jeg finner sitat meget illustrerende, spesielt sett i sammenheng med den omfangsrrike redselen for Gud.

I antropologien har *gossip* blitt gitt interesse siden Max Gluckman i 1963 skrev om sladderens forenende funksjon. Gluckman studerer hvordan folkesnakk bidrar til å opprettholde grensene mellom moralsk aksepterte og avvikende handlinger. Folkesnakk kan slik sies å bidra til harmoni og være «hallmark of membership» (1963: 313) i en gruppe. Kritikerne av et slikt perspektiv (for eksempel Paine 1967) ser på *gossip* som noe negativt som enkeltaktører kan bruke til egen vinning. De to ytterpunktene minner oss på at *gossip* har komplekse funksjoner og følger. Hvorvidt folkesnakk i Nizwa bør sees som sosialt integrerende eller skadelig beror på øyet som ser, men at folkesnakk er en fremtredende kontrollmekanisme kom tydelig til uttrykk. For mine informanter kunne frykten for snakk referere til store og tabubelagte temaer som uønskede graviditeter og kjærlighetsforhold (se kapittel 3), men frykten påvirket også hverdagslige valg og handlinger. En dag vi kjørte hjem fra et *murabbiya*-besøk ba Qima om mitt synspunkt på farge til hennes nye hus. Jeg foreslo kraftig rød, og fortalte at det er relativt vanlig i Norge. Qima stirret overrasket på meg. «Det kunne vi aldri ha gjort her. Folk snakker om alt». Dette eksempelet viser hvordan frykten for folkesnakk også påvirker små valg. Å ikke leve opp til samfunnets moralske forventinger er å gjøre seg selv til offer for snakk. Noe som igjen påvirker familiens generelle anseelse.

I Nizwa er det handlinger, oppførsel og det ytre, fremfor intensjoner eller bakenforliggende historier som blir bedømt av samfunnet, dette ble jeg fortalt av flere informanter. Årsaker eller begrunnelser er irrelevant for hvordan noe eller noen blir snakket om. Mennesker bedømmer det de ser, eller som diskusjonene over viser til, hører. Noen av mine informanter, deriblant Qima uttrykte at hun syntes dette var synd:

Folk her i Oman ser ikke det store bildet, men kun det som er rett foran dem. Se på min far, han har en god jobb og en stor familie. Om vi hadde bodd i et lite hus og ikke hadde servert

gjester kaffe og dadler hadde folk snakket. Folk tenker ikke på at det kan finnes andre avgjørende faktorer. For eksempel at far bruker mye midler på alle operasjonene til lillebror og derfor har dårlig råd. Nei, folk dømmer kun på bakgrunn av det som er rett foran dem. Heldigvis er dette ikke noe problem for far. Han lever opp til forventningene, men vi vet ikke historien til de som ikke klarer det.

I beskrivelsen til Qima har det ytre sammenheng med sosioøkonomisk status. Materiell velstand muliggjør blant annet gjestfrihet og generøsitet.³⁴ Fortellingen så vel som analysene over peker videre mot at det ytre også handler om sosiale ferdigheter; herunder høflighet, sømmelighet og fremvisning av 'de riktige verdier'. Med andre ord å handle i tråd med det tradisjonelle verdigrunnet. Selv om noen informanter som Qima fortalte at de syntes det er synd at kun det ytre blir bedømt, ble det ofte lagt til at det er forståelig ettersom de ikke har grunnlag for å vite hva som foregår i en persons indre.³⁵ Videre blir handlinger vektlagt foran ord. Flere viste til hvordan det er umulig å vite hva andre personer egentlig tenker eller føler. «Også folk som fremstår gode kan ha dårlige hjerter» uttrykte Qima, før hun la til «men de som lyver vil få sin straff. Gud vet alt». Qima viser til hvordan handlingen er det som har betydning i relasjonen mellom mennesker, mens intensjonen ligger mellom aktøren og Gud. Vedrørende det første poenget gjør Wikan samme observasjon som meg. Fra Sohar skriver hun at «People read the act rather than the constructive motive» (1984: 646). Jeg anser dette som en av grunnene til at det er viktig å handle i tråd med tradisjonene. Det er ikke nok med ord og mening, kvinnene bruker handling for å vise at de bryr seg og aktivt tar del i det moralske fellesskapet.

Å handle rett fordi det er rett

Over beskriver jeg hvordan kvinnene bygger seg opp som moralske personer gjennom å handle i tråd med tradisjonene. Samtidig argumenter jeg for at å etterleve idealene ikke kun handler om å bli anerkjent eller unngå å bli snakket om. Kvinnene jeg tilbragte tid med

³⁴ Janne Bøe (2015) skriver om besøksplikter og gavegiving i Palestina, og hvordan kvinner plikter å opprettholde de sosiale relasjonene gjennom besøk og gavegiving. Bøe viser til hvordan dette i Palestina ikke alltid lar seg gjøre på grunn av manglende inntekt og bevegelsesfrihet. I Oman har de omfattende velferdsgodene og kvinnenes relative bevegelsesfrihet gjort at de færreste ikke klare å leve opp til minimums forventninger.

³⁵ Skillet mellom det indre og ytre kan knyttes opp mot Goffmans (1959) beskrivelser av *frontstage* og *backstage*.

fremhever tradisjonelle valg også fordi det er det riktige å gjøre. Det handler også om å være god og gjøre det rette fordi en ønsker å gjøre det som er rett. Abu-Lughod (1999) trekker lignende konklusjoner blant beduiner i Egypt. Hun argumenterer for at «By framing ideals as values, in moral terms, it guarantees that individuals will desire to do what perpetuates the system» (1999: 238). Å handle i tråd med det en selv forstår som moralske dyder kan sees som en form for selvrespekt. Meneley (1996: 45) viser til det samme: «Not only do others consider her a good person if she fulfills her visiting obligations, but the fulfillment of them is essential to her own self-image. Personal identity is constructed with the moral obligations to be good in mind». Jeg opplevde i likhet med forfatterne at å handle moralsk og i tråd med tradisjonene er verdifullt i seg selv, uavhengig av den sosiale anerkjennelsen det medfører. Dette vises blant annet gjennom at mine informanter fremhevet tradisjoner og korrekt oppførsel også i omgivelser der de ikke ble utsatt for andres bedømmelse. Et slikt perspektiv står i kontrast til Goffmans (1959) tanker om hvorfor mennesker etterlever sosiale normer og forventinger: Goffman (1959: 251) argumenter for at:

In their capacity as performers, individuals will be concerned with maintaining the impression that they are living up to the many standards by which they and their products are judged...But, qua performers, individuals are concerned not with the moral issue of realizing these standards, but with the amoral issue of engineering a convincing impression that these standards are being realized.

I likhet med Abu-Lughod finner jeg Goffmans perspektiv i det siterte avsnittet problematisk. Jeg opplevde at kvinner i Nizwa ikke kun er «performers». De er også mennesker som i kraft av selvrespekt og egne verdier handler på bakgrunn av hva de anser som rett. Slik jeg ser det må dette i Nizwa knyttes opp mot religiøs overbevisning. Å gjøre det som er godt i egne øyne blir forstått som godt i Guds øyne.³⁶ Å bruke det Goffmanske perspektiv i dette tilfellet vil være å underkjenne det som Abu-Lughod (1999: 237) kaller: «motivational power of the desire to be moral or good.» Vi ser at det ikke alltid er et tydelig skille mellom det indre og ytre.

³⁶ En kan argumentere for at å handle på visse måter fordi det er rett i Guds øyne er en form for «performance», jeg ser det lite hensiktsmessig å gå inn på den debatten her.

I dette kapitlet har vi fått et lite innblikk i dagliglivet i Nizwa ved å ta del i det tradisjonelle bryllupet til Laila, samt andre formelle og uformelle besøk. Innledningsvis gjorde jeg rede for mine informantere, samt min analytiske, forståelse av tradisjoner. Jeg har belyst hvordan konteksten har endret seg, og argumentert for at istedenfor å klassifisere de delvis nye tradisjonene som uekte er det mer fruktbart å belyse betydningen de har for og blir gitt av informantene. Å handle tradisjonelt står høyt på mine informantere verdiskala, og blir knyttet til moral. Gjennom å betrakte noe som tradisjon blir fortiden knyttet til nåtiden og implisitt til fremtiden, og nåtiden til 'et oss' og det moralske. Vi har sett at ved å anse for eksempel formelle besøk som tradisjon og ved å handle deretter bidrar kvinnene til å skape og opprettholde det de anser som 'det riktige verdigrunnet' og de former seg som moralske personer, både i egne og andre øyne. Mitt argument er at blant mine informanter kan og bør det å handle i tråd med tradisjonene betraktes som lokale uttrykk for agens.

Samtidig som lokale måter å utøve agens på har blitt belyst, har vi sett det finnes forventninger til oppførsel og moral. I Nizwa er de mest regulerte normene knyttet til inngåelse av ekteskap. At det eksisterer klare forventninger og normer betyr ikke at alle opplever og forholder seg likt til dem. Dette vil bli utforsket i neste kapittel.

3.

Ekteskap og normer i det levde liv

Laila traff ikke sin kommende ektemann før han kom for å spørre om hennes hånd. Det var hans søster Safiya (som var gift med Lailas bror) som tipset ham om Laila. Safiya kjente sin bror, og hun kjente Laila, og hun mente at de to ville passe godt sammen. Ekteskapet ville også flette de to familiene enda tettere sammen. Siden forbindelsen mellom familiene allerede var der og at Safiya kunne gå god for både brud og brudgom var forlovelsesprosessen mindre omfattende enn den ellers ville vært. Laila, som tidligere hadde avvist elleve friere, falt for svigerinnens beskrivelser av broren. Han var snill, omtenkstom og rolig, og han ønsket en arbeidende kone. Hun ba en bønn til Gud før leggetid, og når hun påfølgende natt drømte søte drømmer bestemte hun seg for å akseptere frieriet.

*

Familien er hjørnesteinen i det omanske samfunnet. Normene som regulerer hvem unge kvinner og menn kan og skal gifte seg med er blant de mest diskuterte og strengest regulerede praksisene i Oman. Målet med dette kapittelet er å belyse ekteskapet som institusjon, og utforske hvordan mine informanter snakket om, forholdt seg til og handlet gjennom normer og forventinger knyttet til ekteskapsinngåelse.

Innledningsvis vil jeg beskrive ekteskap som institusjon og dens betydning i Nizwa. Videre vil jeg forklare prosessen med å finne en passende partner. Jeg har valgt å dele ekteskap i fire overordnede kategorier: søskenbarneekteskap, kjærlighetsekteskap, organiserte ekteskap utenfor familien og bruk av giftekniv. Disse fire kategoriene vil bli forklart gjennom frierhistoriene til ulike informanter. Samtidig ønsker jeg å vise hvordan kommende bruder på ulikt vis er agenter som forholder seg til og manøvrer gjennom prosessen med å finne en god

ektemann. Uavhengig av hvilken metode som blir benyttet for å finne en partner er det to retningslinjer som blir trukket frem som ufravikelige kriterier. Den ene er at partneren må være av riktig opphav (*'aşl*), og den andre at omdømmet (*suma*) til den andre familien er godt. I den neste delen vil jeg drøfte disse to styrende kriteriene for valg av ektepartner. Her, som i de andre delene av kapitlet, vil jeg utforske forholdet mellom hvordan ulike kvinner snakker om normene og hvordan de forholder seg til dem i situasjoner i det levde liv. Avslutningsvis vil jeg trekke analysene i dette kapitlet opp mot innsiktene fra det forrige.

Institusjonen ekteskap

Marriage is a legal contract between a man and a woman, the purpose of which is integration and establishment of a stable Family under the patronage of the husband, enabling both to bear the responsibilities of the Family in an atmosphere of harmony and compassion.

- Family Law of Oman, article 4.

Som utdraget fra loven viser er ekteskapet i Nizwa en funksjonsrettet enhet. Ekteskapet handler om videreføring av familien, sosial plassering, trygghet og stabilitet. Kjærlighet og relasjonen mellom partene, som gjerne blir trukket frem som det viktigste i Norge, er i Nizwa ikke forutsetninger for vellykket ekteskap, men heller ønsket bi-produkt. The Basic Law of Oman (101/96) artikkel 12 slår fast "The Family is the basis of Society".^{37,38} Gjennom årene har kvinner fått stadig flere arenaer å hevde seg gjennom (se kapittel 1), men selv om nye muligheter har endret livsgrunnlaget er familien fortsatt kjernen livet sirkulerer rundt. Å videreføre familien er ekteskapets viktigste funksjon og å bygge familie blir ansett som livsoppgaven til en kvinne. En annen ting som ikke har endret seg til tross for utvidelsen av sosiale arenaer for kvinner er mannens overlegne rolle i ekteskapet. Som utdraget fra loven viser er ekteskapet under mannens beskyttelse.

³⁷ http://www.politicsresources.net/docs/basiclaw_e.htm.

³⁸ Familien som kjernen i samfunnet er et kjennetegn over hele Midtøsten. Det er familien fremfor enkeltpersonen som former den sosiale kontrakten med staten (Slymovic og Joseph 2001, Singerman 1995)

På bryllupsnatten flytter bruden fra sin familie til ektemannens. Tidligere bodde gjerne flere generasjoner i samme hus, men i dag ønsker mange unge å bo for seg selv. Om det unge paret flytter for seg selv flytter de ofte i nærheten av mannens familie. Det er her bruden skal bygge sine nye sosiale relasjoner. Familien utgjør en kvinnes primæromgangskrets. I dagliglivet utenfor eventuelt arbeid tilbringer en kvinne mesteparten av sin tid sammen med familiemedlemmer (se kapittel 2). I noen familier står døren alltid åpen så søsken og kusiner kan komme og gå som det passer dem. Når det gjelder formelle besøk har familier som er knyttet gjennom giftemål spesielle forpliktelser ovenfor hverandre. Det er forventet at de tar del i hverandres gleder og sorger. Ekteskapet er slik med på å knytte to familier tett sammen. Det er en allianse som forbinder to familier så vel som to individer. Laila betraktet forbindelsen som allerede var opprettet mellom ektemannens familie og hennes egen som en av de viktigste grunnene til at hun svarte ja til å gifte seg med ham. For en ung kvinne markerer ekteskapet overgangen fra ungdomstid til voksenliv, og med konerollen kommer nye oppgaver og nytt ansvar. Mens ugifte er fritatt en del besøksforpliktelser, blir det stilt andre forventninger til deres gifte søsken. Laila uttrykte flere ganger at hun gledet seg til å ta fatt på dette livet. Moren hennes hadde lært henne opp godt, for selv om Laila nå tilhører ektemannens familie vil eventuell dårlig oppførsel speile tilbake på hennes egen. En kvinne i Oman er først og fremst del av sin fars familie selv om hun gifter seg. Dette reflekteres i at kvinnene beholder sitt familienavn. Moren til Laila tok før bryllupet en god prat med datteren for å forsikre seg om at hun var kjent med sine plikter (se kapittel 2). Laila tok sitt nye ansvar på alvor, og allerede før bryllupet var hun bevisst sin kommende rolle. Under Eid-feiringen i september hadde hun i tråd med tradisjonene valgt å ikke pynte hendene med hennamaling for å vise respekt til sin fars onkel som hadde omkommet uken før. Laila fortalte meg at hun hadde gått igjennom en tankeprosess før hun kom frem til at det var best å respektere tradisjonen. Når jeg kommenterte at hennes lillesøster hadde dekorert hendene med *henna* (vi hadde gjort det sammen) svarte Laila at: «Det er forskjellige forventninger til oss, jeg skal bli kone».

Hvor viktig det er for unge kvinner å bli gift fikk jeg selv føle på kroppen. Om jeg var gift var det første spørsmålet alle nye bekjente spurt meg (etterfulgt av om jeg var muslim). I en alder av 25 anså de tiden som moden for giftemål. Jeg ble rettfærdiggjort i det jeg kunne skylde på «annen kultur» og seriøse studier. En ettermiddag i november var jeg hos en venninne og drakk kaffe med henne og moren hennes. Moren var en kvinne i 60-årene som likte meg godt fra første stund. Moren visste at jeg var ugift, men denne dagen dristet hun seg til å spørre om

hvor mange som hadde vært innom faren min for å spørre om min hånd. Et spørsmål jeg forøvrig tviler på at hun kunne stilt en annen omaner så direkte. Jeg fortalte at ingen hadde spurt faren min, at det ikke er tradisjon i Norge. «Men jeg forstår ikke, hva er galt med deg?» var svaret jeg fikk i retur. For henne var det uforståelig at *jeg*, en hun anså som respektabel og av godt opphav, ikke hadde hatt noen friere. Der og da lo jeg av den brå responsen, men i ettertid har svaret åpnet øynene mine for hvor stigmatisert det å være ugift er. Noe måtte være galt med meg eller eventuelt med min familie siden ingen kom for å spørre om min hånd.

Valget av ektemann er trolig det viktigste valg i en kvinnes liv. Valget får ringvirkninger på de fleste andre aspekter av livet. Det handler om mye mer enn hennes lykke og liv, det påvirker også hele familien. Videre, som det innledende lov-utdraget i kapittelet viser, er giftemålet en juridisk bindende kontrakt. I tråd med islamsk komplementaritetsprinsipp slår loven fast at kvinner og menn har ulike roller og ansvar i ekteskapet. I artikkel 19 står det: «The rights of the husband (the wife's duties) [is] 1. To receive the attention and obedience of the wife, as the parent of the family. 2. To be responsible for the home. 3. To look after his children from that wife.»³⁹ Loven sier tydelig at en kvinne er forventet å vise ektefellen lydighet (*tā'a*) og ta hånd om husholdet. Til gjengjeld er mannen forpliktet til å forsørge og beskytte sin kone og familie. Eventuelle penger kvinnen tjener er hennes, mens mannens skal forsørge familien. Så sant ektemannen skjøtter sine plikter som ektemann, herunder forsørger henne og ikke utøver fysisk vold, har hun ikke rett på skilsmisse. En mann har lov til å ta fire koner, så lenge han behandler dem likt og har økonomisk kapasitet til det. Jeg traff ikke på noe med tre eller fire koner, men to var relativt vanlig.

Selv om valget av ektemann påvirker de fleste aspekter av livet er det forventet at en ung kvinne ikke prøver å påvirke prosessen. I teorien skal hun sitte og vente på at en passende ektemann kommer på døren. I 2014 fylte mange unge kvinner i Nizwa «ventetiden» med videre skolegang eller arbeid, men jeg ble kjent med flere som rett og slett ventet på en frier. Når en frier dukket opp må valget tas på relativt kort tid. Juridisk har kvinner hatt rett til å påvirke valget siden 1971 (Wikan 1982: 189). Men i realiteten var forrige generasjonskvinner uten stemme i prosessen (jf. C. Eickelman 1984: 106 og kapittel 2). Det var vanlig at fedre giftet bort sine pre-pubertale døtre. Dette har forandret seg, og i 2014 uttrykte alle mødrene jeg snakket med at barna skal være involvert. «Det er tross alt livet deres det er snakk om» var svaret jeg ofte fikk. Alle familiene jeg snakket med var opptatt av barnas lykke, selv om

³⁹ http://odaa.oregon.gov/events/personal_status_law_english_sharia_law.pdf

ekteskapet var en funksjonsrettet enhet var det ønskelig at ekteskapet skulle være godt. Utover et ønske om det beste for sine barn, var folk bevisst at en ulykkelig brud kan skape furore. At de unge mennene og kvinnene er involvert betyr ikke fritt spillerom, det foreligger klare retningslinjer hvem som var passende for hvem, og hvordan prosessen skal foregå.

Å finne en passende ektefelle

Å finne en passende ektefelle er ofte en omfattende prosess.⁴⁰ I teorien blir søken igangsatt ved at den unge mannen informerer sin familie om at han er klar for giftemål. I noen tilfeller har han allerede sett seg ut en utkåret, men som oftest blir familien bedt om å bistå. Ulike familier kan ha forskjellige preferanser når det gjelder sosial status, utdanningsnivå eller hvem de ønsker å bli assosiert med, men det finnes også noen styrende felles retningslinjer. Dypere diskusjoner om de materielle- og moralske formålene som ekteskap blir arrangert gjennom i Nizwa er utover denne oppgavens rekkevidde, men i kommende del ønsker jeg å peke på noen generelle trekk.

Det var to kriterier som ble beskrevet som de viktigste: ‘*asl* - familiens opphav og *suma*’ - deres omdømme. Disse to kriteriene vil bli drøftet grundig senere i kapittelet. Utover disse to kriteriene var mine informanter mest opptatt av at deres fremtidige ektemenn skulle ha god moral/verdier (*akhlāq*), tiltalende utseende (selv om dette ikke var en offisiell grunn) og respektabelt arbeid. At de ikke røykte eller drakk alkohol ble omtalt som meget viktig. Mange var også opptatt av å undersøke hvilke holdninger frieren hadde til kvinner i arbeid og om de senere kunne tenke seg en andrekone. Jeg snakket med en profesjonell giftekniv, også han trakk frem frieres holdninger til kvinner i arbeid som et kriterium han vektlegger i sitt arbeid. I følge ham ønsker de fleste unge menn en kone som er interessert i å arbeide. Giftekniven trakk frem økte forventninger til levestandard og materielle gjenstander som årsak. Latifa fortalte at hun hadde avvist en ellers passende ektefelle fordi han ikke hadde førerkort. Hun så hvordan dette kunne ha negative innvirkninger på eget liv, og hun fryktet at en mann som ikke hadde førerkort kanskje ville nekte henne å ta det. Den sjansen ønsket hun ikke å ta. Det jeg

⁴⁰ Tallrike antropologer har beskrevet prosessen forskjellige steder i Midtøsten. (jf..Abu-Lughod 1986: 215-222, Hoodfar 1997: 51 -80, Meneley 1996: 60-76, Singerman 1995: 74- 131).

kaller personlighetstrekk og interesser ble av både giftekniven og mine unge informanter beskrevet som totalt irrelevant. «Så lenge han har gode verdier (*'akhlāq*), har han god personlighet (*shakhsiya*)» ble jeg fortalt av flere. Det forelå en tanke om at så sant begge har godt verdigrunnlag vil de andre brikkene med tid falle på plass og ekteskapet bli godt. Ektefellene er forventet å tilpasse seg hverandre og omgivelsene, og arbeide mot idealet av «an atmosphere of harmony and compassion» slik paragraf 4 i loven uttrykker.

Også når det gjelder unge kvinner er deres generelle verdier og moral viktig. Som vist i kapittel 2 handler dette om oppførsel. Kvinner er forventet å handle taktfullt og ta del i det moralske fellesskap. Å skjøtte sine religiøse plikter, derunder å gå på formelle besøk, er en essensiell del av dette. Ettersom ekteskapet ikke bare binder to individer, men to familier sammen, spiller også mødres og fedres generelle anseelse i samfunnet inn på mulighetene til barna. Enkeltindividet blir bedømt som seg selv, men også som en del av en familie. Å fremstå som moralske gode mennesker faller slik på hele familien. Flere påpekte at ingen ønsker å giftes inn i en familie som ikke er likt eller som ikke lever i tråd med samfunnets forventninger.

Offisielt er alle ekteskap i Oman organiserte, men de kan organiseres på ulikt vis.

Innledningsvis har jeg delt ekteskapsformene inn i fire kategorier: søskenbarneekteskap, organiserte ekteskap utenfor familien, kjærlighetsekteskap og bruk av giftekniv. Dette er begreper som informantene selv bruker, men inndelingen i fire er min. I teorien venter unge kvinner passivt på at en passende ektemann står på døren, i praksis er kvinnene aktive agenter som tar ulike valg og handler på mangfoldige vis for å påvirke prosessen.

Søskenbarneekteskap

Qima var eldste datter, og Hassan eldste sønn. Deres mødre var søsken og det var også deres fedre. Familiene var tett knyttet sammen og mødrene hadde vært opptatt av at familiene skulle forbli det. De hadde derfor ønsket at Qima og Hassan skulle gifte seg. Som barn hadde de lekt sammen, mens i ungdomsårene fikk de ikke tilbringe tid alene. I Qimas versjon av historien hadde søstrene ertet henne med at Hassan en dag ville fri, og i det skjulte hadde de sendt hverandre beskjedne flørtende blikk. I Hassans versjon hadde han funnet tiden moden for giftemål og gitt moren beskjed. Moren hadde da foreslått Qima, som hun mente ville bli en

god og respektabel kone. Siden Hassan ikke hadde erfaring eller sterke preferanser hadde han akseptert morens forslag. Paret hadde blitt forlovet. Etter forlovelsen hadde Hassan vært opptatt av å vinne sin kommende kones kjærlighet, og overøste henne derfor med selvskrevne kjærlighetsdikt.

Søskenbarn-ekteskap, slik som Qima og Hassans, er blant de vanligste formene for ekteskap i Oman. Historisk var ekteskap med fars brors datter (FBD) den foretrukne gifteform (Wikan 1982). Frem til 1971 kom dette til uttrykk gjennom en manns juridiske førsterett på sin fars brors datter (*bint al'amm*)⁴¹. Loven strakk så langt at han kunne tvinge gjennom sin rett selv om kvinnenens forsørger ikke var enig (Wikan 1982: 189). Omkring 39 prosent av ekteskapene i Oman er mellom søskenbarn (Mazharul 2012). Ekteskapene kan inngås på både mors og fars side av familien. Fordelen med søskenbarn-ekteskap slik det ble beskrevet for meg er sikkerheten om at svigerfamilien er god siden familiene har et felles «public image» å opprettholde. Ekteskapet styrker pliktforbindelsene mellom familier som allerede er knyttet sammen og påvirket av hverandre. Mødrene til Qima og Hassan hadde et svært tett forhold de ønsket å videreføre, og fikk derfor giftet bort ytterligere en sønn og datter med hverandre. De to kusinene, nå svigerinnene, har et veldig nært forhold og tilbringer det meste av tiden sammen. De to kjernefamiliene bygger nå hus i samme nabolag.

Mine gifteklare venninner har ulike holdninger til om hvorvidt de kan tenke seg å bli gift med en fetter. De som ikke utelukker tanken har gjerne en spesiell fetter i tankene, en de regner med at de vil gifte seg med en dag. Storesøsteren til en av mine nærmeste venninner hadde en slik fetter. Lillesøsteren spøkte med at bryllup var nært forestående, men storesøsteren fniste det raskt bort. Det sannsynlige fremtidige ekteparet fikk ikke tilbringe tid alene sammen, men hun fortalte meg at de blygt hilste på hverandre når de var i hverandres hjem. Storesøsteren fortalte at hun var for sjenert til å snakke med ham ansikt til ansikt.⁴² Lillesøsteren på sin side fant det uaktuelt å gifte seg med en fetter. Hun drømmer om å bli tatt med på utenlandsreiser og at en ukjent frier uventet vil dukke opp og oppfylle denne drømmen. En annen informant hadde akkurat giftet seg med sin fetter. De to hadde innledet et hemmelig WhatsApp-forhold før forlovelsen. Hun fortalte at selv om de var i slekt ville ikke kjærlighetsforholdet ha blitt

⁴¹ Slektskapsterminologi blir generelt mye brukt i Oman (som i andre deler av Midtøsten). Å kalle eldre mennesker for tante og onkel er tegn på respekt. Betegnelsene blir også benyttet selv om personen som blir omtalt ikke er til stedet. For en oversikt over slektskapsterminologi se Bates og Rassam (1983: 203).

⁴²I løpet av skriveprosessen har de blitt forlovet. Bryllupet vil stå til sommeren, *inshaallah* (om Gud vil det slik).

godt mottatt om foreldrene hadde fått vite om det. I andre familier var ikke dette nødvendigvis like uglesett.

Organiserte ekteskap utover familien

Ibtisam arbeidet i en sjalbutikk i sentrum. Hennes behagelige vesen og milde utseende hadde sjarmert moren til Hussein. Moren som kjente kassadamen i nabobutikken hadde gjennom henne begynt å spørre rundt om Ibtisam og familien hennes. Omdømmet deres var godt og familien likt i nabolaget. Ibtisam ble overrasket når den ukjente gutten med mor annonserte sitt ærend.

Rahma var gift med broren til en god venninne. Det var moren til venninnen som falt for henne en gang Rahma drakk kaffe hos dem. Moren hadde foreslått giftemålet for sønnen som var interessert. Han hadde fått tak i nummeret til Rahma, og i skjul hadde han sendt henne en melding for å sjekke om hun var interessert. Det var hun.

Laila, Ibtisam og Rahmas historier viser til mangfoldet av måter ekteskap kan bli organisert på. Noen ganger slik som i Ibtisams tilfelle dukker frieren opp der og når en minst venter det. Andre ganger, slik som i Lailas tilfelle var ekteskapet kalkulert forhandlet frem av ektemannens søster. Bryllupsfester ble av flere pekt på som en typisk arena der mødre er på utkikk etter godt konemateriale. Det hender også at unge menn som henter sine slektninger fra fester får øye på noen som fanger deres interesse. Her er kvinnene på sitt vakreste og deres omgjengelighet og takt på fremvisning. Bryllup gir også mødre en passende anledning til å spørre rundt om og diskutere potensielle bruder. Av mine unge ugifte informanter innrømmet noen at de er oppmerksomme på dette og av den grunn bevisst sin oppførsel ved slike anledninger, andre uttrykte at det ikke var noe de tenkte på. Jeg vil ikke se bort ifra at en del av disse har kjæreste. For å gjøre seg mer attraktive på giftemarkedet kunne noen unge kvinner sprudle og danse, mens andre var opptatt av å fremheve sin ro og takt.

C. Eickelman (1984: 99) skriver fra Hamra at «since harmony amongst family members is highly prized, marriages are more easily negotiated between households whose women see one another regularly and who get along together». Sitatet er trukket frem her fordi det peker

mot noen samfunnsendringer jeg finner interessante. Jeg kom ikke over en eneste giftehistorie der to nære venninner som ikke er i slekt har giftet barna sine med hverandre.⁴³ Harmoni innad i familien er fortsatt meget viktig ettersom det er i dette selskap kvinnene tilbringer største delen av tiden. Forskjellen slik jeg ser det er at mens C. Eickelman peker mot at mødrene kommer godt overens, opplevde jeg at det nå er vanlige å knytte sammen familier der bruden selv har en relasjon med noen i svigerfamilien. Både historien til Laila og til Rahma viser dette. Klassevenninnen til Rahma, moren hennes og Rahma trivdes meget godt i lag; et giftemål gav kvinnene høve til å tilbringe ytterligere tid sammen, og skape varige bånd mellom dem.

En vesentlig forskjell mellom konteksten C. Eickelman beskriver og Birkat al Mouz er nabolagsforbindelsene. C. Eickeleman skildrer et tett nabolag der kvinnene tilbringer hverdagen sammen. Som beskrevet i kapittel 2 møtes nabokvinnene i mitt nabolag kun under formelle besøk. At nabolaget ikke lenger er like tett har ført til at søken etter potensielle partnere har utvidet seg geografisk. Det er vanlig å lete i nabobyen. Jeg observerte at samtidig som mange kvinner gifter seg inn i familien til sine nære venninner, er det i dag heller ikke uvanlig at de to kommende svigerfamiliene ikke kjenner hverandre fra. At de kommende brudgommene selv er på utkikk i skolegården og under bryllupsfester er en av årsakene til denne utviklingen. Som historien til Ibtisam viser kan kommende svigermødre dukke opp fra de mest uventede hold.

Kjærlighetsektenskap(ṭarīq al-ḥubb)

Marwah og nabogutten var bestevenner i barndommen. Familiene bodde da i en separat gammel bydel med fem hus. I ungdomsårene forsøkte familiene å holde dem avskilt, men de to turtelduene var aldri i tvil. I skjul lovet de hverandre evig troskap. Familien til Marwah hadde problemer med å akseptere kandidaten fordi Marwah med sin skjønnhet, familiebakgrunn og sosiale plassering kunne «fått noe bedre». Etter en stund gav de i midlertid opp. En ulykkelig datter kan skape problemer, og kandidaten var tross alt av godt opphav og

⁴³ I andre nabolag som er tettere regner jeg med at situasjonen er annerledes. Mitt sammenlignings grunnlag, nabolaget til Latifa der nabokvinnene tilbragte mer tid sammen var et nytt nabolag. En konsekvens av dette var at de fleste familiene som bodde der kun hadde små barn som ikke var i gifteklarlalder.

ellers akseptabel. Paret fikk lov til å offentliggjøre sin forlovelse før ryktene om et uanstendig forhold ble kjent.

Shamsa beskriver sitt ekteskap som en *love-story*. Ektemannen så henne på universitet, og gjennom en felles bekjent fikk han tak i nummeret hennes. De sendte meldinger frem og tilbake i tre uker før Shamsa ba ham bevise at han var seriøs gjennom å finne en offisiell kanal de kunne introduseres gjennom. Shamsa visste at det fantes mange gutter der ute som «spiller spill». Hun fryktet å bli offer for dette og var derfor opptatt av at forholdet måtte gjøres offisielt så raskt som mulig.

Da Marwah innledet et kjærlighetsforhold med sin barndomsvenn brøt hun en av de strengeste sosiale normene. Om det hadde blitt kjent at hun hadde innledet et slikt forhold ville det vært en sosial skandale som påvirket hele familiens *suma* (omdømme), dette vil bli grundig drøftet i neste del. Selv om ekteskap gjennom *ṭarīq al-hubb* (kjærlighetens vei/metode) er tabubelagt er det ikke uvanlig. Mobiltelefonen og friheten ved universitetene blir trukket frem som årsaker til at flere tørr å innlede kjærlighetsforhold. Slike forhold blir alltid holdt skjult, og når det er tid for giftemål går de unge gjennom offisielle kanaler for å bli forlovet. Ekteskapene blir alltid presentert som arrangerte. En mye brukt strategi er at kjærestene betror hemmeligheten til sine søsken, og at søsknene så dikter opp en måte de kan ha blitt introdusert for hverandre på. Alle mine venninner som har kjæreste regner med at de og kjæresten en dag vil bli gift. I skjul undersøker de om fremtidig giftemål er mulig. Marwah og kjæresten kjente hverandre fordi de lekte sammen i barndommen, dette var ikke uvanlig, men de fleste som innleder kjærlighetsforhold gjør det i likhet med Shamsa under studietiden, eller via mobiltelefonen (se kapittel 4). Kjærlighetsekteskap blir vidt definert, så sant de unge har teksten med hverandre før de forlovelsen blir ekteskapet omtalt av dem som via *ṭarīq al-hubb*/'*love-story*'. De færreste par våger å møtes så det er vanlig at kontakten blir holdt gjennom WhatsApp eller andre sosiale medier. Shamsa og ektemannen snakket ikke sammen ansikt til ansikt før de ble forlovet.

Når kjærlighetsekteskap ble diskutert hadde mine informanter veldig ulike oppfatninger. Laila var sterkt imot. For henne hørte ikke kjærlighetsforhold hjemme i Oman, hun beskrev denne formen for ekteskap som tegn på svekkelse av moralen i samfunnet. At Laila er imot kjærlighetsekteskap betyr ikke at hun avviser kjærlighet, snarere tvert imot. Laila beskrev hvordan hun hadde lagt sin lit til gud, og han hadde hørt hennes bønner. I forkant av bryllupet

brukte Laila ord som kjærlighet (*hubb*) og savn (*ishtāk*) når hun snakket om forloveden. Når jeg var på besøk viste hun meg ofte bildecollager hun hadde laget på mobilen. Bildene av forloveden var satt sammen i flotte rammer med røde roser, hjerter og ord som min elskede (*ḥabībī*) i word-art font. I likhet med Laila var Latifa veldig skeptisk til kjærlighetsforhold. Latifa hadde en pragmatisk holdning og beskrev farene hun så ved den trenden. «Når det de kaller kjærlighet blekner har forholdet deres ingen base» fortalte hun. Latifa mente arrangerte ekteskap er å foretrekke ettersom de er nøye gjennomtenkt og undersøkt. Latifa la til hvordan man ikke kan kjenne til intensjonene til den andre, og i det moralen deres har tillatt dem å innlede et kjærlighetsforhold, har man ingen garanti for at moralen ikke er svak på andre områder og. «Det er mange gutter som spiller spill» påpekte Latifa, denne setningen ble ytret av flere.

I motsetning til Laila som snakket om gudegitt kjærlighet og skjebnen/sjelevenn (*naṣīb*) var Qima opptatt av at kjærlighet er noe som oppstår over tid. «Det beste er når to personer vokser sammen». Qima trakk frem moren og farens ekteskap som ett til etterfølgelse. Da moren (60år) var 13 år gammel hadde hun blitt giftet bort til en fetter hun ikke kjente. Gjennom et langt samliv hadde moren og faren lært å leve sammen i harmoni. Moren hadde lært å påvirke og leve med sin ektemann; som kunne være både streng og temperamentsfull. I dag var forholdet fylt av latter og respekt for hverandre. Jeg tilbrakte mye tid hjemme hos det eldre ekteparet, og jeg ble rørt av å se hvordan de i hjemmet lo og flørtet. Småfreske vitser brakte ofte frem latter i den andre. Paret har vokst sammen, og deres kjærlighet er bygd på felles opplevelser og minner gjennom et langt samliv.

Drømmen om kjærlighet, og idealet om respekt mellom ektefellene ble trukket frem som hovedgrunn til at alle mine gifteklare informanter sa de var uinteressert i å bli noens andre kone. Jeg ble ikke kjent med noen kvinner under 35 som hadde én med-kone, men flere kom fra familier hvor fedrene hadde det. I noen familier virket det for meg som om det fungerte forholdsvis godt. De to konene kom temmelig godt overens og mannen var relativt rettferdig. Men jeg kom også over tilfeller der en av konene tydelig er bedre likt enn den andre. En av mine eldre naboer hadde blitt gift med sin fetter i ung alder, ektemannen hadde for ti år siden tatt en ny kone. Han levde med henne og sin nye familie i Muskat. Han forsørget sin første kone godt og han var innimellom hjemme i helgene og under høytider, men forholdet dem imellom var kjølig. Ektemannen gjorde gode karriere i hovedstaden, og han snakket om sitt «moderne» liv der som en kontrast til sitt «tradisjonelle» liv i Nizwa. I et tredje tilfelle opplevde jeg at de to konene bodde i samme hus uten at de levde sammen. De utvekslet kun

ord når det var høyst nødvendig, men ellers holdt de seg hvert til sitt. De fleste av mine informanter under 30 understreket at de ikke ville gå med på å gifte seg med en mann som hadde en kone fra før, og de ville bli såret om deres ektemann tok en ny kone. Ettersom polygami tillates i Koranen var det flere av informantene som ikke stilte spørsmål ved praksisens legitimitet. Men de samme kvinnene understreket ofte at de færreste av slike ekteskap er i tråd med Koran.⁴⁴ De bygget argumentene sine på at Koranen ettertrykkelig understreker rettferdighet og likhet mellom konene, et ideal de mente var umulig å etterleve.

Bruk av giftekniv

Hoda og mannen ble introdusert gjennom en giftekniv. Familien til mannen bodde en halvtimes kjøretur unna, og familiene kjente ikke til hverandre før giftekniven koblet dem. Hoda var en stille og beskjeden kvinne, og før forlovelsen hadde hun sittet hjemme og ventet på at noen skulle fri. Nå hadde hun et barn og en mann å ta hånd om.

Parallelt med at unge i dag har fått mer innflytelse og muligheter har bruken av offisielle giftekniver (*khattāb*) i følge mine informanter blitt stadig vanligere. Av de 15 bryllupene jeg tok del i var minst tre ble satt opp av en giftekniv. Gifteknivens arbeid går ut på å holde oversikt over gifteklare unge kvinner slik at han/hun kan finne en passende make når familien til en ung mann tar kontakt. Funksjonen giftekniv blir beskrevet i flere monografier om Midtøsten, men meg bekjent er det skrevet lite eksplisitt om rollen. Mens en giftekniv i for eksempel Egypt som oftest har vært sladrete nabokoner som får en liten slump penger for sine tjenester (Hashish og Peterson 1999), var *khattāb* i Oman et verdsatt yrke som både menn og kvinner kan ha. Hverken Wikan (1991) eller C. Eickelman (1984) nevner giftekniver i sine monografier, snarere motsatt skriver C. Eickelman at bryllupsdiskusjoner ble holdt hemmelige, og at bruk av «go-betweenes from outside the family cluster» var meget sjeldent (C. Eickelman 1984: 100). Wikan på sin side viser til at omstreifende selgere kunne bli spurt for kunnskap om gifteklare jenter i nabobyene (Wikan 1991: 189).

⁴⁴ Sura 4:3. Hvis dere er redde for ikke å gjøre rett mot de foreldreløse, ta til ekte det som passer dere av kvinner, to, tre eller fire. Men hvis dere er redde for ikke å kunne gjennomføre full likhet, så nøy dere med én, eller med deres slavinner. Det er det mest nærliggende for å unngå å gjøre urett (Koranen)

Både mine informanter og den ene giftekniven jeg snakket med mente slike tjenester ville bli mer etterspurt med årene. Årsakene som ble trukket frem var at kvinner ikke lenger hadde god oversikt over sine naboer og deres døtre. Giftekniven kunne introdusere familiene for potensielle bruder de selv ikke hadde kjennskap til. Å ta i bruk giftekniv ble fremhevet som en garanti for at prosessen ble gjort på korrekt vis. Giftekniven selv trakk frem hvordan han var en garantist for gode verdier. Om han kom over sladder om at den unge kvinnen (eller mannen) for eksempel røykte, konsumerte alkohol, tidligere hadde innledet et forhold eller ikke skjøttet sine religiøse plikter var han ikke interessert i å representere dem. Giftekniven understreket at vellykkede ekteskap var god business, mens mislykkede koblinger var meget skadende for hans omdømme. Han var avhengig av at folk stolte på hans evner som giftekniv og var derfor meget grundig i sine undersøkelser. Alle jeg spurte trakk frem årsaker i disse banene når jeg spurte om hvorfor giftekniver ble benyttet. Jeg finner begrunnelsene jeg ble gitt mangelfulle, og jeg har dessverre ingen gode forklaringer på hvorfor flere familier velger å utkontraktere en oppgave som er så viktig eller hvordan en eldre mann på 60 år kan ha tilgang til sladder om hva ungdommen gjør på for eksempel universitetene. Her ligger det tydeligvis noe mer interessant.

Viktige kriterier i en ektefelle

Når familien til den fremtidige brudgommen har funnet potensiell brud begynner arbeidet med å forsikre seg om at samfunnet er av samme oppfattelse og at det ikke finnes noe skjult bagasje. For å lære om den potensielle bruden gjør familien til brudgommen grundige undersøkelser i nabolaget hennes og blant bekjente. Utspørringene kan skje gjennom uformelle kaffebesøk, men det er heller ikke uvanlig at familiemedlemmer av brudgommen går fra dør til dør i nabolaget til bruden for å sanke informasjon. Ettersom naboene ikke nødvendigvis kjenner hverandre personlig har det å gå på formelle besøk blitt en av de mest fremtredende måtene å vise at man finnes og at man skjøtter av sine muslimske plikter. Moren til en informant i gifteklar alder understreket hvor viktig det er å vise seg frem ved slike anledninger: «Tenk om noen er interessert i min datter, også spør de rundt i nabolaget, men ingen vet hvem vi er. Nei huff, det hadde ikke vært bra». Å ikke ta del i formelle besøk er å

gjøre seg selv sosialt ikke-eksisterende. Noe som vil gjøre det svært vanskelig å finne en god ektefelle til sine barn.

Målet med slike utspøringer er å få mest mulig kunnskap om den potensielle bruden og hennes familie. Om alt er i orden drar frieren med familie til den unge kvinnens familie for å spørre om hennes hånd. Før den unge kvinnens familie eventuelt aksepterer frieriet gjør de lignende undersøkelser. Utover generelle spørsmål er det to kriterier som blir trukket frem som urokkelige. Den ene er at svigerfamilien må ha passende familiebakgrunn, med andre ord rett opphav (*ʿaʃl*). Det andre er at deres *suma* (omdømme) må være god. Nå vil jeg gå inn på hva som ligger i disse to kriteriene.

Familiebakgrunn – mennesker av klasse 1 og klasse 2

«Her i Oman finnes to typer mennesker, klasse (raqm) 1 og klasse 2, hvite og svarte. De kan ikke gifte seg, det er umulig». Slik startet min samtale med giftekniven. Med den største selvfølgelighet snakket han om skillet mellom «svarte» og «hvite» familier, og hvordan hans arbeid bygger ut fra det. Han beskrev skillet som irrelevant i daglig interaksjon mellom mennesker, men at giftemål på tvers av kategoriene er umulig. I følge giftekniven var omtrent halvparten av familiene i nabolaget «hvittt»-opphav (*aʃl*)⁴⁵. Han var selv «hvit», men han arbeidet også med «svarte» par. «Cocktail-barn er ikke noe fint! Og hvem skal de gifte seg med videre?» konkluderte han.

Samtalen med giftekniven fant sted i november. Før det hadde jeg lest beskrivelser av etniske mangfold i Oman (Barth 1982, J.E. Peterson 2004), men i mitt eget feltarbeid klarte jeg ikke å fange noe av det beskrevne. I følge giftekniven var halvparten av familiene i nabolaget mitt «svarte» og andre halvparten «hvite», men når jeg så meg rundt så jeg et hav av nyanser. Selv innad i en og samme familie hadde noen mørkere hudfarge enn andre. Jeg diskuterte

⁴⁵ Se Abu-Lughod (1986: 41-48) for beskrivelser av *aʃl* for beduiner i Egypt: «Blood both links people to the past and binds them in the present». Abu-Lughod gjengir opphav som en viktig del av den kulturelle identiteten til sine informanter. I likhet med Meneley (1996:67) beskriver hun *aʃl* som forbundet med «noble descent».

tematikken med en lokal professor og nær venn.⁴⁶ Han forklarte at mangfoldet av etniske grupper rundt Nizwa ikke er like fremtredende som i resten av Oman, men at stammene (*qabila*) i regionen blir delt etter om de har arabisk opprinnelse eller ikke. Det vil si om de er etterkommere av tidligere slaver fra det afrikanske kontinentet. Begrepene 'svart' og 'hvit' står derfor for etterkommere av 'slaver'/'ikke-slaver'(araber) og har strengt tatt ikke med hudfarge å gjøre. Slavehandelen mellom Den arabiske gulfen og Zanzibar gikk varmt frem til slaveriet ble offisielt opphevet i 1845. Hopper (2015: 9) anslår at hele 25 prosent av befolkningen i Muscat hadde slaveopphav på begynnelsen av 1900-tallet. En faktor som spiller inn på antallet personer med såkalt slaveopphav er at det bodde om lag 50 000 omanere på Zanzibar før *al Nahda*. Disse var gjerne høyt utdannede, og da Sultan Qaboos tok over ba han dem returnere for å hjelpe til med å bygge opp landet. Slaveriet innad på Zanzibar fortsatte etter at handelen mellom kontinentene offisielt var opphevet (Limbert 2010). Tidligere var det ikke uvanlig at omanske menn giftet seg og/eller fikk barn med sine slaver eller deres etterkommere, noe som bidrar til at det er umulig å helt sikkert vite opphavet til en person uten å undersøke saken. Genealogi stammer patriarkalsk, og barn av omanske menn regnes derfor å ha arabisk opphav. Det er heller ikke mulig å anslå opphav utfra navn ettersom mange tidligere slaver (*'akhdām*) tok navnet til familien de var slaver hos da slaveriet ble opphevet.⁴⁷

Også professoren bekreftet at giftemål mellom «svarte» og «hvite» er høyst uvanlig, men han hadde en litt annen vinkling:

«Giftemål mellom omanske og ikke-omanske *qabilah*'er er ikke vanlig, men i det urbane Muscat kan det skje. Jeg har en bekjent som giftet seg med en «svart» jente. Når jeg fikk høre om hendelsen ble jeg veldig overrasket, jeg hadde lyst til å si til ham: «Gratulerer. Bra jobbet! Hvordan i alle dager fikk du det til?» Noe jeg selvfølgelig ikke gjorde. For som du sikkert har merket spør vi aldri om slike ting i ansiktet på folk. Det er noe vi diskuter på bakrommet».

⁴⁶ Denne professoren var en nær venn og intellektuell samtaleparten som jeg ble introdusert for før jeg kom til Oman. Han hadde studert i Amerika og hadde et kritisk blick på eget kultur, samtidig som han var en stolt omaner. Jeg er dypt takknemlig for alle (de annerledes) perspektivene jeg fikk gjennom dype samtaler med ham.

⁴⁷ Eksempelvis ville etterkommerne av en tidligere slave (*khādīm*) til familien Handali nå hete Handali istedenfor Khadim al Handali.

Som professoren påpekte diskuterte Omanere sjeldent kontroversielle temaer med personer utenfor nærmeste familie. Jeg var opptatt av å bli akseptert og ettersom jeg var usikker på hvor tabulagt temaet var kviet jeg meg veldig for å ta opp tematikken med mine andre informanter. Det var et tema de aldri selv diskuterte. At giftekniven var så bastant og snakket så åpent gjorde meg veldig nysgjerrig på i hvilken grad hans holdninger var aksepterte og utbredte. En sen november kveld tuslet Ruqaya, Karima og jeg langs en mørklagt grusvei hjem fra et bryllup i nabolaget. Vi diskuterte brudgommen og festlighetene, og stemningen var god. Kusineene var blant mine nærmeste informanter og jeg husker at jeg tenkte «det er nå eller aldri Kajsa» før jeg tok sats:

«Eh, jeg lurte på en ting... Det er noe jeg ikke forstår... brudeparet var de svarte eller hvite?»

Det blir stille i noen sekunder. Jeg kikker forsiktig bort på Karima. Hun ser overrasket ut.

Karima: Hæ? Jeg skjønner ikke spørsmålet ditt? De er jo tydelig midt i mellom.

Meg: eeehh.. Jeg trodde ikke folk kunne være midt i mellom?

Karima: Jo de er jo litt mørke (*asmar*) og litt hvite.

Meg: Men... noen sa til meg at man kunne være lys i huden og fortsatt bli ansett som svart at...

Ruqaya: Hahaha! Hva mener du? At hodet er hvit og kroppen svart?

Damene bryter ut i latter, og snakker fort til hverandre mens de ser meget ukomfortable ut, jeg klarer ikke å få med meg hva de sier. Siden jeg har tatt opp tråden føler jeg at jeg ikke kan gi meg nå.

Hviskende fortsetter jeg: Personen sa at det har noe med fortiden å gjøre.. sånn slaver og sånn..

Når Karima hørte den siste kommentaren min ler hun enda høyere, og hun øker tempoet for å gå noen meter foran oss. Hun går en liten runde før hun kommer tilbake til oss: «Hvem har fortalt deg noe slikt? Du burde ikke vite dette! Han som fortalte det er ikke muslim! Som muslim kan han ikke tenke at et menneske er mer verdt enn et annet». «...men med en slik tankegang hadde bruden vært litt mørk» legger Ruqaya til.

Kvinnenes reaksjon var latter, men det var tydelig at kusinene ikke syntes det var morsomt. Jeg ser deres bruk av humor, som når Ruqaya spør om hvit hode og svart kropp, som forsøk på å unngå tematikken. Og den intense latteren som en form for forsvarsmekanisme da de blir overrasket og ikke vet hvordan de skal forholde seg til situasjonen. Karimas latterutbrud viser at tematikken er betent for henne. Vi diskuterte tematikken videre ved leggetid samme kveld. Karima var tydelig opprørt over at noen uoppfordret hadde delt informasjonen med meg. Hun uttrykte eksplisitt at «du burde jo ikke vite slik».⁴⁸ Jeg forstår kommentaren som at Karima bryr seg om i hvilket lys kulturen hennes ble stilt i mine øyne. Karima var en reflektert kvinne og hun var opptatt av å fremheve de positive sidene ved alt vi snakket om. At «svarte» og «hvite» ikke kan gifte seg er et eksempel på en gammel praksis Karima ikke anser som tradisjon (se kapittel 2).

Da jeg tok opp tematikken visste jeg ikke hvilket opphav kvinnene selv var av, men i løpet av samtalen ble jeg overbevist om at de var såkalt «svarte». En av grunnene til at jeg kom til denne konklusjonen var Karimas generalisering i eksemplene hun brukte. Vanligvis forklarte Karima i første person entall, mens denne kvelden snakket hun om «vi som kaller oss muslimer, burde vite bedre». Jeg forstår den sterke motreaksjonen blant annet som Karimas irritasjon over at noen har fortalt meg at hun er mindre verdt enn «hvite». Giftekniven med sin overlegne holdning anser Karima som mindre verdt på bakgrunn av genealogi. Samtidig sier han implisitt at hun er mindre omansk enn ham.

I løpet av samtalen poengterte hun flere ganger at tanken om «hvite» og «svarte» mennesker var gammeldags, feil og u-muslimsk. I skillet mellom «svarte» og «hvite» ligger det et interessant spenningspunkt der den religiøse verdien om toleranse møter gammel praksis. Karima argumenterer for at «vi som kaller oss muslimer burde vite bedre». Samtidig har religiøse prinsipper også blitt brukt til å legitimere praksisen. Artikkel 20 i ekteskapsloven slår fast at prinsippet om *kafa'a* (likeverd) er en kvinnes rett. *Kafa'a* viser til at «an aspiring husband should be equal or superior to the proposed wife (...) in order to be accepted as a suitable husband in marriage» (al Azri 2013: 18). Med andre ord skal ikke en kvinne kunne giftes bort til dårligere forhold. Også den nåværende stormuftien har utstedt fatwaer der kvinner forbyr å gifte seg med menn av lavere status (al Azri 2013: 60). I følge al Azri blir

⁴⁸ Kommentaren til Karima viser tydelig makten, så vel som ansvaret en antropolog sitter med. Det er menneskelig jeg skildrer, og dataen må derfor behandles med varsomhet. At jeg har valgt å skrive om skillet mellom svarte og hvite selv om Karima ikke vil sette pris på det har vært et av flere etiske valg jeg har måttet ta i løpet av skriveprosessen. Jeg håper fremstillingen er gjort på en måte som bifaller henne, samtidig som den belyser en viktig tematikk på en nyansert måte. Hendelsen peker også mot antropologens mange roller og tilstedeværelse (refleksivitet) i ulike situasjoner.

prinsippet brukt til å legitimere genealogi, så vel som sosioøkonomisk status som kriterier for en ektemann. Prinsippet kan allikevel ikke sees som en fullverdig forklaring ettersom det også er vanskelig for «hvite» menn å overtale familiene sine til å akseptere en «svart» kone. Professoren er begeistret over at vennen hans fikk det til, han mente hans egne foreldre aldri ville akseptere et slikt ekteskap. Vi ser her at strukturene som regulerer ekteskap ikke er avgrenset til kjønn.

Kvinnenes følelsesladde utbrudd var en direkte kontrast til gifteknivens direkte og selvsikre holdning og professorens unnskyldende anerkjennelse av faktum. Som Mahmood (2005) peker til er mennesker alltid formet av sin plassering i samfunnet, og vi forholder oss til og behandler normene utfra dette. Dette kommer tydelig frem i kontrasten mellom reaksjonene. Både Karima og professoren mener det er galt å skille mellom «svarte» og «hvite» mennesker, men på bakgrunn av egen situasjon og posisjonering treffer praksisen dem på ulikt vis. Hva de synes om normen er en ting, og hvordan de forholder seg til den og ser seg selv i forhold til den er noe annet. Jeg våget senere å ta opp tematikken med ytterligere to venninner som var «hvite». Begge de unge kvinnene beskrev praksisen som urokkelig. Noe begge understrekte at de syntes var synd, men at det ikke kunne gjøre noe med det.

Karima var opptatt av å fortelle meg at de fleste har vokst fra slike tanker, «men at det alltid finnes idioter». Ruqaya anerkjennelse i den siste kommentaren: det faktum at hun visste at bruden var «svart», viser at skillet ikke er så utdatert som Karima ønsket å gi uttrykk for. De unge «hvite» kvinnenes holdninger derimot viser at hun har et poeng. At kjærlighetsforhold har blitt vanligere har gjort tematikken mer personlig relevant for mange unge kvinner. Min informant Gamila fortalte at hennes kusine hadde innledet et kjærlighetsforhold over mobiltelefonen med en klassekamerat. For å forsikre seg om at fremtidig giftemål er mulig hadde kusinen undersøkt kjærestens familiebakgrunn. Dette er vanlig praksis blant unge. Kjæresten kom fra en familie med gullsmeder. Faren var rik og moren godt likt, men et ekteskap var allikevel utenkelig ettersom deres opphav var «svart». Kusinen satt hjemme med kjærlighetssorg og var fortvilet over situasjonen. Hun hadde ikke hatt annet valg enn å bryte forholdet. Dette eksempelet viser videre hvor rigid tanken om at «svarte» og «hvite» ikke kan gifte seg er. Rikdommen og anseelsen til kjærestens familie var uvesentlig.

I likhet med gifteknivens bemerkning hevdet Ruqaya, Karima, professoren og de to venninnene at skillet er irrelevant i dagliglivet. Når jeg spurte fortalte Gamila at hun hadde flere svarte venninner i klassen og jeg mistenker at det er både «svarte» og «hvite» kvinner

blant gruppen naboer Latifa ofte drikker morgenkaffe med. Hvis det er forskjeller blant kvinnene opplevde jeg ingen spenninger eller forskjeller i de mellommenneskelige relasjonene. I tråd med mine opplevelser skriver Limbert at hun ikke merket noen hverdagslige uttrykk for skillet i dagliglivet i Bahla (Limbert 2002: 267). Når jeg gravde kom det opp noen stereotyper, for eksempel sa Gamila at det ofte var litt mer liv i «svarte» bryllup enn i «hvite». Gamila bemerket at hun ikke så dette som noe negativt, snarere tvert om. Hun beskrev bryllup der det ble danset lite som kjedeligere. I andre samfunnsarenaer kan det hende denne diskrimineringen kommer til uttrykk, men i min erfaring fra hjemme og hverdagsliv fremstod skillet ikke relevant. Poenget jeg vil frem til er at nære vennskap kan oppstå mellom «svarte» og «hvite», men deres barn kan ikke gifte seg. Dette viser til at det ligger noe i ekteskapet som institusjon som gjør at faktorer som ellers er uvesentlige plutselig får betydning. Andre sider ved samfunnet kommer frem.

Fra et annet perspektiv enn det belyst i kapittel 2, peker vektleggingen av genealogi mot betydningen av fortid, opphav og tilhørighet i Oman. Forbindelser som skapes til fortiden påvirker kvinnenens liv i dag, og manifesterte seg i nåtidige valg og praksiser. At opphav er et av de viktigste kriteriene for kommende ektefelle kan sies å vise hvem en person *er* ikke bare er knyttet til vedkommende sin families anseelse her og nå, men også til familiens historie. Hvem deres forfedre var påvirker deres situasjon i dag. Gifteknivens bemerkning om «cocktail-barna» og «hvem skal de gifte seg med videre» er interessant i denne sammenheng. Giftekniven snakker om disse barna som en gruppe uten identitet. De er hverken det ene eller det andre, og for ham i hans virke er de et problem uten løsning.

***Suma* ' - Å ha eller ikke ha godt omdømme**

Ved siden av opphav ble *suma* ' trukket frem som det andre urokkelige kriteriet. *Suma* ' kan oversettes til omdømme på norsk. Slik det ble presentert av mine informanter handler en kvinnes *suma* ' om hvorvidt hun har eller har hatt «upassende kontakt» med det motsatte kjønn. Om det blir offentliggjent at en ung kvinne er eller har vært i et kjærlighetsforhold vil *suma* 'en hennes omtales som dårlig, og hun beskrives som upassende kone materiale.

Ære og dens uttrykk

Å ha *zein suma* (godt omdømme) ble av informantene omtalt som synonymt til å ha *sharaf*. *Sharaf* oversettes til norsk som ære. Ære er et meget komplekst begrep med flerfoldige konnotasjoner både på norsk og arabisk. I den klassiske antropologiske litteraturen, for eksempel Peristiany (1966), har ære (*honour*) gjerne blitt omtalt som en maskulin egenskap knyttet hovedsakelig til menns evne til å beskytte familien. Ære har blitt behandlet som noe primært menn har, og som kvinner gjennom skammelige handlinger kan frata dem. I sin artikkel *Shame and Honour: A Contestable Pair* (1984) tar Wikan et kraftig oppgjør med forfattere som Peristiany som uten å studere de faktiske forholdene i et samfunn bygger sine analyser på generelle og dualistiske antagelser. Wikan argumenterer for at «People are not put in to boxes labelled ‘with honour’ and ‘without honour’» (1984: 644). Wikan hevder at alle mennesker vil gjøre noen gode og andre mindre gode handlinger gjennom livet, og at handlingene tilsammen utgjør hvordan en person blir oppfattet i samfunnet. Wikan finner det mer analytisk givende å behandle ære som synonym til ‘*the general concept of esteem*’ (anseelse). Hun bygger på Pitt-Rivers som skriver:

«Honor has thus two aspects: It is the value of a person in his own eyes, but also in the eyes of his society. It is his estimation of his worth, his *claim* to pride, but it is also the acknowledgment of that claim, his excellence recognized by society, his right to pride» (Pitt-Rivers 1965: 21 i Wikan 1984: 638).

Wikan bruker sitt feltarbeid i Sohar som eksempel for å vise hvordan ære kan ha lokale uttrykk som ikke passer inn enkle dikotomier. Wikan viser til sin nabo Sheikha som var prostituert og hvordan naboene likte, anerkjente og forsvarte henne til tross for dette. Standardene i Sohar var tydelige: Utroskap var en ytterst skamfull handling. Likevel opplevde Wikan at Sheikhas ære i betydning av hennes anseelse i nabolaget ikke ble nevneverdig svekket. Ettersom Sheikha alltid var gjestfri, vennlig og respektfull hadde naboene ingen grunn til å dømme eller sanksjonere henne selv om hun brøt med standardene på dette ene punktet.

Wikan er opptatt av at forskning bør belyse hvordan ære kommer til uttrykk i dagliglivet. Hun understreker behovet for å tydeliggjøre hvordan ære forstås og brukes i den lokale konteksten. Jeg finner Wikans argumenter viktige og gode, selvfølgelig har kvinner ære, men i hennes egen artikkel savner jeg iblant et tydeligere skille mellom hennes beskrivelser av hvordan informantene forstår og bruker *sharaf*, og hennes egen analyse av ære som '*general concept of esteem*'. For å unngå det samme problemet vil jeg benytte meg av de arabiske termene *sharaf* og *suma* for å beskrive hvordan informantene omtaler begrepene; jeg vil derimot bruke det norske ordet ære når jeg fremmer min analyse.

Suma i Nizwa

Ruqaya: Spørsmål om *sharaf* er veldig viktig i hele Midtøsten, i Oman undersøker vi slike spørsmål gjennom å spørre om *suma* en til folk. Spørsmålet besvares med *zein* (god/vakker) eller *ma-zein* (ikke god). *Suma* er noe du har eller ikke har.

Meg: Hva kan du gjøre for å øke *suma* ?

Ruqaya: Nei! Nei! Du misforstår, du kan ikke snakke om mer eller mindre *suma*. Det er noe du har eller ikke har. Du kan gjøre mer eller mindre hederlige handlinger, og på bakgrunn av det kan jeg synes bedre eller mindre om deg, men dette påvirker ikke om du har god *suma*.

Dette lille samtaleutdraget og mine øvrige observasjoner tyder på at mine informanter bruker ordet *suma* for å snakke om det som i litteraturen vanligvis omtales i forbindelse med æreskam dikotomier (jf. Peristany 1966). Å avstå fra enhver form for seksuell erfaring før ekteskap ble presentert som den eneste standarden kvinnelig *suma* blir målt etter. Når familien til en potensiell brudgom spør om *suma* er det dette som blir undersøkt. Jeg diskuterte begrepet mye den siste måneden av feltarbeidet, og i tale understreket alle at *suma* var noe du hadde eller ikke hadde. Det fantes ikke nivåer, nyanser eller grader. Din *suma* ble enten omtalt som *zein* (god/vakker) eller som *ma-zein* (ikke god). Enten så er det kjent at du har hatt 'upassende' kontakt med menn, eller så er det ikke det.

I kapittel 2 skriver jeg om betydningen av å markere seg som moralsk person. Å være opptatt av tradisjoner og å ta del i formelle besøk er vesentlig for å bli anerkjent i samfunnet og for å

bli oppfattet som moralsk god. Dette er eksempler på æres uttrykk i Nizwa. En ung kvinnes moral og verdier (*akhlāq*) som blir målt i hennes oppførsel påvirker hvordan hun blir ansett i samfunnet, og slike faktorer blir også undersøkt av potensielle svigerfamilier. Unge kvinner og deres familiemedlemmer kan gjøre seg selv til mer attraktive giftekandidater gjennom handlinger. I en bred forståelse av ære som generell anseelse er også faktorer som opphav, sosioøkonomisk posisjon og utdanningsnivå relevante i Nizwa. Økonomi ble ikke fremhevet som kriterium, alle jeg spurte sa at økonomi ikke er veldig viktig. I realiteten er det vanlig at giftemål skjer mellom relativt like familier.

At det er ordet *suma* som blir benyttet og undersøkt i Nizwa fremfor *sharaf* er beskrivende. Mens *sharaf* stammer fra den arabiske roten $\sqrt{\text{sh-r-f}}$ som betyr å være nobel (Wehr ZZ: 466), har *suma* sitt opphav i $\sqrt{\text{s-m-}}$ som betyr å høre og å lære om (Wehr ZZ: 448). *Suma* handler ikke om hvordan man generelt blir oppfattet, men om hva som blir sagt om deg, med andre ord om rykter, det som blir hørt i det skjulte og det folk snakker om når det gjelder unge kvinners seksualitet og families evne til å beskytte den. Mens viktigheten av å være en person med god moral og verdier (*akhlāq*) har betydning i, og er en sentral del av, dagliglivet, blir *suma* veldig sjeldent benyttet i dagligtalen. Spørsmål om *suma* blir kun stilt i forbindelse med giftemål eller om det blir kjent at noen har fått barn utenfor ekteskapet. Vi ser her nok et eksempel på at det er noe med ekteskapet som gjør at andre sider av samfunnet kommer frem.

En fremtredende side ved *suma* er at det sikter til kollektiv heller enn individuelt egenskap, i den forstand at en familiens *suma* er uløselig bundet med *suma* til familiens enkelt medlemmer. For eksempel om et kjærlighetsforhold blir offentlig kjent før det foreligger noen bryllupsplan rammer det ikke bare *suma* til de to involverte men *suma* til hele familien. Tap av *suma* er skammelig for familien og en offentlig skandale (*fadiha*). Det vil bli snakket om - en reell sosial sanksjon i Nizwa (se kapittel 2) og det vil gjøre det vanskelig for familien å få giftet bort barna sine.

I litteraturen har ære ofte blitt behandlet som motstykket til skam. Jeg finner dikotomien mangelfull av flere grunner, hvorav en er at begrepene ikke omtaler det samme. Wikan (1984) viser til det samme i sine beskrivelser både fra Kairo og Sohar. '*aib* (*skam*) er et begrep informantene anvender mye og i alle slags sammenhenger. Det blir ofte brukt til å korrigere barn. Et annet ord informantene bruker mye og parallelt er *haram* (forbudt av Gud). Når jeg fikk ordene forklart var *haram* knyttet til handlinger som var religiøst gale, mens '*aib* med handlinger som er verdslig feil. Det er for eksempel '*aib* å forsyne seg før det blir sagt vær så god, mens det er *haram* å tulle mens man ber. Likevel opplevde jeg at ordene ble

anvendt om hverandre. Skam ('*aib*) kan med andre ord knyttes til enkelt hendelser og handlinger, mens *suma* ' (og eventuelt *sharaf*) ble brukt som beskrivelse av et helt menneske. For mine informanter er '*aib* meget opplevelses nært, mens *suma* ' kun blir benyttet for ekstreme hendelser.

Jeg spurte flere informanter om de kjente til noen som hadde mistet sin *suma* '. Svaret jeg fikk var alltid at «det skjer», før mange la til at det heldigvis ikke er så vanlig. Ingen jeg snakket med viste til konkrete eksempler, før en dag da Ruqaya og jeg satt alene i bilen på vei hjem fra en handletur:

«Aldri aldri aldri kan vi kommentere det». Slik startet Ruqayas fortelling om at familien hadde gjennomgått en sosial skandale for noen år siden.

En av hennes yngste kusiner hadde blitt gravid utenfor ekteskapet. Faren til barnet hadde vært hennes søsters manns bror. Omstendighetene rundt graviditeten var uklare, men ifølge Ruqaya var omstendighetene irrelevant for hvordan folk snakket om skandalen. Familien til Ruqaya hadde stått tett sammen igjennom krisen. Folk hadde snakket mye, men familien hadde tiet. Omfanget av katastrofen hadde blitt begrenset ved at mannen hadde gått med på giftemål så barnet ble registrert med en far. De hadde skilt seg kort tid etter. Kusinen hadde blitt gift på nytt, og den nye mannen oppdro barnet som sitt eget. «Takk gud for ham». Det heldige utfallet gjorde at hendelsen nå nesten var glemt. Men bare nesten. I nabobyen for et par måneder siden hadde Ruqaya ved en tilfeldighet kommet over noen som diskutert hendelsen. Barnet var nå i skolealder, men Ruqaya fortalte at det fremdeles var utenkelig å kommentere hendelsen eller komme kusinen til forsvar. «Vi må late som om det ikke har skjedd».

Jeg finner Ruqayas historie belysende av flere grunner. For det første peker historien til hvordan det offentlige rom rundt kvinner har utvidet seg betydelig og nå består av mange ukjente. Gjennom internett kan skandaler spres over lengre avstander og til et stort nettverk av kvinner, dette vil bli drøftet videre i kapittel 4. Mens Wikans informanter omgås sine naboer på daglig basis og disse utgjør deres offentlighet, var offentligheten Ruqayas kusine møtte stor og ukjent. I det jeg velger å kalle en «ukjent offentlighet» blir stereotyper mer fremtredende, og *suma* '- *ikke suma* ' dikotomien får betydning. Ord og stigma kan låse ukjente aktører inn i unyanserte bokser. Til forskjell fra Sheikha i Sohar blir ikke Ruqayas kusine gitt

anledning til å bygge seg opp gjennom ansikt-til-ansikt samhandling. En del av publikummet som bedømmer henne kjenner kun til den skammelige enkelthendelsen, det bakenforliggende og kusinenes generelle moralske oppførsel er dem ukjent. Det ukjente publikummet kjenner heller ikke til omstendighetene rundt hendelsen, og som Ruqaya understreker vil de involverte aldri kommentere, nyansere eller bekrefte; også i tilfeller som dette med levende bevis. Selv flere år senere avstår familiemedlemmene fra å kommentere. Dette har sammenheng med Ruqayas bemerkning om at omstendighetene rundt hendelsen blir ansett som irrelevant. Eksempelet følger analysen fra kapittel 2 om at det er handlinger og ikke omstendighetene rundt som blir bedømt og kommentert.

At alle familiemedlemmene avsto å kommentere har slik jeg ser det også sammenheng med betydningen av familie som kollektiv enhet. Handlinger som rammer et familiemedlem rammer også de andre, både i form av at *suma*´ til en person er det samme som *suma*´ til alle, men også emosjonelt. Mine informanter beskrev en nær tilknytning til familien, noe jeg også observerte gjennom deres samhandling. Joseph (1999) bruker begrepet *connectivity* for å forstå sosiale relasjoner i arabiske samfunn. «Connectivity is a notion of self in which a person's boundaries are relatively fluid so that persons feel a part of significant others» (1999: 12). Med dette konseptet hun har lånt fra dem, kritiserer Joseph vestlig psykologi og psykiatri for å se på autonomi og relasjonaltitet som absolutte motsetninger. Joseph viser til at medlemmer av samme familie kan føle seg som uløselig knyttet til hverandre. Jeg mener hun peker på noe interessant.

Familiemedlemmene omkranset seg rundt kusinen og ved å avstå fra å kommentere arbeidet de for å gjøre hendelsen glemt. Når Ruqaya flere år senere beskrev hendelsen til meg klandret hun ikke kusinen (hun hadde vært ung og naiv), i stedet understreket hun det lykkelige utfallet. Og hvordan kusinen i dag var godt likt og ansett av alle. Til tross for at *suma*´ ble understreket som noe du hadde eller ikke hadde, og hadde du først mistet den var den tapt, ble likevel kusinen til Ruqaya giftet bort. Og alle hennes søsken. Dette belyser tydelig at bildet ikke alltid er så svart-hvit som det blir presentert, og at det er flere faktorer som spiller inn. Det er forskjell mellom hvordan informantene snakker om for eksempel *suma*´ og hvordan de oppfører seg når de møter på tematikken i det levde liv – idealene kommer til uttrykk på ulike vis.

Den nye mannen til Ruqayas kusine kjente til fortiden, men han bestemte seg av ukjent grunn for å oppdra barnet som sitt eget. I dag har paret tre barn sammen. Kusinen er godt likt i

nabolaget, og hun er kjent for sine gode småkaker. Ruqaya fortalte at alt dette gjorde at skandalen nå nesten er glemt. Men bare nesten.

Urokkelige normer?

De to kriteriene som blir fremhevet som de viktigste før giftemål blir begge omtalt som fastlåste og urokkelige. Samtidig som normene blir beskrevet som urokkelige har vi sett at også de kan ha ulike uttrykk i det levde liv. Gjennom analysene i dette kapittelet har jeg belyst Mahmood (2005) bemerkning om at det mest interessante ikke er hvorvidt en aktør støtter en gitt norm eller ikke, men hvordan de lever med den. «Norms are not only consolidated and/or subverted, I would suggest, but performed, inhabited, and experienced in a variety of ways» (2005: 22). Tap av *suma*⁴⁹, en konsekvens av kjærlighetsforhold blir beskrevet som den ytterste sosiale skandale i Nizwa. Til tross for det har jeg påpekt at fler og fler innleder kjærlighetsforhold. I den avsluttende delen av dette kapittelet vil jeg belyse hvordan jeg oppfatter tendensen. Jeg vil også se «normbruddene» opp imot analysen i kapittel 2 hvor jeg argumenterer for at mine informanter ønsker å handle i tråd med tradisjonelle verdier fordi å handle i tråd med dem i seg selv har verdi. Jeg vil belyse disse to tilsynelatende paradoksene, og vise hvorfor jeg mener de ikke bør betraktes som paradokser.

Gamila, var en naturlig skjønnhet, huden var plettfri og hennes store smilende øyne ble rammet inn av flotte øyenbryn, et viktig skjønnhetstegn fordi napping av bryn ikke tillates i ibadi-Islam. En lun september kveld var jeg og Gamila ute på en av våre første gåturer. Gamila var ikledd en svart *abaya*, og et lilla prikkete sjal var stramt knyttet rundt ansiktet. Hun hadde kun på litt maskara, og vi diskuterte hvordan mange jenter i dag sminker seg «to to much».⁴⁹ Gamila synes ikke det er noe pent, og uttrykker at hun er flau over oppførselen deres. «Jeg liker ikke jenter som gjør seg til og prøver å fange gutters oppmerksomhet. Det skal ikke være sånn i Oman.»

⁴⁹ Yttrykket «to much» var et av de få engelsk uttrykkene mine informanter ofte brukte. Det brukes for å beskrive 'mye'. «To to much» betyr 'for mye'.

I mine feltnotater fra oktober har jeg oppsummert Gamila som en veldig rolig, vennligsinnet og sindig ung kvinne, som er opptatt av «det omanske» og «det moralsk riktige». Gamila fremsto for meg som et ypperlig eksempel på en talskvinne for muslimske verdier og levesett. Til min store overraskelse fortalte Gamila meg på en ny kveldstur to uker senere at hun hadde en kjæreste på universitet. De hadde vært sammen i et par måneder og utover teksting var de dristige nok til å innimellom møtes i skjul i bilen hans. Noe jeg ikke hadde hørt noen andre våge. Gamila fortalte at utover søsteren og en kusine var jeg den eneste som visste om forholdet. Iblant sto kjæresten utenfor døren til klasserommet hennes for å få et glimt av henne, men allikevel visste ingen av høyskolevenninnene noe om kjærlighetsforholdet. Kjæresten var den første av motsatt kjønn utenfor familiens som Gamila tilbragte tid med, og hun var ikke i tvil om at de en dag ville gifte seg. Hun hadde i skjul undersøkt saken, og familiebakgrunnen til kjæresten gjorde et fremtidig ekteskap mulig. At min prektige og sindige venninne Gamila hadde innledet et kjærlighetsforhold åpnet øynene mine for hvor vanlig det er.

Slik jeg forstår Gamila er ikke hennes kjærlighetsforhold og hennes moralske korrekthet motsetninger for henne. Gamila var opptatt av å skjøtte sine muslimske plikter. Hun så på det som en naturlig del av samfunnet, og å leve moralsk var både en indre og ytre forventning. Samtidig visste hun hvordan valg av ektemann var avgjørende for hennes fremtidige verdslige lykke. Hun hadde funnet en person hun anså passende og som hun ønsket å dele livet med, funksjonelt så vel som emosjonelt, og hun hadde undersøkt at det ville la seg gjøre. Gamila og kjæresten trakk ikke over noen av hennes grenser, og forholdet ble holdt ytterst hemmelig. Gamila visste at det ville gå utover familiens *suma* ' og anseelse om kjærlighetsforholdet ble kjent, selv om hennes intensjoner var rene og hennes oppførsel (ellers) anstendig. Gamila så på jenter som prøver å fange gutters oppmerksomhet og som gjør seg til som noe galt - noe som ikke hører hjemme i kulturen. Hun oppfatter et tydelig skille mellom sitt diskrete og ærlige forhold, som en dag vil resultere i giftemål, og disse jålete jentenes flørtete oppførsel.

Hvordan Gamila ellers forsøker å leve opp til egne og samfunnets forventninger til henne viser videre, slik Gamila har lært meg å se det, at tilpasning til og manøvrering gjennom normer og forventninger ikke må forveksles med motstand mot det etablerte. Hun utøver agens og skaper handlingsrom uten der kan sies å være 'motstand'. At unge kvinner som Gamila i skjul innleder kjærlighetsforhold peker ikke i seg selv imot at de ønsker å forandre den nåværende måte å gjøre ting på. For Gamila var stolt av kulturen og religionen sin. Jeg så

få tegn i Gamilas generelle oppførsel eller i våre samtaler som pekte mot at hun ønsket å motsette seg levesettet i Oman. Det var det livet hun levde.

Normer får ulike uttrykk i det levde liv. Gjennom eksemplene i dette kapittel har jeg forsøkt å vise hvordan kvinner i Nizwa lever med normer og forventinger omkring ekteskap og ekteskapsinngåelse. Jeg har pekt på at selv om normene ble omtalt som fastlåste og urokkelige betyr det ikke at de alltid er det i det levde liv. Ulike informanter forholdt seg til normene og til livet på ulik vis, på ulike plan og i ulike situasjoner. Dette har jeg forsøkt å vise fra forskjellige perspektiver. Gjennom å utforske hvordan unge kvinner snakker om, forholder seg til og lever med normer og forventninger har jeg samtidig forsøkt å kaste lys over ulike viktige kulturelle forestillinger som påvirket livet. Avslutningsvis har jeg vist til at det at kvinner manøvrer gjennom landskapet av normer ikke automatisk bør tolkes som en form for hverdagslig motstand.

Samtidig som informantene var opptatt av tradisjoner, det omanske og det islamske snakket de varmt om utvikling. I neste kapittel vil jeg utforske informantenes forhold til endringer og modernitet. Jeg vil utforske dette med spesielt fokus på deres bruk av chatteapplikasjonen WhatsApp.

4.

Endring, tradisjon og modernitet

Piip. Piip. Piip. Tekstmeldingene tikker inn. Mariam er medlem av flere titalls WhatsApp-grupper, så mange at hun ikke har oversikt eller rekker å sjekke alle. Klokken er tre, lunsjen spist, og vi tar ettermiddagshvilen ved siden av hverandre på gulvet. Jeg småsover. Hun fikler på smarttelefonen. Den bruker hun til alt; sladre, legge planer, handle, få nyheter, opprettholde kontakt med gamle bekjente.

«Sjekker du WhatsApp daglig?» spør jeg

«Eh ja..» svarer hun.

«Hver time?»

«eh...hehe...heller hvert minutt» ler hun.

Mariam fikler videre på mobilen, mens jeg som så mange ganger før sovner til lyden av klikking og fnising.

*

I de foregående kapitlene har jeg argumentert for at kvinner i Nizwa er opptatt av å etterleve forventninger og av å gjøre ting på riktig måte. Å handle i tråd med tradisjonene ligger i kjernen av dette. Jeg har vist hvordan ulike informanter kan forholde seg ulikt til ulike normer, men at ønske om å bli oppfattet som moralsk god er felles. Det handler om å gjøre det rette både fordi det er rett og fordi det er forventet av andre. Samtidig som informantene mine var opptatt av tradisjoner og tanker om «vår kultur» er de teknologisk oppdaterte og snakket ofte i positive ordelag om endringer. Målet med dette kapitlet er å utforske informantenes forhold til endring og fenomener de oppfatter som moderne.

Modernitet er et komplekst begrep som blir brukt til å snakke om et mangfold av ulike fenomener og prosesser.⁵⁰ Jeg ønsker ikke å bevege meg inn i debatten omkring hva som er modernitet og hvorvidt det er gangbart å snakke om flere moderniteter.⁵¹ Modernitet vil her bli brukt som synonym til nyere former for utvikling/endring, og moderne som adjektiv for å forklare teknologier som chatteapplikasjonen WhatsApp. Jeg ønsker å ta eksempel fra forfattere som Deeb (2002), Limbert (2010) og Costa (2016) som studerer hvordan modernitet og endringer blir oppfattet, opplevd og implementert lokalt. Innledningsvis vil den positive holdningen til endringer blant mine informanter bli illustrert. Jeg vil se denne holdningen i et historisk lys, og peke på noen forklaringer til at en sterk vektlegging av tradisjoner blir forent med en positiv holdning til endringer og modernitet. Innsiktene herifra og fra tidligere kapitler videreføres til neste del hvor kvinnes bruk av WhatsApp vil bli tatt opp. Jeg vil utforske ulike måter deres bruk resonnerer med, former og blir formet av 'det tradisjonelle verdigrunnlaget'.

«Utvikling mot det bedre»

En kveld Hadia en små-beskjeden informant på 23 år og jeg spiste kveldsmat sammen ledet samtalen til en diskusjon om samfunnsutvikling.

⁵⁰ Eisenstadt (2000) trekker for eksempel frem 'evnen til selvregulering' som kjernen i det han forstår som modernitet. Knauf (2002: 19) på sin side bygger på en mer materielt rettet definisjon der modernitet blir definert som «images and institutions associated with western-style progress and development in a contemporary world». Deeb (2002) mener modernitet må defineres lokalt, men at felles for alle forståelser av modernitet er at man er moderne i forhold til noe annet.

⁵¹ Tidligere litteratur om modernitet bygget på en idé om at «the cultural program of modernity as it developed in modern Europe (...) would ultimately take over in all modernizing and modern societies» (Eisenstadt 2000: 1). Tiden, så vel som tallrike (antropologiske) studier har vist at dette har ikke skjedd. I hvert fall ikke like lineært og uproblematisk som først antatt. Bevissthet omkring ulike måter endringer kan komme til uttrykk på har ført til akademiske debatter om hvorvidt det er mulig å snakke om en universell form for modernitet, eller om det er mer korrekt å snakke om «multiple modernities» (jf. Knauf 2002). Hvilket betyr at det finnes ulike måter å være moderne på. Mitchell et al. (2000) argumenter for at i istedenfor å lete etter alternative moderniteter, som svekker litt av kraften som ligger i enheten og universaliteten av modernitet bør forskere «attend to a necessary feature of this universalism that reputedly makes its realization incomplete» (Mitchell 2000: xiii).

Hadia: Utvikling er ikke til å unngå, og det er bra.

Meg: Så sant, men hvilken vei ønsker du Oman skal utvikle seg?

Hadia: Mot det bedre.

Meg: Men hva er bedre?

Hadia: Bedre er bedre

Meg: Jeg skjønner ikke. Kan du forklare?

Hadia: I Muscat for eksempel har de stort utvalg av varer, alt er tilgjengelig og en trenger ikke reise langt for å få tak i det man har behov for. Her i Nizwa har vi nå fått Lulu og snart kommer Carrefour. Dette er utvikling og det er bra.

Indiske Lulu og franske Carrefour som Hadia referer til er to store dagligvarekjeder. Butikkene har rette ganger og brer seg over et stort flatareal. Mitt personlige forhold til store hypermarked som disse er anstrengt, så samtalen fortsetter ved at jeg prøver å få Hadia til å problematisere sitt syn på at «alt større er bedre». Hadia kjøper ikke argumentene mine. Jeg er klar for å bytte tema når hun skyter inn:

«Jeg liker ikke små private butikker. De små butikkene er personlige, mens kjeder som Lulu gjør ting lettere. Jeg kan være anonym. Større butikker har åpnet nye muligheter for kvinner.»

I samtalen snakker Hadia om «utvikling mot det bedre». 'Bedre' i denne sammenheng referer til det som gjør livet lettere. Det er ikke mulig å snakke om endringer i Oman uten å anerkjenne at teknologiske og materielle fremskritt og velferdsgoder har forbedret levestandarden, og med det gjort dagliglivet for kvinner mye lettere (se kapittel 1 og 2). Hadia kan selv sette seg i bilen og kjøre til Lulu, imens man i forrige generasjon måtte dra til Muscat for å få tak i ulike varer og tjenester. Dette måtte kvinner be om tillatelse fra mannlige slektninger til. Samfunnsendringer som tilgang til bil, større matbutikker og mobiltelefoner har fjernet tidligere hindringer og forbedret livet til mange kvinner, også utover det materielle. I avslutningskommentaren sier Hadia eksplisitt at større butikker har åpnet nye muligheter.

Hun sikter blant annet til at større butikker har gjort det kulturelt akseptabelt og mer komfortabelt for kvinner å handle alene. Markedet var en tidligere en mannssfære kvinner ikke hadde tilgang til (Wikan 1982: 34-36 og C. Eickelman 1984: 30-31). Dette har sammenheng med at markedene har vært drevet av menn, og for å unngå direkte kontakt mellom mannlig selger og kvinnelig kjøper har kvinner vært ekskludert. Handel mellom kvinner foregikk tidligere gjennom kjøp og salg av varer hjemme hos naboer. I mitt nabolag fantes det to kvinneklesbutikker, flere skreddere, minst en 'hjemmebutikk' og et par små matbutikker. Hadia handler i disse matbutikkene om hun trenger noe, men hun liker det ikke særlig. I de mindre butikkene er gangene trange og hun kan risikere å støte borti ukjente menn. I moderne supermarkeder er denne kontakten ufarliggjort ved at interaksjon foregår i et større og åpent rom. De lokale matbutikkene blir i dag fortsatt drevet av lokale kjøpmenn. Hadia liker ikke at kjøpmennene ser hva hun handler. Hun foretrekker hypermarkeder fordi der kan hun være anonym. I store butikker kan hun forsvinne i mengden og bevege seg fritt, også ute blant menn. Dette viser en grunn til hvorfor Hadia generelt snakket varmt om materielle og teknologiske endringer.

Samtidig som Hadia har en positiv holdning til endringer er hun opptatt av at endringene ikke må gå på bekostning av det hun anser som omanske tradisjoner Dette syn er utbredt. Generelt opplevde jeg at informantene lagde et skille mellom materielle og kulturelle endringer der materielle og kulturelle endringer kan separeres. Det foreligger en forestilling om at materielle forandringer ikke trenger å ha innvirkning på «det kulturelle». Der det kulturelle referer til det som bygger på det tradisjonelle verdigrunnlaget. Større butikker er et eksempel på en endring Hadia anser som materiell og positiv, uten at den påvirker det hun ser som viktige tradisjoner og sitt verdigrunnlag. Tvert om blir økte muligheter for kvinner betraktet som i tråd med Islam. For Hadia er ikke økte muligheter for kvinner en kulturell endring ettersom det ikke svekker, men bygger opp under det riktige verdigrunnlaget. Beskrivelsene av bryllupet til Laila (kapittel 2) eller bruk av giftekniv (kapittel 3) gir ytterlige eksempler på denne måten å tenke på. Disse eksemplene viser hvordan det for kvinner i Nizwa gir mening å skille mellom materielle og kulturelle endringer.

Analytisk reiser skillet imidlertid en rekke spørsmål på grunn av den tette relasjonen mellom «kultur» og materialitet. Eksemplene referert til over viser at de såkalt materielle endringene har ført til samfunnsmessige forandringer. Hadia drar på Lulu alene og Laila fikk si nei til friere. Samtalen med Hadia viser at påvirkningen også går den andre veien. Under diskusjonen da jeg forsøkte å få Hadia til å være enig med meg om at Lulu er støyfullt,

upersonlig og en trussel mot små lokalbutikker snakket vi tydelig forbi hverandre. Hadia kjøpte ikke argumentene mine fordi mine beskrivelser for henne ikke er negative. Hun forbinder støy, størrelse og at butikker er upersonlige med økt bevegelsesrom og en ny form for frihet, mens adjektivene for meg symboliserer noe negativt. Jeg snakker om endringene utfra de konsekvensene jeg opplever at større kjøpesenter har ført til i Norge og livet mitt, mens Hadia snakker om hvordan endringene påvirker hennes eget. Diskusjonen vår belyser at det ikke bare er de materielle endringene som påvirker de kulturelle, men at kulturelle forhold også påvirker hvordan de materielle endringene blir sett og opplevd. Samme/lignende fenomen blir implementert, opplevd og oppfattet ulikt i ulike kontekster og samfunn.

Nøkkelsymboler på utvikling

Forholdet mellom materielle- og teknologiske endringer og det kulturelle, representert ved kvinners sosialitet, er tematikken i Limberts (2002, 2010) studier fra Oman. Limbert mener vi bør studere *the «what» and «how» of modernity*, og hun tar utgangspunkt i det hun kaller «*key icons of development*». Hun trekker frem vannledninger, skoler, asfalterte veier og tilgang til kaffe som de mest fremtredende symbolene på utvikling på 90-tallet. Etersom Limbert sitt feltarbeid fant sted i nærheten av Nizwa mitt feltområde omtrent 20 år tidligere gir hun et interessant sammenligningsgrunnlag. Under feltarbeid opplevde jeg at kaffe og kaffestunder var blant de mest fremtredende symbolene på tradisjon i 2014, og en opplagt del av alle besøk (se kapittel 2). Kaffe og dadler ble fremhevet som så selvfølgelig at jeg ikke tenkte på å stille spørsmål ved kaffens historiske eksistens i Oman. Limbert på sin side beskriver kaffe som et av nøkkelsymbolene på modernitet. Kaffe, og tid og anledning til å drikke det, var en ny luksus for hennes informanter. Limbert analyserer massetilgangen til kaffe og dets forhold til bytterelasjoner og nabolags forpliktelser. Hun viser til hvordan kaffestunder for hennes informanter hadde blitt essensielle deler av kvinners sosiale liv og en forutsetning for å etterleve sosiale plikter. Men samtidig var kaffe forbundet med latskap og «gendered unproductivity» (Limbert 2002: 30). Hun viser til hvordan kvinnene før arbeidet hardt og samarbeidet om ulike oppgaver som dyrehold og henting av vann, mens de ifølge dem selv ikke gjorde annet enn å drikke kaffe. Limbert argumenter for at kvinner ser kaffeforbruket

opp i mot fortiden og deres forståelse av sosialitet. På en og samme tid har kaffe blitt en kjærkommen del av livet og noe informantene hennes ser ned på. Ingen jeg snakket med så på kaffestunder som en kontrast til tidligere hardt arbeid, pendelen har snudd og kvinner i arbeid kunne fortelle at de ikke hadde tid til luksusen i samme omfang som sine mødre. De måtte arbeide.

Tilgangen til kaffe, skolegang, asfalterte veier og vannledninger var endringer som kom til Oman nesten over natten. Limberts informanter har selv vært en del av den enorme omveltningen. Limbert referer til årene etter al *Nahda* som «a time of miracles» (2010: 24) ettersom endringene nesten er for gode til å være sanne. For mine informanter er tilgang til skolegang og innlagt vann eksempler på utviklingen av Oman siden 1970. De er klar over at landet hadde utviklet seg, men i dagliglivet har symbolene mistet noe av den kraften og nyhetsverdien Limberts informanter tilskriver dem. Idag blir vannledninger og skolegang hverken assosiert med det moderne eller det tradisjonelle, men med noe som var. De tidligere symbolene på modernitet har blitt selvfølgelig deler av hverdagslivet. Samtidig som vann nå er en selvfølge, blir unge studenter ved jevne mellomrom påmint hvordan Fortiden var tøffere. For eksempel under feiringen av nasjonaldagen fremførte elevene flere skuespill og hadde presentasjoner om forholdene i Fortiden. Godene *al-Nahda* har brakt med seg er gudgitte endringer som fortsatt angår dem. At Hadia maler et så rosenrødt bilde av utvikling, mens jeg er mer kritisk handler også om at vi er i forskjellige stadier av moderniserings prosess. For Hadia har de positive sidene av endringer så langt vært mer fremtredende enn de negative, mens jeg er opptatt av skyggesidene. Dette har sammenheng med at Hadia og hennes generasjon stadig blir påmint om tiden før moderniseringen, mens jeg og mine jevnaldrende i Norge gjerne tar de positive sidene for gitt. Med andre ord blir ulike fenomen fortolket og oppfattet ulikt ikke bare i ulike kontekster og samfunn, men også til ulike tider og stadier.

Fra 2014 vil jeg trekke frem mobiltelfonen, tilgang til førerkort, store kjøpesenter og kvinner i høyere utdannings som aktuelle «key icons of development». Med andre ord er dette de uttrykkene for endring jeg fant mest fremtredende. Limbert (2010) viser hvordan 'materielle inkarnasjoner av utvikling' ikke bare har blitt deler av dagliglivet, men at diskursene som omgir slike ikoner former og blir formet av kvinnes sosialitet. Nå vil jeg ta tak i smarttelefonen og bruk av sosiale medier til å gjøre en lignende analyse. Mitt hovedfokus vil være på hvordan kvinner i Oman bruker og betrakter den moderne teknologien WhatsApp, og hvordan det påvirker og blir påvirket av lokal kultur og lokale tradisjoner.

WhatsApp

Kapittelet ble innledet med en kort samtale med Mariam. I likhet med alle mine andre informanter hadde Mariam alltid mobiltelefonen i nærheten. Hennes var en splitter ny iPhone 5s, på dekslet sitt hadde hun bilde av sin avdøde bror omringet av hjerter. Innimellom byttet hun det ut med et gullfarget deksel med små juveler. Når mobilen ringte var det lyden av et bønnerop som fylte rommet. Av funksjonene på mobiltelefonen var WhatsApp den Mariam brukte mest. I følge selskapets hjemmeside er «WhatsApp Messenger en kryssplattform mobilapplikasjon for meldinger som lar deg sende meldinger uten at du må betale for SMS. (...) I tillegg til den grunnleggende meldingsfunksjonen i WhatsApp kan brukerne lage grupper, sende hverandre en ubegrenset mengde bilde-, film- og lydmeldinger.»⁵² På WhatsApp kan kvinner kommunisere både gjennom private tekstmeldinger og gjennom å delta i ulike samtalegrupper, kvinner i Oman gjør begge deler aktivt. Alle mine informanter er medlem av ett titalls ulike grupper, og det er ikke uvanlig å motta hundrevis av meldinger på en dag. WhatsApp-gruppene i Nizwa kan bestå av familiemedlemmer eller gamle venninner, men også ukjente kvinner kan tilhøre samme gruppe, eksempelvis «mødre av barn i klasse 4b» eller «kakebakerne». I slike grupper blir ulike temaer diskutert. Her deler kvinner nyheter og fortellinger, og de sender hverandre vakre bilder, sitater og vitser. 'Klipp og lim' og 'videresend' er mye anvendte funksjoner. Gruppene blir også brukt til spredning av sladder og annonsering av personlige nyheter. Det er gjennom WhatsApp kvinner holder tritt med hvem som har fått barn, hvem som er syke og hvem som har forlatt dette livet for det neste. WhatsApp er den jevne kvinnes viktigste nyhetskilde. I Nizwa er kvinner i alle aldre avhengige av plattformen. Den har blitt en fundamental del av kvinners sosialitet og liv.

Religiøst og omansk fellesskap

- Måtte Gud velsigne dagen din kjææææære kusine. Hvordan går det med deg?
- Og din med solskinn og kjærlighet. Jeg har det bra, takk Gud den hellige. Hvordan er helsen?
- Takket være Gud er helsen og formen god

⁵² <https://www.whatsapp.com/?l=nb>

- Alhamdulillah (takk Gud). Samira moren til Ahmed har født en jente
 - Alhamdulillah :-*
 - Gud har skjenket henne sin velsignelse, velsignet være den
 - Åååå med Guds fred <3
 - Gud har skjenket henne sin velsignelse, velsignet være den
 - Med Guds vilje har mor og barn det bra.
 - <3 <3 <3 :-*
- (...)⁵³

Samtaleutdraget er et typisk eksempel på hverdagslig meldingsutveksling for eksempel i en familiegruppe eller mellom to kusiner. På samme måte som kvinner alltid hilser på hverandre når de kommer inn i ett rom begynner meldingsutvekslinger med hilseregler. Selv kvinner i nærfamilie som har snakket med hverandre tidligere på dagen spør hverandre om tilstand og velvære før de kommer til sakens kjerne. På mange måter minner den skriftlige kommunikasjonen om måten kvinner kommuniserer med hverandre *offline*. Offline er brukt som begrep for å beskrive det «virkelige liv». Her finner jeg det mer korrekt å snakke om offline og online enn om virtuelt og virkelig liv ettersom et av poengene jeg forsøker å vise er at den elektroniske kommunikasjonen er en essensiell del av livet. WhatsApp ikke bare er en kommunikasjonsmetode, slik jeg ser det er det mer treffende å betrakte det som et 'rom' hvor kvinner sosialiserer. Dette stemmer overens med observasjonene til antropologene i prosjektet *How the World Changed Social Media* (2016). Prosjektet bygger på ti separate antropologiske studier om sosiale medier i ulike deler av verden.⁵⁴ I sin introduksjon til prosjektet slår forfatterne i tråd med mine observasjoner fast at studier av sosiale medier handler vel så mye om sosialitet som kommunikasjon (Miller et al. 2016: 7).

Meldingsutdraget peker videre på to sentrale sider ved kvinners skrivestil i Nizwa. For det første er bruken av *emojier*⁵⁵ utbredt. Hjerter, kysseansikter, blunkefjes og ord som kjære og

⁵³ Arabisk skrivestil er generelt mer poetisk enn norsk og lar seg derfor vanskelig oversette. 'Gud har skjenket henne sin velsignelse, velsignet være den' er min oversettelse av *ma shā' allah bi albaraka ga'alihā illah min dhariyihu aṣṣālahā*

⁵⁴ I skrivende stund er kun to av monografiene og samleverket utgitt. For informasjon om prosjektet se: <http://www.ucl.ac.uk/ucl-press/browse-books/how-world-changed-social-media>

⁵⁵ Emojji er en samlebetegnelse for småbilder man kan plassere mellom ordene i en elektronisk tekstmelding. Tidligere ble de gjerne kalt smileansikter, men emojiier kan også vise andre bilder som en kaffekopp, et flagg eller et hjerte. I den siterte meldingssamtalen viser <3 et hjerte og :-* et kysseansikt. Dette var de to mest brukte emojiene blant mine informanter.

min skatt er essensielle deler av den skriftlige kommunikasjonen. Det er også religiøse referanser. I enda større grad enn i dagligtalen blir Gud eksplisitt nevnt i meldinger, både blant bekjente og ukjente kvinner. Gud blir takket, lovprist, påkalt og bedt til.

«Har dere hørt? Fire hushjelper i byen Izki konverterte i dag» entusiastisk viser Latifa videoen hun har mottatt. Qima har allerede sett den, men vi andre sender mobilen rundt. Kvinnene uttrykker glede over nyheten. «Gud vokte over hushjelpene i Izki».

Referanser til Gud er ikke bare en fremtredende del av skrivestilen. Religiøst innhold er blant det som sirkulerer mest i de ulike WhatsApp-gruppene. Kvinnene sender hverandre bilder, filmer, fortellinger og anekdoter som omhandler Islam. Filmer slik som den Latifa mottok om hushjelper som har konvertert er meget populære. Alle mine informanter mottok denne filmen om konvertittene i minst en WhatsApp-gruppe de var medlem av. Jeg deltok på flere kaffestunder der kvinnene uttrykte glede og diskuterte saken. Lenker til nettsider der vitenskapelige funn blir koblet til Koranen er et annet eksempel på saker som blir mye delt. Flere informanter viste meg samme artikkel om ny blinkende stjerne NASA hadde oppdaget. Begeistret forklarte de hvordan dette ikke var nytt for muslimer: «Det står i Koranen at slike stjerner finnes. Dette som vi muslimer har visst i alle år finner vitenskapen først ut nå». Et annet eksempel er helsemessige fordeler ved bruk av sjal. En nettartikkel som omhandlet dette temaet ble delt i flere grupper. Generelt opplevde jeg at materialet som sirkulerer er med på å bekrefte det kvinnene allerede vet; som at stadig flere kristne konverterer eller at det er mye kunnskap i Koranen vitenskapen ikke har oppdaget ennå.

Meg bekjent har tilgangen til internett i liten grad ført til sirkulasjon av alternative historier eller kilder blant kvinner i Nizwa. Selv om materialet som sirkulerer er med på å underbygge det informantene allerede vet er ikke kvinnene passive mottakere. De bruker moderne hjelpemidler til å utvide sin religiøse kunnskap. D. Eickelman (1992) påpeker at den oppvoksende generasjonen muslimer har tilgang til religiøs kunnskap som tidligere var forbeholdt lærde. Mine informanter vet å benytte denne muligheten. Utover at religiøst materiale blir massedistribuert gjennom WhatsApp har unge kvinner tilgang til de øverste av religiøs fortolkning. Hadia har personlig skrevet to e-poster med spørsmål til stor muftien av Oman, mens Mariam har sendt inn spørsmål til en tv-sending der surer fra Koran blir

fortolket. En eldre informant hadde ikke fått gå på skole, i en alder av seksti år tok hun nå kveldskurs. Hennes mål var å kommunisere med barn og naboer over WhatsApp, samt å kunne lese Koranen selv. Vi ser at kvinnene bruker teknologiske hjelpemidler til å utvide sin religiøse kunnskap og forståelse. De søker aktivt etter kunnskap.

D. Eickelman (1992) skriver at i kontrast til Europa der utvikling har ført til en klar sekularisering av samfunnet, har lignende prosesser i den muslimske verden ikke ført til reduksjon av religiøs overbevisning. Dette er beskrivende for mine observasjoner. Kvinner blir gjennom WhatsApp og andre plattformer daglig eksponert for enorme mengder religiøst materiale, og mine informanter deltok aktivt i spredningen. Jeg opplevde at WhatsApp på denne måten bidrar til å underbygge den religiøse overbevisningen og forestillingen om riktige verdier.

Riktige verdier handler om mer enn det religiøse. Da Sultan Qaboos i begynnelsen av november holdt sin første tale etter langt sykefravær (se appendix 2) bidro WhatsApp til spredning av omansk fellesskap. Fra talen gikk på luften gikk det ikke mange minuttene før nyheten hadde nådd alle. Internett-linken til talen ble spredd i alle WhatsApp-gruppene jeg var medlem av og snart hadde hver eneste kontakt endret profilbildet til å vise ansiktet til sultanen. Sosiale medier ble aktivt brukt til å formidle jubel og omansk fellesskap. Jeg opplevde uttrykt kollektiv glede som alle tok del i. Etersom hver eneste kontakt byttet profilbilde valgte også jeg å erstatte mitt eget ansikt med Sultanen sitt. Jeg opplevde det ubehagelig og litt pinlig å være den eneste kontakten som ikke gjorde det. I rekken av kontakter med Sultanens ansikt som profilbilde syntes det godt om noen ikke valgte å endre. Hendelsen viser hvordan konformitet har fått en ny form for synlig uttrykk gjennom mobiltelefonen. WhatsApp var i dagene etter talen med på å fostre omansk fellesskapsfølelse. Det var umulig å komme unna.

Alle eksemplene over viser hvordan mobilen er med på å bygge opp under ideene om omansk fellesskap og riktige verdier. Verdsettingen av tradisjon som jeg i de foregående kapitlene har beskrevet blir videreført online. Mine analyser stemmer overens med ett av hovedfunnene til Elisabetta Costa (2016). Costa har studert bruken av sosiale medier i den mellom store Tyrkiske byen Madi. Hun argumenterer for at sosiale medier som offentlig rom er med på å reprodusere og underbygge de sosiale normer. I likhet med min tolkning av kvinnes skrivelstil og budskapet i meldingene som sirkulerte, opplevde Costa at sosiale medier forsterket og synliggjorde normer på en ny måte. «In this new ‘public’ space, individuals still

have to present their 'self' according to socially acceptable standards that are even more traditional and conservative than those existing in the offline world» (Costa 2016: 50). Iblant Costas informanter var det for eksempel vanlig at unge kvinner som hadde mange mannlige venner i sitt *offline* liv unngikk å publisere dette på sosiale medier. I Nizwa handler det for eksempel om å spre religiøse anekdoter eller vise sin støtte til Sultanen. Det vises også gjennom at det i de offentligvendte plattformene er uhørt at kvinner publiserer bilder av seg selv. Jeg ble forklart at det vil bli forstått som at hun har dårlig verdigrunnlag. Kvinner har fått økt tilgang til offentlige rom, men *offline* som *online* viser de tak og sømmelighet, og tilpasser seg normene.

Costa (2016) trekker frem sosialovervåkning som årsak. Hun viser til at samfunnets lupe er tydelig rettet på sosiale medier, det hadde syntes om noen ikke byttet profilbilde. På sosiale medier er det enkelt å kontrollere andre, men samtidig også enkelt å vise frem optimale versjoner av seg selv. Jeg er enig med Costas analyse, men samtidig, i tråd med argumentasjonen min fra de foregående kapitlene ønsker jeg å påpeke at det også her handler om moralitet og religiøs overbevisning. Kvinnene publiserer ikke bare det de publiserer på grunn av sosialovervåkning, men også fordi det er saker som interesserer dem og fordi de selv ser verdi i det. Religion er ikke noe kvinnene fremviser som en *performance*, men noe de tror på og føler. Det er ikke bare «have to» men også noe man ønsker.

Ny og større offentlighet

Costa (2016) viser til at mange studier av sosiale medier har sett på bruken av for eksempel Facebook eller WhatsApp, og sammenlignet likheter og ulikheter i ulike samfunn. Costa er opptatt av at det ikke er plattformer som er det interessante, men rommene de skaper. Hun mener rommene beror mer på antallet kontakter og hvem de er, enn på forskjellene mellom ulike plattformer. Costa argumenterer for at sosiale medier som offentlige rom underbygger normene, men at sosiale medier som private rom blir brukt til å skape nye former for relasjoner. Dette vil jeg komme tilbake til. Som eksempel på offentligrom viser Costa til

Facebook;⁵⁶ om WhatsApp skriver hun derimot: «Broadly speaking WhatsApp has been received and accepted with less concern, anxiety and excitement than Facebook, because it is mainly a ‘private’ medium that does not challenge traditional boundaries between the private and the public. It cannot reveal secrets and intimate confidences in public and, above all, it cannot put people in touch with strangers» (2016: 40). På dette punktet peker mine funn mot det motsatte. Flere av mine informanter hadde fått seg nye bekjente gjennom applikasjonen. Venners-venner ble invitert inn i større samtalegrupper og kvinnene kunne opprette og melde seg inn i grupper der de kom i kontakt med andre med felles interesser. Kvinnene var også i ulike samtalegrupper med fjernere slektninger og tidligere klassevenninner, personer som er viktige deler av en kvinnes offentlighet, og som kan berømme og bedømme henne. I kapittel 2 argumenterer jeg for at hjemmet, når man er i selskap med «non-related others», kan betraktes som offentlighet, jeg mener man kan si det samme om chatteapplikasjonen. At jeg argumenterer for WhatsApp i mange tilfeller utgjør en form for offentlighet, mens Costa beskriver det som et privatrom underbygger Costas hovedpoeng. Det er rommene som blir skapt på bakgrunn av hvem som deltar, og ikke plattformen i seg selv som er interessant, og som påvirker hvordan plattformene implementeres i ulike samfunn. Mine og Costas informanter bruker og forholder seg til plattformene på ulikt vis.

At kvinner i sosiale medier har fått og skapt en ny form for offentlig rom får uttrykk på mangfoldig vis. Som vist over har mobiltelefonen utvidet kvinnenens omgangskrets og tilgang til informasjon. Informasjon om andre kvinner er en del av dette. Dette har positive sider. Mine informanter hadde full oversikt over hvem som hadde født og hvem som hadde forlatt dette livet. Her er mobilen et viktig verktøy som hjelper kvinnene til å holde de formelle besøkspliktene (se kapittel 2). Videre har mobiltelefonen gjort mange praktiske gjøremål enklere. Da Laila skulle invitere til bryllupet sendte hun ut invitasjoner i form av film gjennom WhatsApp. Filmen som var laget av en venninne viste vakre bilder av et ukjent brudepar, roser, blomster, ringer og hjerter. På et av bildene klinket to champagneglass. Vakker musikk spilte i bakgrunnen mens hyllester til kjærligheten og praktisk informasjon om bryllupet rullet over bildene. «En viktig del av tradisjonene våre er å invitere alle og mange. Det er fint med mange gjester» forklarte Laila, før hun la til «i gamledager måtte man gå fra

⁵⁶ Facebook er verdens største sosiale medium med mer enn 1,65 milliarder månedlige brukere (<http://www.cnbc.com/2016/04/27/facebook-reports-first-quarter-earnings.html>). I Nizwa har ikke tjenesten samme posisjonering som i andre deler av verden. Noen unge kvinner hadde Facebook-profiler, men det var ikke vanlig å ha Facebook-venner utenfor nærmeste familie. Mens unge kvinner kunne ha opp i mot 1000 følgere på Instagram, hadde mine nærmeste informanter omkring 30 venner på Facebook. Facebook er i Nizwa et privat rom (jf. Costa 2016).

hus til hus. De litt rikere hadde kanskje trykket opp invitasjoner, men å invitere muntlige var det vanligste. Det var mange man måtte besøke. I dag er det mye enklere, man kan invitere uten at det blir stress». Omtrent en uke før bryllupet sendte Laila ut videoen. Noen venninner mottok en personlig melding med filmen, men hun spredde også filmen i et par lukkede grupper blant annet til alle klassevenninnene hennes fra skoletiden. To dager senere delte søsknene filmen blant sine venner. I WhatsApp hadde Laila en kanal til å nå ut til mange. Hun brukte moderne hjelpemidler til å leve ut sin oppfattelse om at «i bryllup i Oman har man mange gjester». Mobiltelefonen hadde gjort det mulig for Laila å holde kontakten med for eksempel alle venninnene fra skoletiden. Hun hadde derfor mange å invitere, til tross for at hun i hverdagen kun tilbragte tid med de aller nærmeste naboene og familiemedlemmer. Bryllupsinvitasjonene, så vel som kunnskap om hvem som forventer besøk, er eksempel på hvordan teknologiske hjelpemidler og fenomener kvinnene oppfatter som moderne bidrar til å holde i live og forsterke ulike tradisjoner. De anses nå som selvfølgelig deler av dem.

At kvinner nå har anledning til å nå ut til en større offentlighet er en mulighet flere benytter. Kjøp og salg gjennom WhatsApp er vanlig og daglig mottok jeg tilbud på ulike stoffer. Laila vurderte å kjøpe en brudekjole over WhatsApp. Gjennom telefonen har mange kvinner startet egne små forretninger. En nabo arbeidet som sminkør. Hun reklamerte for sin ny-oppstartede business gjennom WhatsApp. Jeg mottok annonsen for hennes lille salong av informanter som ikke visste at jeg kjente henne både i en WhatsApp-gruppe jeg var med av og i private meldinger. En annen informant hadde startet en elevbedrift der hun solgte bilder, også hun benyttet sosiale medier for å skaffe kjøpere. Mariam var utrolig flink til å tegne, hun promoterte sitt talent gjennom mobilen. Dette er noen eksempler på hvordan forskjellige informanter skaper rom for seg selv, de tar i bruk mulighetene mobiltelefonen har ført med seg.

At kvinners offentlighet har blitt større har ført til at den nå består av mange ukjente personer. I kapittel 3 viser jeg hvordan kusinen til Ruqaya som hadde født et barn utenfor ekteskapet ble sladdret om av kvinner i nabobyen. Mobiltelefonen er et verktøy for å spre denne typen sladder. Ved hjelp av mobilen kan sladder om skandaler og uheldige hendelser spre seg raskt og til et vidt nettverk av kvinner. Mine informanters frykt for folkesnakk må sees i lys av dette. I diskusjonen om folkesnakk (se kapittel 2) henviser jeg til Besnier (2009) som viser til hvordan *gossip* kan benyttes (og oppleves) på ulikt vis av personer i ulike sosiale posisjoner og i forskjellige situasjoner. Mobiltelefonen er et redskap som kan sies å forsterke Besniers poeng. Mobiltelefonen åpner for tallrike muligheter som kan benyttes av sosiale spillere, både

på godt og på vondt. Nyheter som spres over mobilen setter agendaen for hva kvinner snakker om når de møtes. Spredning av sladder så vel som falsk og løgnaktig informasjon ble av flere trukket frem som negative følger av mobilbruken. En informant hadde opplevd at de litt spesielle omstendighetene rundt et dødsfall i nær familie ble spredd over WhatsApp. Hun var sint og opprørt over hendelsen, og beskrev telefonen som årsak til det hun anså som dalende moral i samfunnet. Flere viste til hvordan mobiltelefonen har gjort det enklere å være såkalt umoralsk. Kontakt på tvers av kjønnene ble spesielt trukket frem, og at naboer ikke lenger snakket sammen i hverdagen. Mobiltelefonen som tidstyv var en annen frase som gikk igjen.

På mange måter minner mine informanternes forhold til mobiltelefonen, om Limberts (2010) beskrivelser av hennes informanternes forhold til kaffe. Mobiltelefonen, i likhet med kaffen, har blitt en sentral del av kvinners sosialitet. Å være på nett var en forutsetning for å holde seg oppdatert slik at man kan etterleve sine sosiale plikter. Dog finnes det noen eldre nabokoner uten mobil, men de er avhengig av slekt for å holde seg oppdatert. Kvinnene setter pris på mobiltelefonen og gode den bærer med seg, men samtidig viser de til hvordan mobiltelefonen har bidratt til å svekke for eksempel nabolagsfellesskap. Mine informanter kunne mimre tilbake til tider da kvinner hadde tid og lyst til å sitte hos naboer, slik Limberts informanter mimret om tider kvinner arbeidet sammen i fellesskap. Kvinnene Limbert omgikk snakket om «gendered unproductivity», mens mine snakker om tap av fellesskap. Vi begge viser at det som skjer i det levde liv er litt mer komplekst enn det disse klagene gir uttrykk for.

Nye relasjoner

Samtidig som sosiale medier er med på å bygge oppunder eksisterende normgrunnlag har WhatsApp og andre plattformer skapt rom for nye relasjoner. I et samfunn hvor det som skjer i hjemmet sjeldent blir diskutert med utenforstående og ‘personlighet’ blir omtalt som en uvesentlig side i valg av ektefelle gir sosiale medier en ny plattform for uttrykk av hvem man er. Utover WhatsApp er andre sosiale medier som for eksempel Twitter⁵⁷ og Instagram⁵⁸

⁵⁷ Plattform der brukerne kan publisere korte offentlige meldinger. Har også en funksjon der brukere kan sende private meldinger til hverandre.

⁵⁸ Plattform der brukerne kan legge ut bilder. Bildene kan knyttes til ulike emneknagger ved bruk av hash-taggs (#). Brukere som for eksempel er interessert i å se bilder fra *Oman* kan søke opp #*Oman* for å se alle bildene som er knyttet til emnet.

populære blant de under 30 år.⁵⁹ En forskjell mellom disse og WhatsApp er at mens WhatsApp er knyttet til eget telefonnummer, er det vanlig at Twitter- og Instagramkontoene er under falskt navn. Her publiserer unge kvinner bilder av mat, natur, humor og religiøse motiver uten at den større følgeskare nødvendigvis kjenner deres identitet. Enkelte informanter hadde opp imot tusen følgere. Andre ønsker å ha mindre og lukkede kontoer. De som har slike lukkede kontoer publiserer ofte bilder av omgivelser og småønsken. I de lukkede profilene er informantene slik gjenkjennelige selv om de bruker falskt navn. Piety4Life og Thesunofbirkat44 er eksempler på pseudonymer. At det ikke er uvanlig at unge kvinner har flere hundre følgere utfordrer grensene mellom det offentlige og det private. Og kvinner bruker sosiale medier til å vise og uttrykke personlighet (og verdier).

I kapittel 3 viser jeg at å ha kjæreste ikke lenger er uvanlig selv om de sosiale kodene anser det som særskamfullt. Flere fortalte hvordan mobiltelfonen har gjort det enklere å ha og innlede kjærlighetsforhold. Unge kjærestepar bruker mobiltelefonen til å skrive meldinger til hverandre. Vågale par sender også bilder. Utover den offentligvendte *veggen* har både Twitter og Instagram private meldingsfunksjoner, det er disse som blir benyttet.

Det er uhørt at unge kvinner publiserer bilder av seg selv eller sine bekjente, mens det er veldig vanlig at unge menn gjør det. Slike bilder blir hyppig *likt*⁶⁰ og kommentert av unge kvinner. Under pseudonym kan også kvinner som ikke ønsker kjærlighetsforhold *like* bildene til ukjente og semi-ukjente menn. Mariam gjorde ofte dette, hun hadde ingen intensjoner som at det skulle føre til noe mer. Det er også vanlig at kvinner og menn samarbeider om for eksempel studieprosjekter via mobiltelefonen. Gjennom mobiltelefonen har det slik bli skapt helt nye rom der unge menn og kvinner kan kommunisere, og utforske. Vi ser at endringer i de tradisjonelle normene omkring relasjoner mellom kjønnene skjer i ulike grader og på ulike måter. Hva som blir betraktet som innenfor grensene og hva som blir ansett som 'i grenseland' eller 'brudd' varierer fra informant til informant. Gamila anser sitt kjærlighetsforhold som innenfor grensene, mens andre betrakter '*likes*' som utenfor. Hva som regnes som en del av verdigrunnlaget er tid, kontekst og person avhengig, og informantene har forskjellige oppfattelser. Mobilen har også brakt på banen nye spørsmål informantene kan

⁵⁹ Informantene brukte i tillegg et mangfold av andre plattformer som Viber, WeChat, Snapchat og Imo. For oversiktens skyld snakker jeg kun om WhatsApp, Instagram og Twitter som var de mest fremtredende.

⁶⁰ En *like* er en måte å signalisere at man liker et bilde eller en post. Under en hver post står det hvor mange som har likt den. De ulike plattformene signaliserer dette på forskjellige måter, for eksempel trykker man på Facebook på en liten tommel, mens man på Instagram gir et hjerte og på Twitter en stjerne.

ha ambivalente forhold til. Hadia var meget skeptisk til kjærlighetsekteskap og anså all skriftligkommunikasjon mellom kjønnene som upassende. I søken etter kone har det blitt vanlig at unge menn får tak i nummeret til unge kvinner de er interessert i, og på den måten undersøker om hun kan være interessert. Slik unngår de ubehageligheten ved å bli offentlig avvist. I teorien er Hadia imot denne utviklingen fordi «kvinner skal ikke svare på meldinger fra menn», samtidig innrømmet hun at hun hadde svart nei til to friere på denne måten, og at hun foretrakk det fremfor pinlige friebesøk.

WhatsApp som plattform benyttes av alle. De andre plattformene har ungdommen i stor grad for seg selv. Foreldregenerasjonen har generelt liten oversikt over hvordan de ulike andre plattformene som ungdommen bruker blir og kan bli benyttet. Sosiale medier er slik med på å gi ungdom en ny form for selvstendighet som de ikke har hatt tidligere. I et samfunn der eldre yter autoritet og unge er forventet å adlyde de eldre, skaper mobiltelefonene en ny dynamikk. Unge mennesker i dag kan uttrykke seg på nye måter, og de bruker muligheten.

Det bør nevnes at mobiltelefonen mest blir brukt til å kommunisere med personer man ofte omgås. De mest aktive gruppene er ulike familiegrupper. Alle mine informanter har minst en gruppe med sine søsken, en med de nærmeste kusunene og en med alle kusunene. I slike grupper sladres det om alt. God morgen hilsener, nyhetsoppdateringer om andre kvinner og religion er fremtredende, og samtaleutdraget som innledet delen er hentet fra en familiegruppe. Slike grupper kan anses som helt private rom. Her sender kvinnene bilder av seg selv og de spøker på bekostning av hverandre; men også her er Gud til stedet som gruppemedlem.

‘Det materielle’ og ‘det kulturelle’

Pfaffenberger (1988) beskriver teknologi som *totale* sosiale fenomen. Han referer til Mauss studie av gaven og viser hvordan teknologi har materielle, sosiale og symbolske aspekter. Pfaffenberger mener det er feil å betrakte nye teknologier som nøytrale fenomen vis innvirkning i samfunnet beror på hvordan de blir anvendt, og kaller en slik holdning for *technological somnambulism*. Samtidig mener han det er misvisende å se på teknologi som en form for materiell utvikling som kan tres over samfunn (*techonological determinism*). I stedet hevder Phaffenberger at vi må anerkjenne at pilene går alle veier og i kryss. At

mangfoldige samtidige dynamikker må tas i betraktning vises i kvinnenes bruk og opplevelser av mobiltelefonen. Gjennom å utforske bruken av WhatsApp i Nizwa har jeg forsøkt å peke på konkrete eksempler på hvordan mine informanter gjennom handling og oppførsel (både bevisst og ubevisst) er med på å underbygge visse sosiale normer og utfordre andre. Med dette er kvinner med på å påvirke live sine, så vel som konteksten rundt seg. For kvinnene selv er slike handlinger sjeldent intendert som «politiske». Som jeg beskriver i kapittel 2 opplevde jeg informantene som praktisk orienterte. De lever sine liv og tar tak i de utfordringer og problemer de føler de kan gjøre noe med. Kvinnene har med andre ord ikke politiske motiver, men de har opplevelser av livet, prosjekter og ønsker; og deres bruk av mobiltelefonen resonerer med dette. WhatsApp ble populært i Oman i 2011, hvordan kvinnene har tatt i bruk denne nye moderne teknologien – en såkalt materiell endring – har tydelig ringvirkninger i «det kulturelle». Dette ser vi flere eksempler på i beskrivelsene gjennom dette kapittelet. Mobilbruken både former og blir formet av kvinnenes sosialitet, og deres opplevelser av det tradisjonelle verdigrunnet. Og den er med å forme og den blir formet av overordene strukturer og samfunnsnormer.

I dette kapittelet har jeg forsøkt å belyse mine informanters opplevelser av endringer og såkalt modernitet, og vise hvordan de på en og samme tid fremhevet utvikling og tradisjon. Vi har sett at kvinnene lager et skille mellom materielle og kulturelle endringer, der det materielle ikke trenger å påvirke det kulturelle. Samtidig som kvinner i Nizwa opplever et slikt skille har vi sett at det analytisk er problematisk ettersom det materielle og kulturelle er i tett relasjon. Dette kommer tydelig frem i kvinnes bruk og opplevelser av den moderne teknologien Whatsapp. Ved å studere kvinnes bruk av mobiltelefonen har vi sett flere eksempler på hvordan kvinner gjennom handling er med på å reprodusere og underbygge visse normer, og utfordre andre. Samtidig har jeg påpekt hvordan kvinnes forhold til relasjonen mellom endringer, tradisjon og modernitet må sees og tolkes i et større bilde av mangfoldige samtidige dynamikker.

5.

Avsluttende bemerkninger: Kvinner og agens

«Må kvinnene gå med svart *abaya* og slør? Er de konservative muslimer? Er ekteskapene organisert? Er det sant at en mann kan ha fire koner? Har menn rettigheter kvinner ikke har?» Spørsmålene som blir stilt når jeg forteller at jeg har bodd og forsket 10 måneder i Oman handler alltid om det samme. Gjennom oppgaven har jeg forsøkt å vise at å svare på slike spørsmål i form av ja og nei spiller mer oppunder egne fordommer enn det belyser de faktiske forholdene på bakken. Å på sannferdig og nyansert vis vise hvordan lokale kvinner forholder seg til og opplever ulike sider ved livene sine har vært målet med denne oppgaven. Det er kvinnes opplevelser, så vel som handlinger som har vært i sentrum.

Agens, og strukturene og den kulturelle konteksten kvinner i Nizwa utøver agens innenfor har vært underliggende tematikk gjennom alle kapitlene. I disse avsluttende bemerkningene ønsker jeg å oppsummere, så vel som utdype noen av tendensene som har blitt belyst.

En etnografisk studie om tradisjoner, normer, endring og agens

Saba Mahmood (2005) og hennes forståelse av agens som noe kontekstuellet har fungert som et overordnet perspektiv. Mahmood viser til hvordan alle mennesker er oppdratt i kontekster som gir mening til våre ønsker og aspirasjoner. Vår plassering i verden setter premiss for vår tankeramme, som igjen definerer hvem vi er. Forståelsen åpner opp for at normer ikke kun er noe som setter begrensninger for friutfoldelse, men at de også kan betraktes som strukturene som muliggjør denne utfoldelsen. I Nizwa opplevde jeg at mange forventinger og normer ble betraktet som tradisjoner, og at kvinnene jeg tilbragte tid med oppgav tradisjoner som begrunnelse på ulike valg de tok. I kapittel 2 har jeg argumenter for at kvinnene gir ‘tradisjonelle begrunnelser’ og handler ‘tradisjonelt’ ikke er uttrykk for passivitet eller fravær av agens, snarere tvert imot. Jeg argumenter for at kvinnene gjennom å betrakte noe som

tradisjon gir det verdi, og ved å handle i tråd med dette utøver de agens. Kvinnene er med på å skape og opprettholde det samfunnet de ønsker.

Sherry Ortner i sin 'spesifisering av agens' (2011) spør om agens ikke i bunn og grunn handler om å verne og leve ut sine prosjekter, og retten til å ha disse prosjektene. For å tydeliggjøre lager hun et analytisk skille mellom to ulike måter vi kan forstå agens på. Agens kan knyttes til makt, men agens kan også knyttes til det Ortner kaller «intentions – of projects, purposes, desires» (2011:79). Det er denne formen for agens jeg argumenter for at kvinnene i Nizwa utøver gjennom å verdsette og handle med verdigrunnlaget.

«It is not about heroic actors or unique individuals, nor is it about bourgeois strategizing, nor on the other hand is it entirely about routine everyday practices that proceed with little reflection. Rather, it is about (relatively ordinary) life organized in terms of culturally constituted projects, projects that infuse life with meaning and purpose. People seek to accomplish things within a framework of their own terms, their own categories of value» (Ortner 2011: 80).

Dette er ikke "fri agens", om noe slikt finnes (jf. Mahmood 2005), men det handler om at mennesker har aspirasjoner og ønsker for livet. Men andre ord kan agens sies å handle om å skape mening i livet. Disse aspirasjonene kan ikke løsrives fra levesett og kulturelle kontekst, så vel som sosiale plassering i denne konteksten. Dette gjelder like mye for Tswana bønder og kristene misjonærer,⁶¹ som kvinner i Nizwa og unge voksne i Norge. Ortner påpeker i likhet med Mahmood på mangfoldet av ulike individer og aspirasjoner som oppstår i samme kontekst, men mens Mahmood er opptatt av hvordan personen *inhabits norms* på ulike vis, er Ortners fokus sterkere rettet mot interne maktfaktorer og sosial posisjonering.⁶² Min analyse gjennom oppgaven har vært mer rettet mot Mahmoods perspektiv, men gjennom kapitlene har vi også sett eksempler på at Ortners poeng er valid og godt. Kvinnenes tanker og

⁶¹ Ortners artikkel er skrevet som et innlegg i en debatt rundt Comaroff og Comaroffs *Of revaltion and Revolution* prosjekter i Tswana. Forfatterene har blitt kritisert for å fraskrive lokalbefolkningen (tswanabønder) agens, forfatterne på sin side mener agens er 'misused' og 'fetishized' begrep. Ortner hevder at felles for både Comaroffene og deres kritikere er at de har oversett alle aspektene av agens. Comaroffene (2011) svarer på artikkelen til Ortner og andre innspill med å påpeke at kapasiteten til å «act effectively in the world is disproportionately distributed over time, territory and social space – and hence demands to be demonstrated in all its labile, dialectical complexity» (Comaroff og Comaroff 2011: 114). Forfatterene mener alt senere fokuset på individet og individuell handling overser de bakenforliggende historiske kreftene som ikke kan overses.

⁶² Ortner (2011: 80) ser på spekteret av «intentionalities» som skapes på bakgrunn av «strucutrally differences of social categories and differentials of power». Mens Mahmood (2005:15) fokuserer på «the multiple ways in which one *inhabits norms*» og hvordan man i prosessen skaper seg selv.

aspirasjoner rundt giftemål er påvirket av deres sosiale status i samfunnet. Blant kvinnene i Nizwa, som blant alle andre grupper finnes det indre dynamikker og relasjoner (Ortner 2005, 2011). Folkesnakk har blitt trukket frem som kontrollmekanisme og sanksjon som påvirker kvinnes utøvelse av agens. Frykten for å bli gjenstand for folkesnakk er et belysende eksempel på hvordan forholdet mellom strukturer og agentene er mangesidig.

I kapittel 2 har vi videre sett at gjennom å handle i tråd med det tradisjonelle verdigrunnlaget bygger kvinnene også opp seg selv som moralske personer, både i egne og andre øyne. Også dette kan betraktes som et annet uttrykk for agens. Kvinnene jeg tilbragte tid med var opptatt av å være og bli oppfattet som moralske. Å bli oppfattet som moralsk er en viktig forutsetning for å bli høyt ansett av andre (og for å finne en god ektemann). I Nizwa viser man seg som moralsk person gjennom handling. Hvordan man handler er viktigere enn hva man sier eller hvorfor. Intensjonen ligger mellom aktøren og Gud, mens handlingen angår det mellommenneskelige forholdet. At kvinnes religiøse overbevisning må tas seriøst har vært en grunnpilar gjennom hele oppgaven. Gud er tilstedeværende i livet. Delvis i sammenheng med dette erfarte jeg at ønsket om å handle tradisjonelt og moralsk også handler om å gjøre dette rette fordi det er rett. «Respekt for andre er det samme som respekt for deg selv» utalte Hadia. Sitatet viser til hvordan handlinger som gagnar andre og omgivelsene, også gagnar selvet. Vi ser at et såkalt skille mellom ytre *performance* og indre ønsker ikke alltid er et skille. Jeg mener dette er et fellesmenneskelig trekk, men at det blir ilagt en ny dimensjon for sterkt religiøst overbeviste mennesker.

Ekteskapet som institusjon og viktigheten av familie er to sentrale tematikker i kapittel 3. Familien er hjørnesteinen i det omanske samfunnet. Kvinnene tilbragte brorparten av sin tid med familiemedlemmer og alle mine informanter følte seg sterkt tilknyttet til sine familier. Familietilhørighet ble gjerne uttrykt ved at søsken og kusiner ofte ikledde seg matchende sjal eller kjoler. Alle mine informanter beskrev kusiner eller søsken som sine nærmeste venner, og WhatsApp-gruppene dem imellom var det mest aktive. Familiemedlemmer var også knyttet til hverandre gjennom felles ære og *suma*. Familiemedlemmer kunne bli utsatt for felles bedømmelse, og de kunne føle på hverandres sorger og gleder. Mine informanter følte et nært bånd til sine familier. Samtidig som de var individer i kraft av seg selv, var de også medlemmer av en familie. Dette uttrykket for nær tilknytning til og identifisering med fellesskap mener jeg ikke kan tolkes som tegn på manglende agens.

Valg av ektemann handler slik også om valg av svigerfamilie, selv om unge kvinner i dag gjerne fremhever ektemannen og drømmen om kjærlighet. Vi har sett at ulike informanter har

ulike forestillinger om kjærlighet, og handler på ulike måter for å oppnå sine ønsker. Praksisene og normene som regulerte inngåelse av ekteskap var blant de strengest regulerte, og noen ble omtalt som fastlåste og urokkelige. Jeg har forsøkt å vise at de i det livde liv har flere nyanser, og at kvinnene opplever og oppfatter dem ulikt. Mangfoldet av vis kvinner utøver agens gjennom handling har vært i sentrum. Når Ortner (2011) skriver om agens som makt ser hun på muligheten og makten mennesker har til å påvirke og kontrollere sin egen skjebne, så vel som andres. Ved å vise hvordan forskjellige kvinner skaper handlingsrom for seg selv gjennom å manøvrere i landskapet av normer og forventninger har vi sett at kvinnene også besitter en form for «agentiv makt».

Kapittelet avslutter med fortellingen om Gamilia som har innledet et kjærlighetsforhold, en handling som vil bli omtalt som skandale om det blir kjent. Jeg hevder at dette ikke automatisk bør leses som en form for motstand mot patriarkatet eller den nåværende måten å gjøre ting på. En utdypelse og definisjon av motstand er på plass i denne sammenheng. Hollander og Einwohner (2004) har gjort studert antropologers og sosiologers bruk av begrepet motstand. Forfatterne viser til hvordan begrepet blir brukt til å dekke over et vidt nett av handlinger. Felles for de fleste motstandsdefinisjoner er handling (*action*) og opposisjon (*opposition*). Med andre ord enes de fleste om at noe aktivt må gjøres, være seg handling, ord eller tanke, og motstanden må være imot noe. Hollander og Einwohner viser til intensjon (*intent*) og synlighet (*recognition*) som kriterier forskere er mer uenige om.

I min bruk av begrepet motstand er intensjon en nøkkelfaktor. I likhet med Scott (1985: 290) anser jeg intensjon som en bedre indikator på motstand enn resultat. I litteratur om kvinner i Midtøsten har det vært en trend å belyse hvordan kvinner gjennom sin oppførsel, klesstil eller fortolkning av normer gjør stille motstand mot patriarkalske strukturer (Abu-Rabia-Queder 2008: 1). I flere av studiene har handlinger blitt klassifisert som motstand uten redegjørelse av hva aktørene selv mener om saken. Hoodfar (1993) peker på at å gi kvinner intensjoner de ikke vedkjenner seg er det samme som å frata kvinnene deres evne til å tenke selv. Noe som er det samme om å frata dem agens. Og det stempler kvinnenens oppfattelser som mindreverdige, noe forfatteren i sin krasse kritikk mener er med på å bygge opp under patriarkatet i begge samfunn. Jeg finner Hoodfars poeng treffende. Å tolke at Gamila har innledet et kjærlighetsforhold som motstand vil være å gi henne intensjoner og bevissthet hun ikke vedkjenner seg. Jeg mener vi må ta på alvor Browns (1996:732) advarsel om å stå imot fristelsen om å gjøre våre informanter til helter som sloss mot undertrykkende systemer, og med det oss selv til deres verdige talerør. Det vil svare mer til mine ønsker om å fremstille

henne som en heltinne, enn til forholdene jeg observerte. Og med det blir hennes mulighet til å være heltinne på egne premisser fratatt. I alle kapitlene beskriver jeg kvinner som utfordrer det fastlåste i normene på ulikt vis. Mine observasjoner peker mot at å automatisk ty til forklaringer om motstand (eller eventuelt passivitet eller naivitet) er å male et feilaktig bilde.

I denne sammenheng bør det legges til at jeg er bevisst mine informaners kloke innsikt av at man aldri kan vite intensjonene til et annet menneske. Samtidig drister jeg meg til å argumentere for at Gamila ikke intendert utøver motstand fordi jeg har tillitt til vår relasjon. Gjennom diskusjoner omkring tallrike temaer, og ikke minst gjennom å se hvordan hun reagerer og handler i forskjellige situasjoner har jeg henne å kjenne. Analysene bygger på forholdet vi har bygd med hverandre.

At jeg argumenter for at Gamila ikke aktivt gjør motstand betyr *ikke* at det ikke er sider ved livet eller samfunnet hun ønsker å forandre eller endre. Gamila lever livet og hun er en agent som handler for å gjøre det best mulig. For henne er dette iblant synonymt med å fremheve og etterleve det tradisjonelle verdigrunnlaget, noe hun ser verdi i. Og i blant handler dette om å utfordre visse normer. Mitt argument er at istedenfor å lese slike handlinger automatisk som motstand (i noen tilfeller kan de være det) gir agens et mer fruktbart utgangspunkt. Mens motstand er rettet *mot* noe, kan agens også bygge på det eksisterende. Og føre til endring ved å bygge på det eksisterende.

I kapittel 4 har jeg nettopp vist at mine informanter generelt var åpne og positive til endringer og utvikling. Kvinnene jeg tilbragte tid med uttrykte stolthet over kulturen, samtidig ønsket de slik Hadia påpeker: «utvikling mot det bedre». Bedre var synonymt med endringer som forenkler livet og som åpner nye muligheter uten å bryte med det såkalt tradisjonelle. Tilrettelagte muligheter for utdanning og arbeid, førerkort, økt velstand og fravær av ytre hindringer er eksempler på utviklinger som blir ansett som forenlige og underbyggende av deres kultursyn. Den moderne teknologien WhatsApp, og hvordan kvinnene bruker og forholder seg til den har blitt brukt som eksempel for å belyse hvordan kvinner trekker på både tradisjon og modernitet. Vi har sett ulike uttrykk for agens; i tråd med egne idealer.

Bildet som er malt i denne oppgaven er ikke et fullstendig bilde, om noe slikt i det hele tatt er mulig, men etter beste evne har jeg forsøkt å gjengi sider jeg opplevde som fremtredende. Det finnes helt sikkert mangfoldige sider ved samfunnet som jeg har oversett, ubevisst så vel som

bevisst. Et meget bevisst valg jeg har tatt er å ikke skrive eksplisitt om makt. Det er ikke tvil om at alle analysene i denne oppgaven kan trekkes opp mot maktperspektiver. I Nizwa, som over alt, har makten mangfoldige dimensjoner og uttrykk (jf. Weber 1922, Foucault 1982, Abu-Lughod 1990, Gramsci 1991, Ortner 1995) og det ligger større spørsmål om makt latent i strukturene og forestillingene kvinnene er agenter innenfor. Studier om Midtøsten, og spesielt studier om kvinner i Midtøsten, har en tendens til å handle om nettopp dette. Ved å alltid fokusere på makt overses så mye annet. I denne oppgaven har jeg ønsket å gi plass til noen av disse andre sidene ved livet. For de er så mange. Mitt fokus har vært på «levde opplevelser», det som i faget heter «kultur». Et begrep som nærmest har blitt uglesett, etter min mening noe ufortjent. I tråd med Ortner (2001: 85) vil jeg påpeke at bevissthet rundt kompleksitet og mangfoldige dynamikker ikke trenger å forandre det opprinnelige antropologiske prosjekt om å beskrive lokale (mangfoldige, selvfølger) aspirasjoner og opplevelser som tar form i ulike liv og samfunn.

At det er viktig å studere de kulturelle rammene og å anerkjenne at andre kan tenke, handle og ønske annerledes enn en selv er et av poengene oppgaven har ønsket å fremme. Samtidig opplevde jeg en fellesmenneskelighet som ikke må glemmes oppi all ulikhet. Innpakningen er ulik, men mange av de underliggende tendensene oppgaven beskriver gjelder også livet ditt og mitt. Samfunnene vi lever i er ulike, utfordringene vi støter på forskjellige og løsningene våre kan sprike, men når Latifa, Laila og jeg satt på trappen og diskuterte kommende bryllup, såpeserier eller studier var vi først og fremst likealdrende unge kvinner. Våre svar kan variere, men mange av de større spørsmålene vi stiller oss selv er like. Latifa, Laila, Qima, Gamila og jeg er alle agenter som forsøker å gi mening og dybde til livene våre. Vi ønsker alle kjærlighet, og stunder fulle av latter. Og vi er alle heldige nok til å oppleve det, daglig.

Appendix 1: WhatsApp

"In the name of God, Most Gracious, Most Merciful.

(...)

It is our pleasure to greet you while our dear homeland is, on these blessed days, about to celebrate the 44th Anniversary of its Triumphant Renaissance which is progressing in accordance with the firm foundations and pillars that we have laid down, right from the first day of the blessed march. We offer thanks and praise to the Almighty Allah for the guidance and virtues with which He has endowed us so that we could take this march forward for the building of a modern, well-founded state, advancing in full determination towards a bright future that is promising of progress and prosperity."

- Sultan Qaboos bin Said al-Said, 05.11.2015



Litteraturliste

Abu-Lughod, Lila

- 2002 "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others." *American Anthropologist* 104 (3): 783-790.
- 1990 "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women." *American Ethnologist* 17 (1): 41-55.
- 1989 "Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World." *Annual Review of Anthropology* 18: 267-306.
- 1986 [1999] *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Abu-Rabia-Queder, Sarab

- 2008 "Politics of Conformity: Power for Creating Change." *Ethnology* 47 (4): 209-225.

Al Azri, Khalid M.

- 2013 "Change and Conflict: Kafa'a in Marriage in Contemporary Omani Society" (kapittel 5) i *Social and Gender Inequality in Oman: The Power of religious and political tradition*. New York: Routledge. 48-63.

Al Barawani, Thuwayba og Albeely, Tayfour S.

- 2008 "The Omani Family: Strengths and Challenges". *Marriage & Family Review* 41 (1/2): 119-142.

Barth, Fredrik

- 1983 *Sohar: Culture and Society in an Omani Town*. Baltimore and London: The Johns Hopkin University Press.

Bates, Daniel G. og Rassam, Amal

- 1983 [2001] "Kinship, Marriage, and the Family" (kapittel 8) i *Peoples and Cultures of the Middle East*. New Jersey: Pearson Education. 201-225.

Biehl, João

- 2013 "Ethnography in the Way of Theory." *Cultural Anthropology* 28 (4): 573-597.

Besnier, Niko

- 2009 "Gossip, Hegemony, Agency" (kapittel 1) i *Gossip: And the Everyday Production of Politics*. Hawaii: University of Hawaii Press. 1 – 28.

Briggs, Jean L.

1970 *Never in anger: portrait of an Eskimo family*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.

Brown, Michael F.

1996 "On Resisting Resistance." *American Anthropologist* 98 (4): 729-735.

Bøe, Janne BJORHEIM

2015 *Women and Works – Money and Gifts: The Dynamics of Gendered Economic Adaptations in the Occupied Palestinian Territories*. Doktogradsavhandling: Universitet i Bergen.

Caton, Steven C

2005 [2006] *Yemen Chronicle: An Anthropology of War and Mediation*. New York: Hill and Wang.

Costa, Elisabeth

2016 *Social Media in Southeast Turkey*. London: UCL Press.

Comaroff, Jean og Comaroff, John

2011 "Revelations upon revelations; Aftershocks, Afterthoughts." *Interventions* 3 (1): 100-126.

Deeb, Lara

2006 *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. New Jersey: Princeton University Press.

Eickelman, Christine

1984 *Women and Community in Oman*. New York and London: New York University Press.

Eickelman, Dale F.

2000 "Islam and the Languages of Modernity." *Daedalus* 129(1): 119-135.

Eisenstadt, Shmuel N.

2000 "Multiple Modernities". *Daedalus* 129 (1): 1-29.

Fernea, Elisabeth

1998 *In Search of Islamic Feminism: One Woman's Global Journey*. New York: Anchor Books.

1969 *Guests of the Sheik: An ethnography of a Iraqi Village*. New York: Anchor Books.

Foucault, Michael

1982 "The Subject and Power." *Critical Inquiry* 8 (4): 777- 795.

Glassie, Henry

1995 "Tradition." *The Journal of American Folklore* 108 (430): 395 – 412.

Gluckman, Max

1963 "Gossip and Scandal." *Current Anthropology* 4 (3): 307 – 316.

Goffman, Erving

1959 *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York: Anchor Doubleday.

Gramsci, Antonio

1991 [2011] *Prison Notebooks III*. Burrigieg, Joseph (red.). New York: Colombia University Press

Handler, Richard og Linnekin, Jocelyn

1984 "Tradition, Genuine or Spurious." *The Journal of American Folklore* 97 (385): 273- 290.

Hashish, Sheeren Ali Abu og Peterson. Mark Alen

1999 "Computer Khatbas: Databases and Material Entrepreneurship in Modern Cairo". *Anthropology Today* 15 (6): 7-11.

Hobsbawm, Eric

1983 [2012] "Introduction: Inventing Traditions" i *The Invention of Traditions*. Hobsbawm, Eric og Ranger, Terence (red.) Cambrige: Cambrige University Press. 1 – 14.

Hoodfar, Homa

1997 "Marriage, Family, and Household" i *Between Marriage and the Marked: Intimate Politics ans Survival in Cairo*. Berkley: University of California Press. 51 – 80.

1992 "The Veil in Their Minds and Our Heads: The Persitence of Colonial Images of Muslim Women." *Resources for Feminist Research* 22 (3/4): 5 -18.

Hollander, Jocelyn A & Einwohner, Rachel L.

2004 "Conceptualizing Resistance." *Sociological Forum* 19 (4): 533-554.

Hopper, Matthew

- 2015 “Slavery and African Life in Arabia” og “Introduction” i *Slaves of One Master: Globalization and Slavery in Arabia in the Age of Empire*. United States of America: Yale University Press. 1-18 og 134-164.

Jones, Jeremy og Ridout, Nicholas

- 2015 “Introduction” i *History of Modern Oman*. Cambridge: Cambridge University Press. 1 – 23.

Joseph, Suad (red.)

- 1999 “Introduction: Theories and Dynamics of Gender, Self and Identity in Arab Families” i *Intimate Selving in Arab Families: Gender, Self, and Identity*. New York: Syracuse University Press. 1-20.

Knauf, Bruce M. (red.)

- 2002 “Critically Modern: An Introduction” i *Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*. Bloomington: Indiana University Press. 1- 45.

Limbirt, Miranda

- 2010 *In The Time of Oil: Piety, Memory and Social Life in a Omani Town*. Stanford: Stanford University Press.
- 2002 *Of Ties and Time: Sociality, Gender and Modernity in an Omani Town*. Doktorgradsavhandling: University of Michigan.

Longva, Anh Nga

- 1997 *Walls Built on Sand: Migration, Exclusion, and Society in Kuwait*. Boulder, Colorado: Westview Press.

Mahmood, Saba

- 2005 [2012] *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- 2001 “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival.” *Cultural Anthropology* 16 (2): 202-236.

Mazharul, M. Islam

- 2012 “The practice of Consanguineous Marriage in Oman: Prevalence, trends and determinants.” *Journal of Biosocial Science* 44 (5): 571 – 594.

Meneley, Anne

- 1996 [2007] *Tournaments of Value; Sociability and Hierarchy in a Yemeni Town*. Toronto: University of Toronto Press.

Miller, Daniel (red.)

- 2016 *How the World Changed Social Media*. London: UCL Press.

Mitchell, Timothy (red.)

2000 "Introduction" i *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minesota Press. xi-xxvii.

Ortner, Sherry B.

2011 "Specifying Agency: The Comaroffs and Their Critics." *Interventions* 3 (1): 76-84.

1995 "Resistance and the Problem of Ethnographical Refusal." *Comparative Studies in Society and History* 37 (1): 173 – 193.

Paine, Robert

1967 "What is Gossip About? An alternative Hyopthesis." *Man* (2): 278-285.

Peterson, J. E.

2004 "Oman's Diverse Society: Northern Oman." *Middle East Journal* 58 (1): 31-51.

Pfaffenberger, Bryan

1998 "Fetishised Objects and Humanised Nature: Towards an Antropology of Technology." *Man, New Series* 23 (2): 236 – 252.

Peristany, John G. (red.)

1965 "Introduction" i *Honour and Shame: The values of Mediterranean Society*. London: Weidenfeld

Scott, Eric

1985 *Weapons of the Week: Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven: Yale Unerversity Press.

Shils, Edward

1981 [2006] "Introduction" i *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press. 1- 33.

Singerman, Diane

1995 "Reproducing the Family" i *Avenues of Participation: Familiy, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo*. New Jersey: Princeton University Press. 74- 131.

Sliomovics, Susan og Joseph, Suad (red.)

2001 "Introduction" i *Women and Power in the Middle East*. Philadephia: University of Pennsylvania Press. 1 – 22.

Valeri, Marc

2013 [2015] *Oman: Politics and Society in the Qaboos State*. New York: Oxford University Press.

Weber, Max

1922 [1968] *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Roth, Guenther og Wittich, Claus (red.) New York: Bedminster Press.

Weher, Hans

1994 *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services Inc.

Wikan, Unni

1984 "Shame and Honour: A Contestable Pair." *Man*, New Series 19 (4): 635-652.

1982 [1991] *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

Wilkinson, John

1987 "Prolegomena: The Imamate Tradition" i *The Imamate Tradition of Oman*. New York: Cambridge University Press. 1 – 20.

Andre kilder

CNBC

Nyhetsartikkel om Facebook. Tilgjengelig fra < <http://www.cnbc.com/2016/04/27/> > [Nedlastet 16.06.16]

Economic Research

Landrapport Oman. Tilgjengelig fra < <https://economics.rabobank.com/publications/2015/june/country-report-oman/> > [Nedlastet 16.06.16]

Koranen

Koranen. Tilgjengelig fra < <http://quran.com/> > [nedlastet 16.06.16]

International Journal of Middle East Studies

Mal for transkribering. Tilgjengelig fra < ijmes.chass.ncsu.edu/docs/TransChart.pdf > [Nedlastet 16.06.16]

Lonely Planet

Kart over Oman. Tilgjengelig fra < <http://www.lonelyplanet.com/maps/middle-east/oman/> > [Nedlastet 16.06.16]

Muscat Daily

Sultan Qaboos tale. Tilgjengelig fra <
<http://www.muscatdaily.com/Archive/Oman/His-Majesty-Sultan-Qaboos-bin-Said-addresses-the-nation-3klz> > [Nedlastet 16.06.16]

Oljedirektoratet

Fakta norsk petroleums verksemd. Tilgjengelig fra <
http://www.npd.no/Global/Norsk/3-Publikasjoner/Faktahefter/Fakta2014/Fakta_2014_NO_netto.pdf > [Nedlastet 16.06.16]

Oregon District Attorneys Association

Oman personal status (family) law. Tilgjengelig fra <http://odaa.oregon.gov/events/personal_status_law_english_sharia_law.pdf > [Nedlastet 16.06.16]

Political Science Resources

The Basic Law of Sultanate of Oman. Tilgjengelig fra
<http://www.politicsresources.net/docs/basiclaw_e.htm > [Nedlastet 16.06.16]

Ucl Press

How the World Changed Social Media. Tilgjengelig fra <<http://www.ucl.ac.uk/ucl-press/browse-books/how-world-changed-social-media> > [Nedlastet 16.06.16]

WhatsApp

Definisjon av WhatsApp. Tilgjengelig fra <<https://www.whatsapp.com/?l=nb> > [Nedlastet 16.06.16]