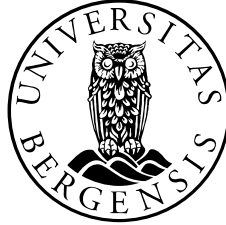


Kaste og biraderi i lys av islam

En kvalitativ studie blant norsk-pakistanere i Oslo

Lars Skybak



UNIVERSITETET I BERGEN

Masteroppgave i religionsvitenskap

Våren 2010

Institutt for arkeologi, historie, kulturvitenskap og religionsvitenskap

Universitetet i Oslo

Forord

Flere skal takkes for at denne oppgaven er blitt til. Først og fremst har informantene mine gjort seg fortjent til en takk. Takk for at dere svarte på henvendelsen og takk for alle de oppriktige og gode svarene dere ga meg i intervjuet. Uten dere hadde ikke oppgaven blitt til.

Min veileder Richard Natvig har vært veldig sentral i skriveprosessen. Hans innsiktsfulle kommentarer og gode oppmuntring var til stor hjelp. En stor takk skal også rettes til Einar Thommassen som gjennom sine gode ideer veiledet meg frem til tema for oppgaven og gjennom feltarbeidet.

Jeg vil også takke Nora Preston ved Universitet i Oslo for litteraturtips og gode ideer til hvordan jeg kunne få innpass i feltet. Tidligere leder i Muslimsk Studentersamfunn, Bushra Ishaq skal ha takk for å ha latt meg kontakte organisasjonens medlemmer.

Takk også til Ragnhild Sauge Torpe og Monica Smørås for verdifulle kommentarer til mine tekster ved symposiene.

Miljøet på lesesalen har vært fantastisk motiverende for arbeidet og mine medstudenter fortjener en stor takk for flotte pauser, hjelpsom innstilling og god stemning, selv i innspurten.

Min familie fortjener en takk for å alltid være støttende. Takk til min far for korrekturlesing og gode kommentarer.

Til sist, men ikke minst, takk til deg Hildegunn, for all din støtte, for dine råd og tips og for din forståelse for mine lange dager. Måltidene på lesesalen med deg var alltid dagens høydepunkt.

Lars Skybak

Innhold

Forord	ii
1 Innledning	1
1.1 Historie og forskningshistorie.....	1
1.2.1 Forskning på muslimer og pakistanere i Norge.....	2
1.2.2 Forskning på pakistanere og biraderi og kaste.....	3
1.3 Et religionsvitenskapelig perspektiv.....	5
1.4 Et religionssociologisk perspektiv.....	6
1.4.1 Status.....	6
1.4.2 Transnasjonalitet.....	7
1.4.3 Religiøs kunnskap.....	9
1.5 Metode.....	9
1.6 Anonymitetsdilemmaet – livshistorier og etiske vurderinger.....	12
1.8 Oppgavens struktur.....	13
2 Kaste og subkaste i India og Pakistan	14
2.1 Kaste – etymologi og begrepshistorie	14
2.2 India og hinduene.....	15
2.2.1 Varnaideologien.....	15
2.2.2 Kastesystemet i praksis.....	16
2.3 Muslimer og Pakistan.....	21
2.3.1 Deoband og barelwi.....	23
2.4 Det muslimske kastesystemet i praksis.....	24
2.4 Oppsummering.....	29
3 Migrasjon, slekt og religionsutøvelse	31
3.1 Arbeidsmigrasjon.....	31
3.2 Slegt.....	32
3.3 Transnasjonal kommunikasjon.....	33
3.4 Utøvelse av islam.....	35
3.5 Åtte små stykker migrasjonshistorie.....	36
Akhtar	36
Omar.....	39
Maiwand.....	41

Raed.....	43
Kalsoom.....	45
Mah-rukha.....	48
Palwasha.....	50
Muhammad.....	52
3.4 Oppsummering.....	55
4 Ekteskap.....	58
4.1 Betydningen av kaste for pakistanere i en vestlig kontekst.....	59
4.2 Transnasjonale slektskapsnettverk.....	61
4.3 Islam og ekteskap blant pakistanere i vest-Europa.....	62
4.3.1 Islam og sosiale strukturer.....	63
4.4 Kaste og ekteskap.....	64
4.4.1 Kalsooms motstand.....	64
4.4.2 Mah-rukhs aksept.....	67
4.4.3 Akhtars ekteskap utenfor kaste.....	68
4.5 Biraderi og ekteskap.....	70
4.5.1 Raeds to ekteskap.....	70
4.5.2 Muhammads «arranged love» ekteskap.....	72
4.5.3 Omars valg.....	74
4.6 Når kaste og biraderi ikke er en faktor.....	77
4.6.1 Maiwand.....	77
4.6.2 Palwasha.....	78
4.7 Motstand, aksept og kontroll – kvinner, menn og ekteskap.....	80
4.8 Diskusjon.....	81
5 En fremtidsrettet oppsummering.....	84
5.1 Islam som endogam enhet?.....	89
6 Diskusjon av hovedproblemstillingen.....	91
Litteratur.....	95
Abstract.....	100

1 Innledning

Denne oppgaven skal handle om norsk-pakistaneres forhold til slekt, familie, *biraderi* og kaste. *Biraderi* og kaste vil diskuteres nærmere i kapittel to, men foreløpig kan det defineres som henholdsvis endogame slektskapsgrupper og statushierarkier. Hovedproblemstillingen i oppgaven er: *Hvordan er mine informanternes religionsutøvelse en faktor i deres forhold til de sosiale strukturene kaste og biraderi?*

For å svare på denne problemstillingen har jeg utarbeidet følgende arbeidsspørsmål:

- 1) Hvordan utarter strukturene kaste og *biraderi* seg i Pakistan og hvordan henger dette sammen med den indiske konteksten, der kastesystemet ofte sies å ha sin opprinnelse?
- 2) Hvilke sammenhenger finnes det mellom religionsutøvelsen i Sør-Asia, hinduisme og islam, og strukturene?
- 3) Hva er migrasjonshistorien til informantenes familier og hva slags bakgrunn har familiene fra Pakistan?
- 4) Hvordan forholder de seg til å ha svært spredd slekt, ofte over flere kontinenter, hva slags kontakt har de med slekten sin og hvor høy er frekvensen av kontakten?
- 5) Hvordan vil informantene beskrive sin religionsutøvelse?
- 6) I hvilken grad og på hvilken måte sprer strukturene seg til Vest-Europa og Norge?
- 7) Hva slags forventninger har foreldrene ovenfor informantene når det gjelder disse strukturene og hvordan forholder informantene seg til disse informantene?
- 8) Hva slags forventninger har informantene selv og hvordan kommuniseres disse til foreldrene?
- 9) Hva slags forventninger har de ovenfor sine (eventuelle, fremtidige) barn?

Gjennom disse spørsmålene vil jeg belyse problemstillingen fra forskjellige vinkler. Svarene på spørsmålene vil gjøre det klart at informantene utviser et mangfold av måter å forholde seg til spørsmålene som hovedproblemstillingen reiser.

1.1 Historie og forskningshistorie

Det har vært pakistanere i Norge siden midten av 1960-tallet. De kom som en del av arbeidsinnvandringen som følge av stor vekst i norsk økonomi og mangel på arbeidskraft. Pakistanerne var blant de første muslimene som kom hit, sammen med tyrkere og marokkanere (Bø 1976:5). De første pakistanerne kom som ensomme menn, men gjerne med koner og familie i Pakistan. Planen deres var stort sett å reise tilbake etter noen års intenst

arbeid. De fleste har imidlertid valgt å bli i Norge og etter hvert ble det vanlig å hente familien sin til Norge, særlig etter at det ble innført innvandringsstopp i 1975. I dag er det ca 30000 personer i Norge som enten er født i Pakistan eller født av foreldre som er født i Pakistan. Barn i generasjonen som kan kalles andre generasjons innvandrere er en gruppe som øker i omfang.¹ Det er fremdeles innvandring til Norge fra Pakistan gjennom familieinngåelser og familiejenforeninger, som vil si at unge menn og kvinner av pakistansk opprinnelse gifter seg med mennesker fra hjemlandet eller blir gjenforent med nær slekt eller ektefelle fra Pakistan. I følge Statistisk Sentralbyrå (2010b) har 8433 personer innvandret fra Pakistan mellom 1990 og 2008. Omkring 2500 av disse er innvandret som gjenforente med familien sin og 4500 ved familieinngåelse (Statistisk Sentralbyrå 2010a).

1.2.1 Forskning på muslimer og pakistanere i Norge

Forskning på muslimer generelt og pakistanere spesielt i Norge har foregått nesten så lenge som det har vært muslimer og pakistanere i landet (se for eksempel Korbøl 1972). Forskningens fokus lå på 70-tallet på migrasjonsaspektet eller på kulturforskjeller som skulle forklares og forstås (Bø 1979; Grønhaug 1979). Denne begynnende forskningen hadde også mye fokus på opprinnelseslandet (Aase 1979a, 1979b). Utover 80-, 90- og 2000tallet vokser muslimenes synlige religiøse praksis og organisasjonsaktivitet parallelt med antallet muslimer og religionshistorikerne vier økende oppmerksomhet til utviklingen. Den første store studien av muslimer i Norge gjøres av Nora Ahlberg (1990) og fokuserer på pakistanere og presenterer de to hovedgrupperingene innen muslimsk praksis blant pakistanere i Norge, *barelwi* og *deobandi*.² Religionshistorikeren Kari Vogt gir en oversikt over hvordan muslimene i Norge har organisert seg, med et klart fokus på Oslo og religionshistorikeren Richard Natvig gir en oversikt over muslimenes organiseringsarbeid i Bergen (Vogt 2008; Natvig 2000). Sosialantropologen Christine Jacobsen utforsker det religiøse identitetsarbeidet til unge norske muslimer (Jacobsen 2006). Hun viser at unge norske muslimer har mange 'handlingshorisonter' (*horizons of action*) å forholde seg til og at identitetsarbeidet deres er langt mer komplekst enn dikotomien mellom rene og blandede ('hybride') identiteter som hun hevder andre forskere har operert med (Se for eksempel Hylland-Eriksen 1999).

¹ Andre generasjons nordmenn vil si personer som er født av foreldre som er født i Norge, som igjen er født av personer som er født i et annet land, i dette tilfellet Pakistan. Disse personene er også blitt kalt første generasjons nordmenn.

² Jeg vil komme tilbake til disse to grupperingene.

1.2.2 Forskning på pakistanere og *biraderi* og kaste

Her vil forskning på pakistanere og *biraderi* og kaste presenteres. Først forskning på forhold i Pakistan, deretter forskning på pakistanere i Storbritannia og til slutt relevant forskning på pakistanere i Norge

1.2.2.1 Forskning på *biraderi* og kaste i Pakistan

Kastestrukturer er et yndet forskningstema og det finnes mengder med litteratur, men primært om kaste i India. Pervaiz Nazir (1993) undersøker om det er mulig å hevde at det finnes et kastesystem blant muslimer i Punjab. Han beskriver ulike grupper som finnes, hvordan de rangerer hverandre og samhandlingen mellom dem. Sosialantropologen Tor Halvdan Aase (1991) forsker på betydningen av kaste og *biraderi* i sammenheng med migrasjon fra den pakistanske landsbygda. Han gjør i den sammenheng observasjoner av hvordan disse strukturene fungerer i landsbyene han har besøkt. Pnina Werbner (1989) studerer primært hvordan disse strukturene fungerer i den britiske konteksten, men beskriver også den pakistanske konteksten. Hun presenterer også enkelte sammenhenger mellom religionsutøvelse og høy status i hierarkiet. Louis Dumont (1970) forsker primært på kaste i India, men diskuterer også bruken av begrepet kaste om den pakistanske konteksten. Fredrik Barth (1960) studerer stratifiseringssystemet i en landsby i Swat-dalen i Pakistan og diskuterer hvorvidt det er snakk om kaste. Mye av denne forskningen vil være relevant i kapittel to der jeg diskuterer og sammenligner kastesystemet i India og bruken av begrepet 'subkaste' med kategorien kaste i Pakistan og bruken av ordet *biraderi*.

1.2.2.2 Forskning på *biraderi* og kaste blant pakistanere i Storbritannia

Arbeidsvandringen fra det sør-asiatiske subkontinentet til Storbritannia startet allerede på 1800-tallet. Migrasjonen blant den muslimske delen av befolkningen tok imidlertid for alvor til på slutten av 1940-tallet i forbindelse med Delingen av India og Pakistan og ikke minst i forbindelse med at britenes behov for arbeidskraft var enormt etter andre verdenskrig (Werbner 1990b:5-6). Pnina Werbner har gjennomført mange studier blant pakistanere i Manchester (se for eksempel Werbner 1990a, Werbner 1990b og Werbner 2002). I boken *The*

Migration Process fra 1990 studerer hun hierarkiene som utspiller seg blant Manchester-pakistanerne med henblikk på gavebytte. Alison Shaw har forsket på ekteskapsstrategier, familieliv og slektskapsstrukturer blant pakistanere i Oxford (Shaw 2001, Shaw 2002). Her er det tydelig at ideer om et kastehierarki og tilhørighet i *biraderi*grupper er viktige faktorer. Perspektiver fra denne forskningen blir særlig relevant i kapittel fire.

1.2.2.3 Forskning på *biraderi* og kaste blant pakistanere i Norge

Forskning som har et direkte fokus på det tema som denne oppgaven tar for seg foreligger ikke i norsk sammenheng. Imidlertid berøres temaet i flere bøker, artikler og avhandlinger og norsk-pakistaneres forhold til slekt har således blitt studert fra flere vinkler. Sosialantropologen Bjørg Moen (2008) har i sin doktorgradsavhandling undersøkt norsk-pakistanske kvinners hverdagsliv. Hun har fokus på at de er medlemmer i transnasjonale familier og hun kommer inn på flere tema som er relevant for meg. Primært forsker hun på det hun kaller pionerkvinnene, altså de som kom til landet som følge av gjenforening med mennene som kom hit som arbeidsinnvandrere på 60- og 70tallet. *Biraderi* og kaste blir relevant for Moens informanter i mange sammenhenger, noe jeg skal komme tilbake til i senere kapitler. Religionshistorikeren Cora Alexa Døving har studert norsk-pakistanske begravelseritualer (Døving 2005). For Døving blir slekt og *biraderi* viktige begreper fordi de representerer et nettverk som er særlig viktig for pakistanere når et familiemedlem dør. Medlemmer av *biraderi* er naturlig nok tilstede under begravelsen, men Døving viser også hvordan de er viktige i planlegging og gjennomføring av begravelsen, for eksempel med tanke på sending av kroppen til Pakistan eller når det gjelder organisering av andre praktiske gjøremål som må gjøres i forbindelse med et familiemedlems bortgang (Døving 2005).

Sosialantropologen Inger-Lise Lien (2004) skriver om gjengannelser og kriminalitetsforebygging i innvandrer miljøene. Hun fokuserer på hvordan slektsstrukturer kan spille inn i en slik sammenheng, for eksempel at slektninger kan være en kriminogen (altså noe som utløser kriminalitet) faktor. *Biraderi* og de medførende æreskodekser gjør det i følge Lien vanskelig for familier hvor kriminalitet blir et problem å løse det gjennom nettverkene sine. Kriminalitet medfører skam i miljøet og blant den utvidede slekten, dermed kan ikke nettverkene brukes til dette formålet (Lien 2004:86;131ff). Sosiologen Anja Bredal har forsket på arrangerte ekteskap blant asiatiske minoriteter, deriblant pakistanere (Bredal 2004).³ Hun

³ Elleve av Bredals 22 informanter er av pakistansk opprinnelse.

ser på hvilken dynamikk og dialog som finner sted mellom foreldre og unge voksne når sistnevnte skal gifte seg og forsker på hvordan den nærmeste familie spiller inn i denne viktige avgjørelsen. Hennes funn er med på å nyansere dikotomien mellom full tvang og full frivillighet som ofte har heftet ved den norske diskursen om arrangerte ekteskap. Selv om Bredal i liten grad viser hvordan kaste og *biraderi* spiller inn, viser hun i sterk grad hvordan familien er en faktor i gifteprosessen og styrken ligger i at familien for Bredal ikke er én enhet (som står med eller mot den unge som skal gifte seg), men at ulike familiemedlemmer kan ha ulike synspunkt og at diskusjonene som oppstår ofte er nyanserte (Bredal 2004:274ff.).

Religionshistorikeren Sissel Østberg har snakket med muslimer med pakistansk bakgrunn i barne-, ungdoms- og ung voksen alder om hvordan det er å vokse opp i Norge (Østberg 2003). Særlig relevant for meg er det hun skriver om prosessene rundt ekteskap. Kaste trekkes her inn som en relevant faktor (2003:179). Videre diskuterer hun søskenbarneekteskap (2003:180-181). Pål Surén, Andrej Grjibovski og Camilla Stoltenberg (Surén et al 2007) har forsket på inngifte i Norge etter opprinnelsesland.⁴ Statistikken de bruker baserer seg på Camilla Stoltenbergs forskning fra 1998 og oppdatert statistikk som inkluderer unge voksne født av foreldre født i opprinnelsesland der dette har vært relevant (inkludert Pakistan) (Stoltenberg 1998).

1.3 Et religionsvitenskapelig perspektiv

I denne oppgaven vil teoretiske perspektiver brukes til å belyse mitt materiale og til å danne en ramme for informasjonen. Det vil således ikke være noe utskilt teorikapittel. Dette er et studie av sosiale strukturer blant norsk-pakistanske muslimer, altså en gruppe hvor de fleste vil definere seg som religiøse og de fleste vil si at religion spiller en viktig rolle i deres liv (se Daugstad 2009:37). Strukturene som belyses er ikke religiøse i seg selv, skjønt religiøse aktører kan ha interesser i eller motforestillinger til strukturene. I boken *Nytt blikk på religion* tar Ingvild Gilhus og Lisbeth Mikaelsson til orde for et religionsperspektiv som vektlegger samspillet mellom samfunnet og religionen og som fordrer et fokus på sammenhenger mellom sosiale og politiske prosesser og religiøse forhold (2001:33) Videre er det i dette perspektivet på religion viktig med en bevissthet rundt sosiopolitiske agendaer (Gilhus og Mikaelsson 2001:33). Denne oppgaven forsøker å følge disse idealer. Følgelig ser jeg på hvordan aktører

⁴ Med inngifte mener forfatterne av rapporten ekteskap mellom tremenninger eller nærmere slektsrelasjon. Rapporten skiller mellom søskenbarn og tremenninger (Surén et al 2007:4).

har forventninger om opprettholdelse av sosiale strukturer som kaste og *biraderi*. Denne type forventning er en sosiopolitisk agenda, på makro-, meso- eller mikronivå. Likeledes er forventninger, håp og kamp for at slike strukturer skal forvitres eksempler på sosiopolitisk agenda. Aktørene vil i varierende grad være religiøse og de vil i varierende grad påvirke religionsutøvelsen i retning av sin agenda og på ulike måter vil agendaen ha en sammenheng med utøvelsen av religionen. Vi skal se i neste avsnitt at en disiplin hvor et slikt perspektiv kommer klart til uttrykk er religionssosiologien og denne oppgaven inntar et eksplisitt religionssosiologisk perspektiv. Det overordnede synet på religionsutøvelse i denne oppgaven vil være at det dreier seg om kommunikasjon med og om postulerte overnaturlige agenter. Dette er en konkret og klar definisjon som passer mitt formål. I og med at alle mine informanter er muslimer, vil den postulerte overnaturlige agenten alltid være Allah. Det vil imidlertid bli klart at denne kommunikasjonen kan ta veldig forskjellige former.

1.4 Et religionssosiologisk perspektiv

Religion er innen sosiologien forstått som et interessefelt fordi det kan bidra til forståelse av (religiøse) menneskers hverdagsliv⁵, det kan fungere som en sentral nøkkel til å forutse ulike sosiale prosesser, som politisk handling og det kan spille en frigjørende rolle i sosial endring (Dillon 2003:7). Dette perspektivet er nyttig for oss, særlig i at det gir oss en nøkkel til å forstå hvordan religion kan gi legitimitet til tradisjonell praksis i et samfunn i endring, samtidig som religion kan gi individer og grupper ressursene de trenger for å nedkjempe sosiale ulikheter (Dillon 2003:9). Mer konkret i denne oppgaven er dette perspektivet nyttig fordi det lar meg kaste lys over noen av mine informanternes holdninger til sosiale statushierarkier som kaste og slektskapsgrupper som *biraderi* er en sentral del, og nærmere bestemt foreldrenes forventninger om innordninger i disse. Særlig sentralt her blir migrasjons- og minoritetskonteksten. Religionsutøvelse er en faktor i mine informanternes forhandlinger om disse hierarkiene og grupperingene.

1.4.1 Status

Ideer om hva det vil si å ha status er sentralt i denne oppgaven. Status kan defineres på forskjellige måter, men i denne oppgaven vil det hovedsakelig dreie seg om relativ anseelse mellom mennesker (se Parsons 1988). Talcott Parsons skriver at mennesker vurderer hverandre etter seks forskjellige kriterier: (1) Medlemskap i en slektskapsenhet, (2) personlige

⁵ Dillon argumenterer i en amerikansk kontekst, men jeg mener dette gjelder også utenfor USA.

egenskaper, (3) prestasjoner, (4) eiendom, (5) autoritet og (6) makt (1988:107-108). Sentralt for denne oppgavens formål vil primært være kriteriene 1, 3 og 5. Å ha medlemskap i en slektskapsenhet vil si at statusen er medfødt. Prestasjoner henspeiler at mennesker kan handle på slike måter at andre mennesker gir de høy anseelse på grunn av denne handlingen. Autoritet dreier seg om (for eksempel institusjonelt) legitimert innflytelse over andre mennesker, en person som innehar dette vil ha høy anseelse. Dette må forstås som idealtyper og mennesker kan ha høy anseelse blant andre mennesker etter flere av disse kriteriene samtidig.

Disse kriteriene vil være hjelpelike i å beskrive forskjellige systemer som beskrives i denne oppgaven. For eksempel vil det bli tydelig at kaste og *biraderi* kan forstås som statussystemer. *Biraderi* vil i denne oppgaven ses som et slektsystem der mennesker har forventninger til hverandre og avgjørelser som tas knyttet til disse forventningene kan påvirke individers status blant de andre i systemet. Kaste er en omstridt kategori som vil bli diskutert i neste kapittel, men det klart at også her er det snakk om et system av forventninger mellom mennesker og hvor status helt klart er et tema. Religionsutøvelse vil også kunne ha betydning for status; fromhet kan være en prestasjon som gir en person høy status blant sine medmennesker.

1.4.2 Transnasjonalitet

Steven Vertovec (2008) teoretiserer i artikkelen *Religion and Diaspora* over religionsutøvelse blant migranter. Han vektlegger migrasjon og minoritetsstatus, diaspora og transnasjonalisme (Vertovec 2008:282). Migrasjon og minoritet dreier seg om forflytning og rekonstruering av kulturelle mønstre og sosiale relasjoner i nye omgivelser. Diaspora dreier seg i Vertovecs forståelse om et «forestilt» bånd mellom en migrert gruppe og hjemstedet, der forestilt ikke betyr innbilt, men henspeiler på «the often strong sentiments and mental pictures according to which members of diasporas organize themselves and undertake their cultural practices» (Vertovec 2008:282). Transnasjonalisme skal forstås som den faktiske kommunikasjonen som foregår mellom emigrerte grupper og hjemlandet, i form av telefonkontakt, epost, hjemsendelse av penger og besøk fra det ene landet til det andre. I denne oppgaven vil transnasjonalisme være et særlig sentralt begrep, sammen med migrasjon og minoritet. Diasporabegrepet vil ikke være like sentralt da jeg finner begrepet problematisk. Begrepets historie, som betegelse på jødisk tilhørighet til et hjemland, mens de har vært i eksil, kan gjøre det forvirrende, men hovedproblemet ligger ikke der for denne oppgavens

vedkommende. Problemet ligger snarere i at jeg mener mange av elementene som legges i begrepet kan kommuniseres like godt ved en utvidelse av begrepet transnasjonalitet, og da unngår man å hevde at noe er «forestilt», for så å forklare at det strengt tatt ikke er det man mener. Jeg er enig med Vertovec i at det ofte kan være sterke følelser involvert i å reprodusere skikker fra opprinnelseslandet sitt, men disse følelsene er like transnasjonale som telefonkontakten nevnt over og følelsene holdes i hevd nettopp gjennom den transnasjonale kontakten. Dessuten kan en følelse av tilhørighet til Pakistan utarte seg veldig forskjellig for forskjellige individer og grupperinger, nettopp fordi man har følelser knyttet til konkrete bånd med Pakistan, noe transnasjonal kommunikasjon og praksis tydeliggjør. Transnasjonalitet har også den fordelen at det lar forskeren fokusere på flyten av ideer mellom to eller flere land (se Hylland Eriksen 2003 i Moen 2008).

Denne flyten av ideer, hvor kulturelle skikker og sosiale praksiser fra opprinnelseslandet gjennom migrasjonsprosessen og påfølgende transnasjonal kommunikasjon kan gjøre seg gjeldende i den nye minoritetskonteksten, utgjør sammen med samspillet med majoritetsbefolkningen i destinasjonslandet sentrale deler av den migrerte gruppens sammensatte selvbevissthet. Med sammensatt selvbevissthet mener jeg å hense på den virkelighet at de fleste minoritetsgrupper, også den norsk-pakistanske, er sammensatte og vektlegger forskjellige aspekter ved den transnasjonale flyten av ideer og aspekter ved majoritetssamfunnet. Sosiale praksiser kan for eksempel være ideen om kaste og *biraderi*, som er sentralt i denne oppgaven og hvis betydning i Pakistan vil bli forklart nærmere i kapittel to.

Björg Moens (2008) doktoravhandling *Tilhørighetens balanse* om norsk-pakistanske kvinner gir nyttige perspektiver på transnasjonalitet. Hun vektlegger kontrakter mellom generasjonene som finnes blant pakistanere (generasjonskontrakten) og kontrakter mellom emigranter og de som blir igjen (migrasjonskontrakten). I disse kontraktene ligger et bytteperspektiv: De eldre tok vare på de yngre da de var forsvarsløse og når de eldre blir skrøpelige, skal den yngre garde ta vare på dem (generasjonskontrakten). De gjenværende, i Pakistan, muliggjorde ofte emigrasjonen og de skal helst få noe igjen for det, i form av at penger sendes til dem og i mange tilfeller i form av at de får sende en sønn eller datter til Norge (migrasjonskontrakten). Mange eldre i Norge ønsker også svigerbarn fra Pakistan. Dette vil jeg komme tilbake til i kapittel tre og fire.

1.4.3 Religiøs kunnskap

Religion og islam er en sentral del av selvbevisstheten for medlemmer av den norsk-pakistanske minoriteten i Norge. Den er en del av migrasjonsprosessen og den transnasjonale flyten av ideer. Imidlertid er islams tilstedeværelse i den norsk-pakistanske minoriteten ikke bare preget av forflytning av ideer om islam fra Pakistan til Norge. Det første som må påpekes er at flere forståelser av islam selvfølgelig eksisterer i Pakistan og flere av disse forståelsene har sine uttrykk i Norge. I tillegg spiller flere faktorer inn i norsk-pakistaneres religionsutøvelse. Christine Jacobsen (2006) påpeker dette i sin doktoravhandling *Staying on the Straight Path*. Hun nevner tilhørighet til det globale muslimske fellesskapet (*umma*), en ide om et europeisk islam og en forståelse av et behov for et norsk islam som faktorer som spiller inn i unge norske muslimers religiøse identiteter og praksiser. En forestilling om et *umma* finnes og en felles basis i skriften, Koranen, kan foreslås men gitt at forståelse av denne skriften er veldig varierende fra gruppering til gruppering innen islam (se Waines 1995:2), mener jeg det er mer fruktbart å se norsk-pakistaneres religionsutøvelse i lys av de forskjellige synene de måtte ha på tro og praksis. Min forståelse er at oppfattelser mine informanter måtte ha om dette oftest kommer som resultat av kommunikasjon med andre, konkrete aktører. Kort sagt dreier det seg om anskaffelse av religiøs kunnskap og dette kan skje gjennom foreldre, kunnskapskilder i Pakistan, Europa, eller internettsider og TV-kanaler, som gjerne også har en konkret forankring i en bestemt forståelse av islam. Jeg vil vende tilbake til og utdype disse perspektivene senere i oppgaven.

1.5 Metode

På samme måte som med teorien, vil ikke metodiske vurderinger og refleksjoner rundt metodebruk skilles ut fra resten av oppgaveteksten som et eget kapittel. Jeg vil kort skissere noen hovedprinsipper rundt mine metodiske valg i dette innledningskapitlet og vil adressere andre problemstillinger angående metodologi der det synes relevant. Etter religionshistorikeren Richard J. Natvigs terminologi har jeg gjennomført et feltarbeid med sterk hovedvekt på intervjuer (Natvig 2006:204). Feltet er Oslos østkant der jeg oppholdt meg store deler av høsten 2009 og en kort tid på nyåret 2010 for å skaffe informanter og gjennomføre intervjuer. Jeg deltok også på et møte i et nettverk for integrering i Oslo og på et arrangement ungdom i dette nettverket stod for. Disse møtene har nok ikke bidratt i stor grad til å kaste direkte lys over mine problemstillinger, men de ga meg fine innblikk i hvordan

minoriteter og minoritetsungdom i Oslo arbeider før økt kontakt mellom majoritetsbefolkning og innvandrerbefolkning.

For å løse problemstillingen min gjennomførte jeg personlige intervjuer med åtte informanter. Med personlige intervjuer menes her kvalitative intervjuer gjennomført ved hjelp av en forhåndslaget intervjuguide. Min begrunnelse for å gjennomføre kvalitative intervjuer er viktigheten av å gi menneskene jeg snakker med muligheten til å nyansere sine svar. Temaene jeg har ønsket å studere kan for mange være ømtålige. Å be noen svare på spørsmål om slekt, fremtidige barn, holdninger til kastestrukturer og arrangert ekteskap innebærer å gå inn på folks drømmer, framtidvisjoner, personlige opplevelser og minner; det kvalitative intervjuet gir utvilsomt de beste mulighetene innenfor en slik ramme (Fonneland 2006:223). Intervjuformen gir også en mulighet for interaksjon som for eksempel kvantitative metoder eller tekststudier ikke gjør. Kvantitative metoder har vært under vurdering, men jeg kom fram til at dersom for eksempel en spørreundersøkelse skulle vært gjennomført, måtte det ha vært i forbindelse med en metodetriangulering med kvalitative undersøkelser og dette hadde blitt for tidkrevende. Grunnen til at jeg ser for meg at denne trianguleringen ville vært nødvendig er at jeg tror en rent kvantitativ undersøkelse ville maskert viktige nyanser i et såvidt sensitivt tema dette kan være for mange.

Trude Fonneland skriver om hvordan en viss felles bakgrunn bidrar positivt i intervjusituasjonen (Fonneland 2006:225). Selv om mine informanter er av pakistansk opprinnelse og således har mange opplevelser jeg ikke kan relatere meg til direkte så har jeg nokså mye til felles med dem. Jeg er i samme aldersgruppe som de fleste av informantene og de fleste av dem er studenter og det var lett å få i gang en samtale ved å snakke om studielivets positive og mindre positive sider. Dessuten har jeg min oppvekst fra et tettsted like øst for Oslo, altså ikke langt fra forskningsfeltet.

Valg av sted for gjennomføring av intervjuer er som regel en utfordring innen kvalitativ intervjuing (se Fonneland 2006:227). Mine intervjuer var intet unntak. Utgangspunktet mitt når det gjaldt sted var at jeg skulle gjøre det så lett som mulig for informanten å møte meg. Som regel hadde vi ikke avtalt et spesifikt sted før intervjuet, men en plass som var lett å finne for oss begge og hvor det var mulig å finne hverandre. Deretter gikk vi for å finne oss et passende sted for å gjennomføre intervjuet. Dette kan være en uoversiktlig løsning, men jeg oppdaget enkelte fordeler med dette. Det løset opp stemningen betraktelig å få spasert litt sammen i Oslos gater eller i korridorene på Blindern før selve

intervjuet fant sted. Jeg tror det førte til at vi fikk et klarere inntrykk av hvor vi hadde hverandre og når selve intervjuet begynte, var litt av presset i situasjonen borte. Dessuten var det interessant i seg selv å diskutere fordeler og ulemper med forskjellige typer steder med informantene. Jeg kunne innvende mot valget av en kafé at det kan bli vanskelig å snakke om mer private temaer, noe informanten for eksempel kunne berette at han/hun ikke tok så tungt. Valget falt som regel på et rolig hjørne i en kafé, eller et rom på et av Universitetets lokaler.

Intervjuene ble gjennomført uten båndopptaker og med et minimum av notering fra min side. Dette ble gjort for å gjøre situasjonen så behagelig som mulig for informantene pluss at jeg kunne konsentrere meg om å lytte oppmerksomt. Intervjuguiden var strukturert nok til at jeg allikevel husket hva informanten hadde fortalt, uten at den fungerte som et spørreskjema. Dette valget har allikevel ført til at direkte, ordrette sitater har vært vanskelig å få til. Sitatene i oppgaven er dermed omskrevet, men med et innhold som skal være korrekt.

Hvert intervju tok mellom en og to timer og én informant ble intervjuet to ganger. I tillegg til de personlige intervjuene har samtlige informanter blitt tilsendt oppfølgingsspørsmål per e-post. Kun et fåtall har besvart disse e-postene, men oppgaven er på ingen måte avhengig av at alle besvarer dem og de svarene som har kommet har vært til stor hjelp. Årsaken til dette valget av kommunikasjonsform for oppfølgingen er at gjennomføringen av et andre sett intervjuer med alle informantene ville blitt for tidkrevende med tanke på masterstudiets varighet. Valget falt da på e-post som lar meg få et svar på det jeg lurer på, selv om det fjerner en del muligheter et personlig møte gir, som for eksempel oppklarende spørsmål og muligheten til å se den man kommuniserer med. Ved den type kommunikasjon er det også viktig å være bevisst på at tidsfaktoren er en annen enn ved direkte intervju. Informantene får på godt og vondt mer tid og ro til å tenke seg om før de besvarer spørsmålet.

Informantgruppen består av tre kvinner og fem menn. Informantene vil enkeltvis bli introdusert i kapittel tre, men jeg vil kort introdusere gruppen som helhet her for å gi leseren et førsteinntrykk. De tre kvinnene er alle i begynnelsen av 20-årene, mennene er fra midten av 20-årene til begynnelsen av 30-årene, med et unntak i 40-årene. Kvinnene er alle født i Norge av foreldre født i Pakistan. Den eldste mannen er født i Storbritannia av foreldre født i Pakistan. To av de øvrige mennene er født i Pakistan, hvorav en ble gjenforent med faren i Norge i ungdomsalderen og en kom til Norge i voksen alder som følge av ekteskap. De resterende to mennene er født i Norge av foreldre født i Pakistan. Jeg fant fram til

informantene gjennom tre forskjellige kanaler. Én informant ble det opprettet kontakt med ved hjelp av mitt bekjentskap med vedkommende, én informant ble skaffet gjennom et nettverk for og med etniske minoriteter i Oslo og seks informanter ble skaffet ved at jeg fikk søke etter informanter gjennom e-postlista til Muslimsk Studentersamfunn (MSS) i Oslo. De seks sistnevnte informantene føler dermed tilhørighet til islam, noe de viser gjennom medlemskapet i denne organisasjonen; det vil imidlertid bli klart at alle informantene definerer seg som muslimer. Medlemskapet i den organisasjonen innebærer også at alle er studenter eller har tatt høyere utdanning. De andre to informantene har også tatt høyere utdanning. Det at alle dermed tilhører et bestemt segment innen det norsk-pakistanske miljøet gjør mangfoldet de utviser slik jeg ser det desto mer relevant. Det kan være verdt å vite at ytterligere tre personer viste sin interesse for prosjektet (to gjennom bekjente og én gjennom det ovennevnte nettverket), men de trakk seg av ukjente årsaker før noe møte hadde funnet sted.

1.6 Anonymitetsdilemmaet – livshistorier og etiske vurderinger

Å sørge for mine informanternes anonymitet er helt sentralt for meg, det er et løfte jeg har gitt dem og det er en del av det løfte jeg gir til mine fagfeller i form av løftet om å overholde forskningsetikken. Derfor er en del opplysninger som gis i denne oppgaven ikke nødvendigvis i overensstemmelse med faktiske forhold og de oppgis i en mindre presis form enn den formen informantene opprinnelig oppga. Dette kan synes uproblematisk fordi detaljene er trivielle med hensyn til problemstillingen. Imidlertid utgjør helheten av informantenes beretninger en sentral del av min analyse, altså deres livshistorie, eller i hvert fall deler av den. Dersom for mye endres, kan den ytterste konsekvens bli at jeg ender opp med å analysere fiktive personer. Dessuten vil det være etisk problematisk å endre informantenes beretninger slik at de ikke stemmer for å bevare deres anonymitet, integriteten til informanten og det som har blitt fortalt meg er også viktig å ivareta. Det vil si at jeg må sette grensen for hva slags opplysninger jeg kan gjengi nøyaktig, ut fra to hensyn som begge er viktige og som tilsynelatende er i konflikt med hverandre.

Jeg har valgt å endre, eventuelt å ikke oppgi en del opplysninger. Informantenes navn er endret til et pseudonym. Alderen oppgis i generiske termer slik at livsfasen informantene befinner seg i, som etter min mening er viktig for å forstå deres ståsted i ulike hensyn, kommer fram. Oppvekst- og bosted oppgis upresist, som Oslo-området for alle informantene.

De fleste i Norge som har pakistansk bakgrunn bor i dette området, dermed blir det nokså avidentifiserende, dessuten har ikke oppgaven behov for en mer presis gjengivelse. Jeg har valgt å oppgi yrke og utdanning i generelle termer, men fra tid til annen kan utdanningsvalget være sentralt, for eksempel for å vise familiedynamikk. I de tilfellene vil jeg vurdere ut fra de forskjellige hensyn hvordan jeg skal gå frem. Hvorvidt den aktuelle utdanningen er en vei mange med pakistansk bakgrunn velger å gå, er en relevant faktor her. Enkelte av informantene har, som vi skal se i dette kapittelet, gitt meg detaljerte fortellinger om hvordan deres familie kom til Norge. Disse fortellingene er interessante og de er relevante for meg og jeg forsøker å gjengi de så presist som mulig, med noen få endringer i detaljene, som ikke vil påvirke analysen, men som forhåpentligvis vil hindre personer fra å bli gjenkjent. Informanter betrodde meg også med konfliktstoff, som vil bli gjengitt her, med enkelte detaljer endret. En siste bemerkning jeg skal gjøre i dette henseendet er at nesten samtlige av mine informanter utviste et nokså avslappet forhold til at familiene deres skulle gjenkjenne fortellingene de ga meg. En generell holdning var at «vi snakker åpent om dette i familien min, så det er ikke noe problem». Å snakke åpent om noe i familien, er på ingen måte det samme som å snakke åpent om noe på et mer generelt plan, eller utenom familien. Som nevnt er sitatene i oppgaven ikke ordrette. Dette har fordeler med henblikk på anonymiseringsprosessen. Språklige særegenheter vil maskeres på denne måten og de blir vanskeligere å gjenkjenne informantene.

1.8 Oppgavens struktur

Denne oppgaven vil totalt inneholde fem kapitler til. I kapittel to vil jeg diskutere kastesystemets opprinnelse i India begrepene kaste og *biraderi* og strukturene de er ment å beskrive i den pakistanske konteksten og forholdet mellom religion og kaste i India og Pakistan. I kapittel tre vil jeg presentere mine informanternes familiers migrasjonshistorie, informantenes forhold til slekten og deres beskrivelser av religionsutøvelsen sin. Kapittel fire vil dreie seg om ekteskap, hvordan forventninger om etterfølgelse av endogaminormene oppleves av mine informanter og hvordan deres religionsutøvelse og deres syn på strukturene påvirker hverandre. Kapittel fem vil ha to funksjoner. Det vil kort oppsummere det sentrale i hver informants besvarelser og vise hva informantene tenker om fremtiden. Til sist vil jeg i kapittel seks konkludere oppgaven.

2 Kaste og subkaste i India og Pakistan

I dette kapittelet vil følgende arbeidsspørsmål bli besvart:

- 10) Hvordan utarter strukturene kaste og *biraderi* seg i Pakistan og hvordan henger dette sammen med den indiske konteksten, der kastesystemet ofte sies å ha sin opprinnelse?
- 11) Hvilke sammenhenger finnes det mellom religionsutøvelsen i Sør-Asia, hinduisme og islam, og strukturene?

Begrepene kaste (*jati* på hindu, *zat* eller *qaum* på urdu), subkaste, ekteskapssirkel (*somaj*, *majlis* m. fl. i India⁶, *biraderi* i Pakistan) vil således bli presentert. Formålet er å presentere disse begrepene som akademiske termer og sosiale kategorier. I dette kapittelet vil det bli klart at kastesystemet og ideen om å hierarkisere grupper på denne måten kommer fra indisk kultur. Dermed vil også presentasjonen av begrepet og systemet starte der, før jeg presenterer bruken av begrepet i Pakistan og drøfter hierarkiseringssystemer og kategoriseringer av grupper der. Begrepene og systemenes respektive religionshistoriske kontekster vil også komme klart frem. Avslutningsvis i kapittelet vil bruk av begrepene i oppgaven diskuteres.

2.1 Kaste – etymologi og begrepshistorie

Sannsynligvis kommer begrepet kaste fra portugisisk *casta*, som betyr dydig eller ren (Klass 1987:189), fra latin *castus*, dydig. Portugiserne brukte begrepet om inderne omkring midten av 1400-tallet og spanjolene brukte det i betydningen rase (Dumont 1970:21). Det er blitt hevdet at portugiserne oppkalte systemet etter det som virket mest eksotisk ved det: «the segregation of people into groups and their hierarchical arrangement on the apparent criterion of heritable and unalterable degrees of religious purity» (Stern 2006:57). Kastebegrepet hevdes å blande sammen ideologien som ligger bak og gruppene som refererer til ideologien (Stern 2006:57). Dumont presenterer bruken av begrepet og utforskningen av kaste og kastesystemet i vestlig kontekst fram til 1970. Han hevder det er mulig å dele denne utforskningsprosessen inn i tre faser. Den første fasen var preget av observatørens overraskelse og sjokk over kastesystemet og bestod av forsøk på å forklare; den andre fasen bestod fortsatt av en del forklaring, men vektskålen tippet i økende grad mot beskrivelser; til slutt kommenterer Dumont etterkrigstiden, hvor det foretas mange studier med økende presisjon og

⁶ Dette er to eksempler på benevnelser på denne type grupper i India. Navnet varierer fra region til region. Nord i India brukes termen *biraderi*, altså det samme som ofte brukes i Pakistan.

større detaljnivå og hvor «sociological considerations predominate and tend to replace research into origins» (Dumont 1970:22). Dumont inntar en kritisk holdning til de dominerende tendensene i alle disse tre periodene inkludert sine samtidige. Hovedproblemene, slik han ser det, er at ingen har sett systemet som en egen enhet, at det er en tendens til å se vekk fra det religiøse aspektet ved systemet og at man har undervurdert *hierarki* som sentralt for systemet (Dumont 1970).

Det indiske samfunnet er det som oftest forbindes med kategorien 'kaste' og kastesystemet og mange vil si at kastesystemet er tett knyttet til det indiske samfunn (se Dumont 1970; Leach 1960; Stern 2006:56). Dermed vil utgangspunktet for denne diskusjonen ligge i India. Til nå er det altså klart at to sentrale problem i diskusjonen av *kaste* er distinksjonen mellom begrepet og systemet og distinksjonen mellom ideologien som ligger bak og systemet slik det praktiseres. Et naturlig utgangspunkt for den videre diskusjonen er ideologien om *varna*, som klassifiserer grupper (kaster) av mennesker i fire hierarkiske klasser, slik den fremstår i sentral litteratur om temaet.

2.2 India og hinduene

2.2.1 Varnaideologien

Stern (2006) beskriver *varnaideologien* som en religiøs ideologi, der alle fødes ulike, med ulike spesialiteter som har ulik verdi i hierarkiet. På topp er brahminene, prestene, deretter kshatriyaene, kriger-herskerne, så vaishiyaene, handelsmenn, jordeiere, så shudraene, tjenerfolket. Utenfor hierarkiet i *varnaideologien* kommer de blant shudraene som utfører så skittent arbeid at de blir adskilt fra resten av gruppene i systemet (Stern 2006:60-61). Disses rolle vil komme frem etter hvert. Motsetningsparet ren og uren er sentral i *varnaideologien* (Dumont 1970:43). En høy plass i hierarkiet er synonymt med høyere grad av renhet (Dumont 1970:56).

Sentralt i *varnaideologien* ligger også *dharma* som i den sosiale konteksten betyr orden (*order*) og for individet betyr plikt (*duty*), når individet utfører sin plikt, er det orden i samfunnet og *vice versa* (Stern 2006:61). *Karma* er for individet sentralt i utførelse av *dharma*, siden håpet om å bli født som Vaishiya når man har levd som Shudra krever at man har god *karma*, noe som forutsetter etterfølgelse av *dharma* (Stern 2006:61-62). Reglene for etterfølgelse av *dharma* henspiller også den nevnte gjensidige avhengigheten. Det er orden i

systemet dersom individet gjør sin plikt og fyller sin rolle i systemet. En sentral del av adskillelsen av *varnaene* og dermed adskillelsen av rollene i systemet er reglene om renhet og urenhet, man drikker eller spiser ikke noe tilberedt av de lavere enn seg i hierarkiet og man skal ideelt sett bare spise sammen med de som hører til i egen gruppe (Stern 2006:63). Sånn sett blir det klart at stathierarkiet som ligger i denne ideologien og som vi skal se ligger i systemet i praksis er at det er et system av relasjoner mellom grupper og et system av ideer og verdier, ikke et system av elementene i seg selv (se Dumont 1970:40). Etter denne korte beskrivelsen av ideologien som ligger i bunnen av kastesystemet skal vi nå utforske hvordan systemet fungerer i praksis.

2.2.2 Kastesystemet i praksis

Ren og uren er et sentralt motsetningspar i *varnaideologien*. Dumont hevder at kategoriene ren og uren og implisitte referanser til disse er det som gjør at kastesystemet fungerer og ikke oppløses; det er det som gjør systemet rasjonelt for de som er i det (Dumont 1970:44). En høy plass i hierarkiet er, som i ideologien, synonymt med høyere grad av renhet (Dumont 1970:56). I India finnes det et system som adskiller grupper og sorterer de hierarkisk. Vi skal se at i dag er gruppene, og særlig hierarkiet, i praksis svært omstridt, men at mange mennesker fortsatt forholder seg til slike grupper og hierarkier, om enn i andre former enn før. Særlig er *varnaideologi*ens firedelte hierarki omstridt (Stern 2006:64). Gruppene som omtales her kalles *jatigrupper* i India. Det første vi observerer i møtet med dette systemet er at mens *varna* er delt i fire kategorier, finnes det veldig mange *jati*.

Dette gir seg utslag i at det i praksis finnes mange ulike kastesystemer, altså hierarkiseringer av *jatigrupper*, i India, avhengig av regionale forskjeller og forskjeller mellom landsbyer. En barberer er i barbererkasten overalt, men han kan være forskjellige steder i hierarkiet avhengig av om han bor i nord eller sør (Dumont 1970:33-34). Enheten for kontroll, endogami og tilhørighet i hierarkiet er altså ikke kasten, men den lokale *jatigruppen*. Stern bruker *jatene* (en jordbrukskaste) som eksempel og kommenterer at det er store regionale variasjoner i hvordan grupper av *jater* fungerer i sine lokale samfunn (Stern 2006:58). Problemet er at i et gitt område finnes det et stort antall kastenavn, som sett utenfra ser ut som kategorier som utgjør enheter. Sett fra innsiden, fra de som lever i kaste-gruppene, så er kategoriene de forbinder med disse navnene oppdelt en eller flere ganger og det er innen

oppdelingen at for eksempel ekteskap skjer, og det er gjennom tilhørigheten i denne mindre gruppen at samhandling med andre i området skjer (Dumont 1970:34). Stern forklarer dette fenomenet ved å lage en tenkt akse der *jati* – det indiske ordet for kastegruppe, som Stern bruker til å beskrive kastegruppen innen landsbyen, som Dumont mener observeres fra innsiden – representerer en ende, og kaste – det vestlige ordet for kaste som Stern bruker til å beskrive den totale kasten, den Dumont mener man observerer fra utsiden – representerer den andre. *Jati*enden har tette bånd mens kasteenden har millioner av medlemmer, og har en felles kasteidentitet, men de færreste av dem kjenner hverandre (Stern 2006:58). *Jati*enden i Sterns terminologi ligner på det som av andre forskere omtales som subkaster (se for eksempel Mayer 1970; Dumont 1970). Vi skal i det følgende bevege oss til landsbynivå og se på hvordan *jati*gruppene samhandler med hverandre.

Hierarkiseringen av *jati*grupper, i praksis subkaster, kjennetegnes ofte ved reglene for forskjellige typer kontakt som finnes i og mellom gruppene. Her skal vi identifisere tre typer kontakt: kontakt i forbindelse med (laging eller spising av) mat, seksuell kontakt utenom ekteskapet og kontakt i form av ekteskapsinngåelser. Tradisjonelt skal ikke de reneste i hierarkiet spise mat laget av de mindre rene, men dette er i endring, for som Stern påpeker, hvordan skal en av brahminkasten, som for eksempel er ute og reiser, klare å identifisere hvem som har tilberedt maten (Stern 2006:64-65). Regler om matinntak og samhold med andre grupper er ifølge Stern sentralt for gruppetilhørigheten på landsbynivå (2006:65). Gruppemedlemmer som av ulike grunner ikke følger reglene lenger, la oss si de jobber i byen og der får en annen type forhold til mennesker med annen tilhørighet, blir ikke nødvendigvis ekskommunisert av den grunn. Tvert i mot, så blir de ofte tilgitt og gruppemedlemmene fra landsbyen høster fordelene av å ha en inntektskilde i form av en arbeider i byen (ibid). Kontakt av ulik karakter (med unntak av den seksuelle) er stadig vanligere på tvers av kastetilhørighet også på landsbynivå, bortsett fra forholdet mellom de med kaste og de uten, som fortsatt kan være preget av adskillelse mange steder (Stern 2006:66).

Seksuell kontakt skal normativt sett ikke foregå utenfor ekteskapet, men i praksis skjer det, særlig mellom menn av høy status og kvinner av lav status, og i denne formen aksepteres det ofte også (Stern 2006:64-65). Ekteskapsinngåelse skjer som regel innenfor gruppen, altså endogamt i *jati*gruppen (Stern 2006:65). Hypergami (ekteskap oppover) er også vanlig enkelte steder. Dette skjer ofte i store endogame enheter hvor det er innbyrdes statusforskjeller. Kvinnene skal da helst gifte seg opp eller med en mann av lignende status.

Belønningen for å gi en datter oppover er å bli assosiert med den høyerestående familien (Dumont 1970:117).

Systemet begrenser altså kontakt mellom mennesker av forskjellige grupper. I tillegg gir systemet en arbeidsfordeling mellom gruppene som innebærer en gjensidig avhengighet. Systemet som regulerer dette kalles *jajmani*, fra *jajman* som brukes til å omtale den øverste i et hus (familie) som betaler brahmaner for religiøse tjenester (i tiden *varna* ble til var det snakk om offer) (Dumont 1970:97). Dette systemet kan gjøre grupper som anses å være av en lav kaste sosiopolitisk mektige (Milner 1994:48-49). Begrepet har altså røtter i *varna*ideologien som er sentral for kastesystemet. *Jajmani* innbefatter imidlertid også andre transaksjoner innen systemet, gjerne ved at alle familier har en familie innenfor spesialiseringer hvor de trenger tjenester utført, men legg merke til at den religiøse konnotasjonen i begrepet fortsatt er sentral (Dumont 1970:98). *Jajmanisystemet* betegner en økonomi som ikke er basert på penger, men på gjensidige ytelser og tjenester, som ikke blir umiddelbart gjengjeldt, men som gjerne blir gjort opp årlig, etter sedvane (Dumont 1970:98-99).

De forskjellige kastegruppene har således tradisjonelt blitt og blir ofte fortsatt forbundet med sine nedarvede yrkesaktiviteter og spesialiteter, som Brahman (prest), bonde, handelsmann, kriger, hersker, garver og mange andre. Dumont nevner også *untouchables* i denne sammenhengen.⁷ De er segregert og utfører skittent arbeid, men de er likefullt en del av *jajmanisystemet*. For eksempel er de nødt til å gjennomføre enkelte typer arbeid for å sørge for andres renhet. Dersom ikke de var urene, ville ikke brahmanene vært rene (Dumont 1970:54-55). Samtidig som dette påpeker en gjensidig avhengighet mellom de ulike gruppene understreker det statushierarkiets basis i motsetningen mellom ren og uren. Imidlertid er det i nyere tid blitt slik at stadig færre, og i noen kasters tilfeller de færreste, utøver det yrket som har gitt navn til deres kaste. Dette kan delvis forklares med at det i det moderne India finnes en rekke jobber som ligger utenfor systemet, men i tillegg er det slik at mange utfører jobben til en annen kaste også (Stern 2006:66-67).

En gruppe har altså av systemet blitt gitt så forurensende oppgaver at de per definisjon skal holdes på avstand. Disse er gjerne blitt omtalt som *untouchables* (Dumont 1970), vanligvis oversatt til norsk som kasteløse, og i nyere ordbøker *paria* (Untouchable 2010), men Jacobsen og Thelle bruker uberørlige (Jacobsen og Thelle 1999:52), eller de har blitt omtalt

⁷ En diskusjon av begrepet *untouchable* følger under.

som *dalit* (Jacobsen 2003). Jacobsen (2003:84) påpeker at *dalit* er den fellesbetegnelse som er vanligst å gi i dag. Begrepet kasteløse, som man finner i norske ordbøker finner jeg nokså misvisende i og med at de det skal omtale tradisjonelt har fylt en viktig sosial funksjon for systemets opprettholdelse. Det er heller ingenting i de indiske betegnelse av denne typen grupper, *achhut* (som ikke kan berøres) (Stern 2006:60), som skulle tilsi at de ikke er en del av systemet. Den forurensende aktiviteten deres gjør imidlertid at de er blitt ekskludert fra fora hvor systemet ellers manifesterer seg, også religiøse markeringer, noe som blant annet har ført til stor opposisjon mot hinduismen i gruppen og det har blitt diskutert om de kan kalles hinduer (Jacobsen 2003:84). Mange blant de har da også konvertert til buddhismen (Jacobsen 2003:34). Både *untouchable* og uberørlig kan også misforstås. Strengt tatt er en brahmin også *untouchable* eller uberørlig, men på en helt annen måte; de er uopnåelige, i sterk kontrast til *the untouchables*, som er forurensende. Det kan synes som om de generelt er en underrapportert gruppe fram til nokså nylig, hvor det til gjengjeld finnes mye litteratur om temaet, hvor de ofte omtales som *dalit* (se for eksempel et nokså nylig utkommet leksikon om temaet som heter *Encyclopedia of Dalites in India*, (Paswan og Jaidea 2002)), selv om *untouchable* og *untouchability* fremdeles er i bruk (se for eksempel Charsley 2004).

Stern antyder også andre betydninger en kasteidentitet kan ha. For eksempel nevner han urbane jater som kan ha tette bånd uten å ha den type *jatibånd* som jater på landsbygda har og det finnes grupper av formell og uformell karakter blant jater som velferdsgrupper, fraksjoner ved universitetsfakultet eller grupper innad i politiske partier (Stern 2006:58-59).

Vi har sett hvordan det er viktig å skille mellom kastene som store grupper med begrenset tilhørighet og enhetene av kastene som fungerer i det daglige i landsbyene. Disse gruppene i landsbyene kan som jeg har vært inne på kalles subkaster. Subkaster er i seg selv et problematisk begrep. Morton Klass påpeker at subkaster i India gis en rekke benevnelse, som *sômaj* eller *mojlis* avhengig av hvor i landet man befinner seg. Som nevnt brukes ordet til å beskrive de endogame gruppene man finner innen *jati*-grupper. Klass introduserer i den forbindelse termen *marriage-circle* (heretter norsk: ekteskaps sirkel) da han mener det er mer presist og meningsfylt (Klass 1980:92-93). Jeg er langt på vei enig med Klass i dette da 'ekteskaps sirkel' tar tak i funksjonen og avgrensingen som ligger i gruppen, mens begrepet 'subkaste' definerer gruppen ut fra en overliggende enhet hvis funksjon og kontroll er langt mindre klar, som kommer fram av diskusjonen over. Samtidig er ikke subkaste helt uten verdi, slik jeg ser det. Den overliggende strukturen, altså kasten, er ofte viktig for gruppens identitet

og den kan være en faktor i gruppens relative status. I tillegg gjør den sterke vektleggingen av endogami i dette begrepet at andre viktige funksjoner denne type gruppe har, for eksempel knyttet til *jajmanisystemet*, kommer i bakgrunnen. Ekteskaps sirkler er allikevel en term som passer godt i deler av dette prosjektet, noe som vil komme særlig godt frem i kapittel 4. Disse ekteskaps sirklene tar forskjellig form på forskjellige steder og i forskjellige kontekster, men hovedpoenget er at de danner grupper hvori enkeltindivider innen gruppen må gifte seg.

Jeg har her gjennomgått noen viktige trekk ved det hinduistiske kastesystemets grunnleggende ideologi og hvordan de indiske kastene fungerer i praksis og vi kan observere at det er i ferd med å endre natur i den moderne konteksten. Vi har også sett hvordan subkastene, eller de lokale kastegruppene er vanskelig å skille analytisk fra kastene, eller de overliggende kastegruppene. Et viktig skille mellom dem ligger imidlertid i hvordan de oppleves fra forskjellige ståsteder. En etisk observasjon vil enkelt se de overliggende strukturene og de store kastegruppene, mens et emisk blikk lettere vil fange opp hvordan gruppene fungerer i landsbyen. Som vi har sett er det store regionale variasjoner og det er vanskelig å snakke om *ett* kastesystem. Dumont bruker Bouglés definisjon som startpunkt for sitt arbeid, men den kan også fungere som en oppsummering av hvordan kastesystemet *normativt skal* fungere, før blikket flyttes over på en oppsummering av hvordan det fungerer i dag: Bouglé hevder kastesystemet består av grupper basert på arv, som henger sammen og skilles fra hverandre etter tre prinsipper som alle er basert på motsetningsparet ren og uren: 1) Det ligger i systemet statusvurderinger i et hierarki hvor toppen er ren og bunnen er uren. 2) Systemet har detaljerte regler for å opprettholde skillet mellom ren og uren. 3) Systemet har en konkret og klar arbeidsfordeling og gjensidig avhengighet som resultat av denne, hvor rene yrker må holdes adskilt fra urene yrker (Bouglé 1908 i Dumont 1970:43). I tillegg er endogamien i gruppene et sentralt trekk ved ideologien som understrekes ved motsetningsparet renhet og urenhet. I dag er systemet i endring og selv om disse prinsippene fortsatt ligger til grunn for mange interaksjoner er det liten tvil om de er i ferd med å bli mindre viktige. Statusvurderingene er der også i dag, men Brahminere kan for eksempel sende sine sønner på legeutdanning, vel vitende om at det vil innebære aktivitet av uren karakter (Stern 2006:67).

Skillet mellom ren og uren er fortsatt sentralt for mange, særlig mellom toppen av kastesystemet og de som faller utenfor, men blant landsbyboere flest ser det ut til å bli stadig vanligere å ha kontakt med medlemmer av kastegrupper som inntil nokså nylig var tabu å

menges med. Den klare og konkrete arbeidsfordelingen er kanskje det aspektet ved Bouglés beskrivelse som er vanskeligst å kjenne igjen i samtidige skildringer av systemet. For å si det kort, folk jobber stadig oftere med noe annet enn det de ifølge systemets ideologi er født til.

2.3 Muslimer og Pakistan

Muslimer i India og senere Pakistan hevdes ofte å leve i kaste-strukturer, kastelignende strukturer eller kvasikaster (Mines 1972; Barth 1960; Dumont 1970; Leach 1960; Stern 2006). Er det riktig å bruke ordet kaste om måten grupper av muslimer i India og senere Pakistan strukturerer seg og forstår hverandre? Forskere har hatt forskjellige forståelser av forholdet mellom islam og en eventuell hierarkisk strukturering av ulike grupper. Denne diskusjonen presenteres før en diskusjon av hvordan systemene fungerer.

Mattison Mines hevder at indiske muslimer, i motsetning til hinduer ikke har noe klart ideologisk-religiøst grunnlag i form av motsetningen mellom ren og uren som hinduene har; en slik tankegang er ikke en del av «Muslim ethos», ei heller muslimenes kasterangeringsmodell (1972:338), faktisk er det slik at kastesystemet strider mot islam, som snarere fordrer likhet blant individer (1972:341). Imidlertid er det ikke nødvendigvis slik at det er fullt så enkelt. Vi skal se at likhetstanken i islam kan skape spenninger i hvordan mennesker opplever hierarkiet, men at enkelte praksiser innen sør-asiatisk utøvelse av islam åpner for at mennesker har ulik, nedarvet status. Werbner viser for eksempel til hvordan mennesker som nedstammer fra Profeten fungerer som mellomledd innen folkelig islam (*popular islam*) i sør-Asia (Werbner 1989:287). Dette er basert på et verdenssyn der det foreligger en spenning mellom den hellige (*sacred*) orden som er basert på likhet i det utenomjordiske (*outworldly*) forholdet mellom menneske og Gud og den sekulære orden som betegner en dennejordisk (*inworldly*) sosial orden hvor det finnes ulikheter i makt og status (Werbner 1989:286).

Før jeg fortsetter denne diskusjonen vil jeg introdusere noen relevante termer. En *sufipir* er en leder innen mystisk islam, en veileder. *Pir*-status kan oppnås ved opplæring i sufimystikk, eller gjennom arv av en posisjon ved en sufihelligdom. En *pir* kan også være kjent som en *shaikh*. En *shaikh* kan forstås på samme måte som en *pir*, men kan også være en muslim som er etterkommer av Profetens følgesvenner (*companions*), jeg vil kun bruke *shaikh* i den snevreste betydningen, altså om etterkommere av Profetens følgesvenner. En

sayyed er etterkommer av Profeten selv. Disse gruppene utgjør sammen med etterfølgere av Mughalherskerne og Pathanherskerne *ashraf*gruppen, nobiliteten, i det tradisjonelle pakistanske statushierarkiet (Metcalf 1982:361). *Barakat* vil si spirituell karisma, iboende i helgener og *pirer*. En *alim* (oftest omtalt i flertall, *ulama*), er en skriftlærd, ofte ekspert på islamsk lov. Gruppene muslimene strukturerer seg i, og som gjerne forstås som kaster, kalles *qaum* eller *zat*. *Qaum* oversettes gjerne med nasjon, stamme, rase, sekt eller et folk, og altså ikke kaste. *Zat* oversettes stamme, kaste, *breed*.

Prinsippene for religiøs autoritet innen islam danner utgangspunktet for denne diskusjonen. I utgangspunktet kan alle muslimer ha denne type autoritet, det dreier seg om religiøs kunnskap, enten gjennom klokskap, åpenbaring eller visjoner og det dreier seg om fromhet. Religiøs kunnskap og fromhet gir deg respekt og religiøs autoritet (Metcalf 1982:16-17). I løpet av islams tidlige historie oppstod det etter hvert klare klasser av religiøse ledere. Det var sufiene, som mediterte og ønsket å oppnå kunnskap om religiøs sannhet, og det var *ulama* (flertall, entallsformen er *alim*), som var eksperter i kunnskap om troen og islamsk lov (Metcalf 1982:17). I India har sufier og *ulama* vekslet mellom å utgjøre det dominante muslimske lederskapet opp gjennom historien (Metcalf 1982:18). Metcalf påpeker en historisk kobling mellom sufi *shaikher* og monarker. Muslimske monarker i India kunne være disipler av *shaikher* og disse båndene beskrives som veldig sterke; *shaikhen* ville nyte respekt og lojalitet fra kongen som overgikk alle andre bånd kongen måtte ha (Metcalf 1982:23). Dette henger sammen med at *shaikhens* autoritet var basert på hans tette bånd til Allah, og mens kongen hadde midlertidig autoritet, så var *shaikhen* ansett som predestinert for sin rettlederrolle i åndelighet og religiøsitet (Metcalf 1982:23). Dette kan minne om relasjonen mellom lokale maktavende kaster blant hinduer i gitte områder i India og den lokale brahmankasten.

Etter Moghulrikets nedgang på begynnelsen av 1700-tallet, økte betydningen til de religiøse autoritetene, både *ulama* og *pirene* (Metcalf 1982:25). Særlig i Punjab og Sind ble *pirene* viktige, der de fungerte som meglere mellom sine tilhengere og de politiske lederne, og var mellomledd mellom muslimene og Allah, en autoritet de innehadde som etterfølgere av helgener og voktere av graver hvor helgener lå (Metcalf 1982:25). I disse regionene hadde gruppen av *sufipirer* og *shaikher* også stor innflytelse i ikke-religiøse spørsmål utover 1700-tallet (Metcalf 1982:27). På slutten av 1700-tallet og begynnelsen av 1800-tallet oppstår en reformbevegelse, som fremholdt troen alene som tilstrekkelig, og de ønsket å redusere

betydningen av lokale helligdommer. Denne reformbevegelsen ble opponert mot av andre. Debatten nådde imidlertid ikke store proporsjoner før slutten av 1800-tallet, da *deobandi*- og *barelwi*bevegelsene oppstår (Metcalf 1982).

2.3.1 Deoband og barelwi

I 1857 finner det store indiske opprøret (også kjent som *the Mutiny*) sted, der også mange muslimer deltok. Britene beholdt makten og la blant annet ned store restriksjoner på muslimenes handlingsfrihet (Metcalf 1982). I denne konteksten omstrukturerer indisk-muslimske *ulama* seg, blir veldig opptatt av å beholde den muslimske kulturen og bryr seg mest om kvaliteten på individets islamske liv (Metcalf 1982:86). Det er i denne tiden at *deobandi*bevegelsen som gruppe av *ulama* oppstår gjennom *madrassaer* (religiøse skoler), den første i byen Deoband. Denne bevegelsen stod for en innrettelse etter sentrale tekster i islam og for en kraftig nedtoning og avvisning av religionsutøvelsen mange muslimer i India praktiserte, folkereligøsiteten (Zaman 1999:11-12). For å gjennomføre dette la de vekt på en omstrukturering av det indiske *madrassa*-systemet, blant annet ved større fokus på *hadithene* (tekstene om Muhammads og følgesvennenes liv og virke) (Zaman 1999:12).

Barelwiene oppstår som en definert gruppe av *ulama* som en reaksjon på *deobandi*bevegelsen og *ahl-i hadi*-gruppen (Metcalf 1982:296).⁸ De var en gruppe av *ulama* i samme forstand som de to andre i at de arbeidet for et de mente var en korrekt forståelse av islamsk lov og tekst, men de skilte seg ut ved å legitimere den folkelige forståelsen av islam som dominerte området de oppstod i, med mellomledd mellom troende og guddom, og *pir*institusjonen og religionspraksisen ved de lokale helligdommene (Metcalf 1982:296). Mellomleddene var hierarkisk inndelt, med Profeten Muhammad på toppen, så helgenene, *pirene* og grunnleggeren av bevegelsen selv, Ahmad Riza Khan Barelwi (Metcalf 1982:297). De stod i opposisjon og definerte seg selv som gruppe i stor grad ut fra dette. De ønsket å beholde islam slik det ble praktisert, ikke ut fra idealiseringen av tekst og historisk praksis (Metcalf 1982:296-297). *Barelwiene* legitimerte sin posisjon, i likhet med *deobandene*, gjennom produksjon av tekster om loven og *fatwatekster* som uttrykte opposisjonen til motstandernes ideologi. Det er også verdt å få med seg at selv om *barelwiene* var de som uttrykte støtte til tanken om mellomledd mellom Allah og de troende, så oppstod også

⁸ Det rapporteres sjelden om muslimer i Norge med noe tilhørighet til denne bevegelsen, og de vil derfor ikke spille en stor rolle i denne oppgaven. Bevegelsen har heller aldri oppnådd stor appell i India, blant annet på grunn av deres ekstreme holdning til loven (posisjon i *jurisprudence*), og fordi de nektet å fungere som *sufi piler* (Metcalf 1982:294).

*deoband*bevegelsen blant annet som resultat av tilhørighet i en *ashraf-qaum* (Metcalf 1982:314).

I en mer moderne kontekst påpeker Hamza Alavi en sammenheng mellom *barelwi*ideologi, lokale helligdommer, som helgengraver og betydningen av *sufi**pire*ne (1986:30-31, se også Behuria 2008:61). *Pirer* er ofte ansvarlige for de lokale helligdommene fordi de er født inn i en bestemt arverekke, altså dreier det seg i terminologien til Metcalf om *shaikher* eller *sayeder*. Alavi påpeker imidlertid at disse *pire*ne sjelden har reell politisk makt utover at de eventuelt er store landeiere. Folk på landsbygda dyrker snarere *pire*nes forfedre, helgenene, for å få evig frelse. *Pire*ne som driver stedet mottar imidlertid betaling for religiøse handlinger, remedier og objekter som skal gi en mer umiddelbar effekt (Alavi 1986:30-31). Det er viktig å presisere at *barelwi*ideologien ikke nødvendigvis støtter opp om noe kastesystem som sådan, selv om dette viser at de gir støtte til de som oftest plasseres på toppen i lokale hierarkier. Dette er langt fra den eneste muslimske grupperingen i Pakistan, men det er den har størst representasjon i Norge, med blant annet to store moskéer i Oslo sentrum. *Deobandi*muslimene har også en nokså stor oppslutning i Norge. Mellom *deobandi* og *barelwi* ser vi klare eksempler på *forskjellige* typer kommunikasjon med overnaturlige agenter innenfor den samme, religiøse tradisjonen. I *barelwi*enes tilfelle kommuniseres det med Allah gjennom helgener og *pirer*, mens *deobandi*ene definerer slike mellomledd ut av sin forståelse av islam. *Barelwi*islam har tradisjonelt hatt utbredelse på landsbygda, selv om den etter hvert har ankommet byene, *deobandi* har tradisjonelt hatt tilhengere i urbane strøk (Alavi 1986:31).

2.4 Det muslimske kastesystemet i praksis

Hvordan har forskere beskrevet organiseringen av hierarki mellom grupper av muslimer i India og senere Pakistan og hvordan har de sammenlignet det med det indiske? Dumont hevder muslimene var inndelt i to brede kategorier, med undergrupper; kaster: nobiliteten, de såkalte *ashraf*-gruppene, og vanlige folk (*common people*). *Ashraf* kunne igjen deles inn i fire grupper og de vanlige folkene, som Dumont hevder hadde klar indisk herkomst, var inndelt i en rekke grupper, som lignet veldig på kaster, blant annet kastegrupper som i det minste i teorien var basert på yrkesaktivitet (1970:206-207). Dumont påpeker at muslimer i India levde i kastelignende systemer, men at systemet ikke er helt identisk med det hindubaserte systemet, blant annet på grunn av forskjellene i ideologien. Disse likhetene, som gjør at man til en viss

grad kan snakke om kaste blant muslimer, kommer, ifølge Dumont, som en følge av at muslimene og hinduene over tid har levd tett på hverandre (Dumont 1970:210-211).

Werbner tegner opp en skisse av det hun kaller «the Symbolic Structure of the Muslim Zat system» (Werbner 1989:290). Her setter hun sayed (sayyid) øverst, som Profetens slektninger og «rene», på bunn setter hun musali, som er «'half muslims', pig eaters, impure», altså en motsetning mellom ren og uren på topp og bunn. Mellom de to endene plasserer hun, i rekkefølge, herskerkaster (ofte av herkomst fra arabiske erobrere), *zamindarkaster* (*zamyndar* i hennes transliterering, landeiere), og under der *kammikaster* (tjenere, arbeidsfolk). Det faktum at hinduer ofte tar med seg det tradisjonelle yrket de har i kastesystemet i det de konverterer til islam, gjør også sitt til at indiske muslimer er inndelt i kaster (Mines 1972:339). Werbner kommenterer at muslimske *zat* i Punjab ligner indiske *jati* på mange måter, de er arvelige, ideelt sett endogame, yrkesbaserte og etnisk baserte, og rangert i et hierarkisk system, med de reneste på toppen (Werbner 1989).

Mines skisserer tre måter muslimene i en gitt landsby rangerer og skiller grupper: Tilhørighet til religiøs sekt (*shi'a*, *sunni*), arv i form av påstand om slektskap til Profeten og hans stamme og til sist etnisitet. I tillegg kommer yrkesbasert gruppetilhørighet (Mines 1972:338-339). Mangelen på et ideologisk grunnlag for kastesystemet har ifølge Mines den konsekvens at systemet blant muslimer i mye større grad tillater individuell mobilitet i systemet og også mobilitet for hele kaster. I tillegg anser man reglene for sosialt samvær for langt friere og ekteskap mellom medlemmer av forskjellige kaster forekommer oftere enn blant hinduer (Mines 1972:339). Forskjellene i ideologi gir noen interessante paradokser. Der hinduer av forskjellige kaste grupperinger kun deltar i hverandres seremonier eller ritualer dersom det ligger en funksjon bak deltagelsen (og deltakelsen dermed skjer på et grunnlag av ulikhet) så deltar muslimer ofte på likt grunnlag i ritualer og sosiale aktiviteter og etter viktige bønner omfavner de hverandre på tross av forskjellig kastetilhørighet (Mines 1972:341).

Aase (1991) har gjort undersøkelser i landsbyer i pakistansk Punjab. Primært så han som nevnt i forrige kapittel på migrasjon fra Pakistan til Norge, men kaste viser seg å være en relevant kategori for hans arbeid og han identifiserer det lokale ordet *qaum* som ekvivalent med kaste (Aase 1991:72ff).⁹ Han hevder at kaste er et begrep som gir mening i Punjab, men

⁹ Aase transkriberer ordet til *kaom*, helt ulikt alle andre transkriberingsvalg jeg har sett. Jeg velger *qaum*, siden det er translitereringen som ofte brukes i ordbøker (ref), selv om *kaom* muligens rent uttalemessig kanskje gir mer mening i den norske konteksten. *Qaum* er uansett problematisk, siden det som regel ikke oversettes med kaste, men heller nasjon, folk (som i *people*), rase, stamme eller sekt (ref). *Zat* blir derimot oversatt med kaste i ordboken (ref)

at systemet som sådan er problematisk i og med at det oppfattes som uislamsk. Aase observerer imidlertid konkrete eksempler på det Dumont betegner som *ashraf*, mer presist den delen av *ashraf* som hevder slektskap med profetens klan, i tillegg til klare strukturer hva angår retten til å eie jord. Disse strukturene gir seg utslag i ekteskapsmønstre i form av at det kun ytterst sjelden forekommer ekteskap mellom landeiere (*zamindar*) og de som ikke eier land, tjenere og arbeidere (*kammi*) (Aase 1991:72-73). Legg merke til dobbelheten i islams rolle her som vi også kjenner igjen fra Mines. Kaste er for mange uislamsk, men samtidig er islam, gjennom arven fra Profeten, premissleverandør for statusen til de gruppene som ofte plasseres øverst i statushierarkiet.

Fredrik Barth (1960) har gjort undersøkelser i Swat, nord i Pakistan. Han beskriver det han kaller et «*system of social stratification*» (Barth 1960:113). Dette systemet utgjøres av et hierarki av sosiale grupper som er stabile og med store forskjeller når det gjelder rikdom, privilegier, makt og innbyrdes anseelse. Lokalt benevnes disse gruppene *qaum* (ibid.), altså den samme termen vi ifølge Aase finner for lignende grupper i Punjab. Barth gir systemet den engelske oversettelsen *caste* (1960:113).

De ulike forskerne peker her på en rekke forskjellige faktorer som danne fellestrekk med det indiske kastesystemet. Systemene har altså strukturelle likheter. Enkelte forskere mener at det ikke er nok. Et hierarkiseringssystem kan ifølge disse ikke være et kastesystem med mindre det kan kobles til den indiske kulturen. Edmund Leach er for eksempel kritisk til å bruke kaste utenom i sammenheng med den sosiale strukturen i India; han hevder imidlertid at den sosiale strukturen mange steder i Pakistan har en historisk sammenheng med, eller stammer fra, de indiske strukturene og bruker begrepet om lignende sosial stratifisering i Pakistan også. Leach stiller så spørsmålet om hvorvidt dette dreier seg om kulturelle eller strukturelle likheter. Er det slik at pakistanske og indiske systemer ligner fordi de stammer fra samme kulturelle tankemønstre, slik Dumont synes å mene, eller trekkes parallellene fordi man ser visse strukturelle sammenfall? Leach mener at det strukturelle er avgjørende i og med at mange av trekkene i det indiske systemet og den indiske kulturen mangler i det pakistanske (jf. Barth 1960), men samtidig insisterer han på at kaste ikke kan brukes utenfor denne kulturelle konteksten; kaste er ufravikelig koblet til den 'indiske sivilisasjonen' (jf. Dumont 1970). Vi har sett en hel del ulikheter også, mellom strukturene i hindukonteksten og den islamske konteksten, blant annet i ideologien som ligger bak. En forskjell i ideologi som blant annet har fått enkelte forskere til å hevde at systemet blant muslimene er langt mindre rigid.

Til tross for dette er likhetene store, det er påvist en sammenheng mellom høy religiøs betinget status og høy status i kastehierarkiet (i hvert fall på toppen) i begge systemer, det er påvist en korrelasjon mellom yrkestilhørighet og kastetilhørighet (som riktignok er i endring i moderne tider) i begge systemer og det er forskjell på relativ status (anseelse) mellom gruppene i begge systemer. Jeg velger derfor fremover å kalle disse grupperingene for kaster.

Jajmanisystemet synes også å ha sin parallell i Pakistan i form av *seypi*økonomien (Aase 1991:57). Aases eksempel (landsbyen Gujar Pind i Punjab) inneholder bare *zamindarkaster* og *kammikaster*, men systemet inneholder, som *jajmanisystemet* mekanismer for fordeling av arbeid og fordeling av produktene fra høstingen etter gitte standarder, der *kammikastene* får varer etter hvilken status de har i forholdet til *zamindargruppen(e)* de har relasjoner til (Aase 1991:58-59). Vi husker at *jajmanisystemet* har sitt navn fra den som bestiller religiøse tjenester (tradisjonelt offer). Navnet *seypi* brukes både av den som vil ha tjenester utført og den som utfører tjenesten, for eksempel, «The *zamindar* says of a member of his *seypi* unit that... 'he is our *seypi*' [...] not 'he is our carpenter', or '*kammi*' (Aase 1991:59). Etter at Pakistan ble selvstendig, har imidlertid faktorer som befolkningsvekst, mindre land per jordeier grunnet de lokale arvenormene der sønner får like deler og innføring av moderne jordbruksutstyr gjort *seypi*økonomien vanskelig å opprettholde for jordeierkastene og innflytelse fra regionen rundt Gujar Pind gjør at økonomien blir mer pengebasert (Aase 1991:60-63). Tor Halvdan Aase hevder at til tross for at *seypi*økonomien har mistet sin betydning så står ideene om arbeidsfordeling som finnes i kasteideologien fremdeles sterkt og en *zamindar* vil helst bare drive jordbruk (Aase 1991:81). At kasteideologien slik overlever har ifølge Aase konsekvenser for migrasjonen fra Pakistan (Aase 1991:81ff.). Dette skal vi se nærmere på i neste kapittel.

Hva med subkysten eller ekteskapssirkelen for de indiske muslimene og pakistanerne? I Pakistan kalles den slektsbaserte gruppen nærmest individet ofte *biraderi*. *Biraderi* kommer fra persisk *biradar*, 'bror' og blir gjerne oversatt med brorskap. Ordet er beslektet med *bhratr*, 'bror' fra sanskrit, *frater*, 'bror' fra latin og *phrater*, 'medlem av samme klan' fra gresk. Ordet for bror på Urdu er *bhira* (Alavi 1972:2). Alavi identifiserer forskjellige bruksmåter for *biraderi*: En generell betydning, hvor gruppen som kalles *biraderi* inkluderer alle som har koblinger til en felles patrilineær forfader. En annen, mer begrenset betydning finnes som direkte følge av folks begrensede kunnskap om bånd bakover i slekten, normalt rundt fire til fem generasjoner. Dermed defineres *biraderi* av at folk kjenner hverandre igjen. Gruppen blir

mindre (Alavi 1972:2). Wakil (1972:700) definerer størrelsen på et *biraderi* etter de samme prinsippene, det dreier seg om gruppen av mennesker som man gjenkjenner som slektninger. Vi kjenner her tydelig igjen trekk fra diskusjonen om distinksjonen mellom kaste og subkaste blant hinduer. Grensene er skiftende etter kontekst.

Dersom et medlem av et *biraderi* gifter seg utenfor gruppen gir dette indikasjoner på status (Alavi 1972). Det *biraderiet* som *gir bort* en datter erklærer nærmest sin lave status relatert til den andre gruppen. Det *biraderi* som *mottar* en datter fra et annet, markerer dermed sin relativt sett høyere status enn den andre gruppen (Alavi 1972:6). Strukturens navn innen den pakistanske kulturen og strukturens natur er dermed kjønnnet i dobbel forstand og på en måte som setter kvinnene i andre rekke. Navnet er mannlig, det er snakk om *brorskap* og strukturene defineres ut fra mennenes ståsted. Kvinnene utgjør dessuten selve symbolet på statusen ved at de i hvert fall i Alavis beskrivelse fremstår som byttevarer som enten blir gitt bort eller mottas avhengig av hvor man er i det lokale hierarkiet.

Vi husker hvordan Klass brukte ordet *ekteskaps sirkler* om endogame slektskapsgrupper innenfor kastene blant hinduer. Et slik språkapparat vil kunne være relevant også i denne sammenhengen. I det landlege Pakistan er et *biraderi* i tradisjonell forstand tett forbundet med endogami (Alavi 1972:5, Wakil 1970). Imidlertid har et *biraderi* også andre funksjoner. Det gir trygghet og tilhørighet og kan mobiliseres ved fare og brukes til å løse kriser og konflikter, for eksempel ved uenigheter mellom medlemmer av ulike grupper (Aase 1991:76-77). Klass' språklige grep er imidlertid verdt å ta seg med videre for denne oppgavens del, særlig i kapittel fire, nettopp fordi det fokuserer på endogamien.

I avsnittet om kaste i India over så vi at det forekommer en del diskusjon vedrørende statusgrupper og hvorvidt det er kaste grupper eller subkaster/ekteskaps sirkel som utgjør statusenheten i samfunnet, eller om det til og med kan være slik at disse gruppene i mange tilfeller er sammenfallende. En tilsvarende problemstilling finner man i Pakistan og den kommer veldig tydelig til uttrykk blant Aases informanter i Gujar Pind der *quom* og *biraderi* begge brukes for å omtale det Aase oppfatter som kaste grupper (Aase 1991:73). Et eksempel han trekker frem er spesielt betegnende. Det dreier seg om det nasjonale valget i 1977 og Aase snakker med folk i Gujar Pind som ofte diskuterte kandidatene innenfor en kaste ideologi. En av kandidatene var *zamindar* i likhet med Aases informant, men informanten bemerker at han var jat og «Jats are against the Gujar *bradri*». Vi kjenner igjen jater og gujar som navn normalt gitt til kaster og det er også tydelig at det er slik Aase forstår termene, men

informanten snakker om sitt eget *biraderi*. Motkandidaten var av en *kammikaste* (antagelig vever) og medlemmene av *gujarbiraderiet* diskuterte hva som var verst. Kort fortalt så er det uklart hva som er basisen for alliansegruppene som opptrer her, slektskap, følelse av tilhørighet til kaste, eller motstand mot en annen kaste eller slektskapsgruppe. Det er i den sammenheng viktig å huske at alliansene til informanten er på landsbynivå, mens de han tar avstand fra synes å ligge på et mer overhvelvende nivå. På Sterns akse befinner jatene i Aases eksempel seg på kasteenden av skalaen, mens gujar befinner seg på *jati*enden av skalaen.

Werbner hevder at for å forstå det muslimske kastesystemet (da særlig i en migrantkontekst, men også generelt), så må man ha en forståelse av *biraderi* (Werbner 1989:293). De henger altså sammen. Grunnen til dette er at *biraderi* er den virkelige endogame enheten, som befinner seg *innenfor* kasten (Werbner 1989:292), altså en virkelighet som vi kjenner igjen fra diskusjonen om kaste og subkaste i India. Imidlertid er det her viktig å poengtere at hinduenes subkaster er endogame, men ekteskap innen slekt tillates ikke. Dette er en sentral forskjell mellom hinduer og muslimer i forståelsen av hierarkiene (se Shaw 2001:331). Werbner poengterer videre at *biraderi* for muslimer fra Punjab «disguises the immanence of caste behind a facade of fraternal kinship» (Werbner 1989:294). Således er ideen om *biraderi* en del av løsningen på dilemmaet mellom muslimsk likhetsideologi og kasteideologiens iboende karakter av ulikhet mellom mennesker.

2.4 Oppsummering

I dette kapittelet har følgende av oppgavens arbeidsspørsmål blitt besvart:

- 1) Hvordan utarter strukturene kaste og *biraderi* seg i Pakistan og hvordan henger dette sammen med den indiske konteksten, der kastesystemet ofte sies å ha sin opprinnelse?
- 2) Hvilke sammenhenger finnes det mellom religionsutøvelsen i Sør-Asia, hinduisme og islam, og strukturene?

Strukturene kaste og *biraderi* viser seg ofte på landsbynivå å være sammenfallende størrelser, der *biraderiet* representerer den endogame delen av kasten. Ofte føler mennesker tilhørighet til den større kastegruppen også, men det er ikke der det daglige livet organiseres. Kastesystemet i Pakistan fungerer ofte også slik at statusvurderingene mellom mennesker gjerne foregår i det daglige på landsbynivå, men det finnes eksempler på at vurderinger gjøres på grunnlag av tilhørighet til kaste også. Det pakistanske kastesystemet organiserer, som det indiske, relasjoner mellom grupper av mennesker, med gjensidig avhengige grupper

organisert i et hierarki. Imidlertid er disse relasjonene ofte omstridte blant de som befinner seg i dem, men hierarkiet kan ofte gjøres klarere ved å se på hvem som gifter seg med hvem i form av hvilke grupper som gir og hvilke grupper som mottar kvinner. Kastesystemet ses av enkelte forskere som uløselig bundet til India og den indiske kultur. Dette henger sammen med at i hinduismen så finnes det ideologi som underbygger strukturene og statusvurderingene. Her er motsetningsparet ren og uren sentralt. I den muslimske og pakistanske konteksten påpekes det ofte at islam ikke vil tillate den type ulikhet mellom mennesker som systemet gjerne fører med seg, derfor har mange et ambivalent forhold til hierarkiet, selv om de definerer seg som en del av det. Folkelig utøvelse av islam i Pakistan åpner ofte for at slekter gjennom å nedstamme fra Profeten kan ha en særlig status. Dette kan forklare at toppen av hierarkiet er stabil. Det er også klart at systemet i Pakistan er forskjellig fra det indiske på en del områder; mobiliteten er for eksempel større i Pakistan og kontakten mellom ulike bestanddeler av hierarkiet i det daglige er langt vanligere. En klar likhet finnes i at kastene har subkaster, *biraderi* i Pakistan, som representerer den endogame enheten. Disse har av noen blitt kalt ekteskapssirkler. I begge land er kastesystemet i endring og ideene om kaste er i ferd med å endre karakter for mange mennesker, særlig i urbane strøk.

3 Migrasjon, slekt og religionsutøvelse

Dette kapittelet vil gi svar på de tre første av arbeidsspørsmålene presentert i kapittel 1:

12) Hva slag migrasjonshistorie har informantenes familier?

13) Hvordan forholder de seg til å ha svært spredd slekt, ofte over flere kontinenter, hva slags kontakt har de med slekten sin og hvor høy er frekvensen av kontakten?

14) Hvordan vil informantene beskrive sin religionsutøvelse?

Informantene og deres familie og slekt blir presentert i en migrasjonshistorisk kontekst. Først i kapittelet vil teori og resultater fra forskning om migrasjon, slektsrelasjoner og religionsutøvelse i minoritetskontekst presenteres. Deretter vil informantene og deres familier en etter en presenteres i lys av disse perspektivene. I noen av tilfellene vil det bli klart at biraderistrukturer har utgjort en rolle i migrasjonsprosessen. Relasjonene til slekt på tvers av landegrenser vil bli presentert her i form av den transnasjonale kommunikasjonen informantene og familien gjennomfører med slektninger i hjemlandet. Presentasjonen av informantenes og deres familiers religionsutøvelse vil plassere dem i en religiøs minoritet i den norske konteksten, ettersom de alle er utøvere av sunni-islam. Samtidig vil deres individualitet i dette henseendet komme klart frem, de praktiserer i forskjellig grad, tror på ulike måter, trekker sin religiøse kunnskap fra forskjellige kilder og føler tilhørighet til ulike moskeer.

3.1 Arbeidsmigrasjon

Migrasjonsteori har ifølge Aase gjennom historien gjerne dreid seg om basismetaforer av typen *push-pull*, sentripetalitet – sentrifugalitet, tyngdekraft – vekt, stimuli – respons og lignende (Aase 1991:12). De forskjellige teoriene, framsatt av økonomer, sosiologer, sosialantropologer og andre, beskriver migrasjon som konsekvenser av krefter og motkrefter globalt og lokalt, krefter som ofte er økonomiske. Legg merke til at disse basismetaforene på mange måter beskriver det samme, men med forskjellige ord. Aases analyse av migrasjon fra Punjab går imidlertid lenger. Han er opptatt av å identifisere spesifikke forhold i livene og omgivelsene til migrantene som fikk de til å ta nettopp det skrittet (Aase 1991:30-31). Selv om det i mange tilfeller vil bli klart at mine informanternes familiers avgjørelser om migrasjon i det minste delvis kan forklares ved hjelp av basismetaforer av typen over vil det også bli klart at flere faktorer spiller inn.

I forrige kapittel ble det klart at *seypiø* økonomien var i ferd med å falle fra hverandre på landsbygda i Pakistan og at dette kunne få konsekvenser for medlemmer av kaste grupper og *biraderier* i landsbyene. Dette viser seg å ha sammenhenger med migrasjon. Et medlem av en *zamindarkaste* skal per definisjon drive med jordbruk og dersom han ikke gjør det, eller utfører andre oppgaver kan det få konsekvenser for utsiktene hans til et godt ekteskap fordi andre medlemmer av hans *biraderi* vil se ned på ham og være skeptisk til å la en datter gifte seg med ham (Aase 1991:82-83). For å unngå dette mønsteret trenger han penger, som han har vanskelig for å skaffe overskudd av med en alt for liten jordlapp, og dermed handler mye av diskursen i Gujar Pind ifølge Aase (1991) om utsiktene til migrasjon, da han var der først i 1977, senere i 1989.

Det var sjelden de aller fattigste som reiste ut fra Pakistan, rett og slett fordi det krever en del ressurser å få seg ut av landet (Moen 2008). Det at en slik prosess er ressurskrevende har også gjort sitt til at det ofte snakkes om nettverksbasert migrasjon fra Pakistan til Norge. En annen viktig årsak til dette finnes i norsk lovgivning som fra 1971 eksplisitt krevde at nye innvandrere til landet måtte ha kontakter i landet fra før (Korbøl 1972:13 i Moen 2008:17). Arbeidsmigrasjonen bærer preg av enslige menn, og informantene har stort sett fortalt meg om denne delen av prosessen og dessverre var det mindre snakk om mødrenes ankomst. Informasjon om mødrenes liv i Norge har imidlertid blitt samlet inn. Disse første kvinnene, *pionerkvinnene*, er generelt underrapportert i akademia (Moen 2008). Det er ifølge Moens undersøkelser imidlertid klart at kvinnene som kom til landet i stor grad påvirket og bidro til utformingen av etniske fellesskap (Moen 2008:27).

3.2 Slekt

Talcott Parsons' analyse av sosial handling i *The Social System* skjer gjennom begrepet *pattern variables* (Parsons 1979). Pattern variables gir en mulig kategorisering av typer av valg og orienteringer for individuelle sosiale agenter. Disse variablene tar form av akser med en idealtipe i hver ende.¹⁰ Parsons beskriver forskjellige sosiale systemer som institusjoner, sosiale forhold, normer, verdier og sosiale roller ved bruk av disse variablene (Parsons 1979). For dette kapittelets formål skal vi konsentrere oss om diffusitet-spesifisitet-aksen. Denne

¹⁰ Aksene er disse: oppnåelse-tilskrivelse, affektivitet-nøytralitet, selv-kollektivitet-orientering, spesifisitet-diffusitet og universalisme-partikularisme, fra engelsk: *Achievement-ascription, affectivity-neutrality, self-collectivity-orientation, specificity-diffuseness, universalism-particularism*.

aksen er et verktøy for å beskrive en relasjon mellom to mennesker.¹¹ Diffusitet innebærer at relasjonen opprettholdes gjennom et mangfold av motivasjoner. Spesifisitet befinner seg i andre enden av skalaen og tilsier at en relasjon opprettholdes av få og kanskje bare en motivasjon. For eksempel er en rolle i et vennskap ifølge Parsons gjerne preget av diffusitet i betydningen at det er roller hvor interaksjon kan forekomme av mangfoldige grunner. Et eksempel på det motsatte, altså en spesifikk relasjon hvor interaksjon skjer av mer konkrete årsaker, vil være rollen man inntar ovenfor en forretningsforbindelse. Parsons anser at en typisk slektsrelasjon preges av personer som har roller ovenfor hverandre som preges av diffusitet. Ordet diffus kan være tvetydig på norsk, derfor vil termen *diffusitet* konsekvent brukes i denne sammenhengen, slik at det skal være klart at jeg referer til Parsons terminologi. Noe av det tilsvarende kan sies om ordet spesifikk, derfor brukes *spesifisitet*. Aksen er instrumentell i å si noe om lojalitet og tilknytningsfølelse, som er mindre avhengig av spesifikke forhold i en typisk slekt eller et vennskap enn de ville være i et byråkrati eller i forretningsverdenen. I dette kapittelet vil det bli tydelig hvordan slike slektsrelasjoner for informantene i mange tilfeller er transnasjonale. Denne transnasjonalitetens innvirkning på spesifisitet og diffusitet vil bli tydeliggjort.

3.3 Transnasjonal kommunikasjon

Moen påpeker at for å forstå norsk-pakistanske fellesskap og familiers kontinuitet i og endring av vaner og tradisjoner, så er det nødvendig å ha det transnasjonale perspektivet med seg (2008:18). Et slikt perspektiv vektlegger hvordan mennesker lever sine liv og knytter, opprettholder og endrer sine bånd på tvers av landegrenser. Begge stedene utgjør den sosiale arenaen (Moen 2008:19). Mer konkret kan dette dreie seg om kommunikasjon, i form av kontakt over telefon eller e-post, eller i form av reiser, noe den teknologiske utviklingen har gjort enklere de siste tiårene. Det kan også dreie seg om overføring av penger. Aase skriver at det er en viktig del av det å migrere å sørge for å kompensere for hullet i arbeidsstyrken i familien ved å sende penger hjem, selve arbeidet utføres av andre menn i familien (1991:103). De transnasjonale båndene kan også være særlig viktige ved gjennomføring av ritualer ved ekteskapsinngåelse eller død (Døving 2005). Moen fremholder at

[t]ransnasjonale praksiser må være knyttet til steder, det er ikke noe som finner sted i et forestilt tredje rom. [...] Folk med pakistansk bakgrunn er ikke sosialt, politisk eller kulturelt uten grenser. De har

¹¹ Den kan også beskrive relasjoner mellom institusjoner, men her vil det dreie seg om individer.

tilhørighet til steder i Norge og også til steder i Pakistan. (2008:20).

I dette kapittelet skal vi se konkrete eksempler på transnasjonal aktivitet og såkalt transnasjonal flyt av ideer og tanker (Eriksen 2003 i Moen 2008:19).

Flertallet av de pakistanske immigrantene til Norge er fra landsbygda i Punjab, men flere av mine informanters familier har urban bakgrunn i Pakistan. Det meste av litteraturen om den type strukturer som omtales her, tar utgangspunkt i forskning fra landsbygda og det er interessant å se om vi kan spore forskjeller mellom familier av forskjellige bakgrunner. Rapporter fra både India og Pakistan tyder, som vi så i forrige kapittel, på at økt urbanisering drastisk endrer kastesystemets natur og betydningen av kastesystemet, selv om systemet kanskje overlever i en eller annen form. Imidlertid foreligger det data som tyder på at ekteskap innad i slekten også er vanlig blant urbane pakistanere (Shami et al. 1994). Dette kan antyde at *biraderi*strukturer fortsatt har en viss betydning, selv om andre faktorer kan gjøre at endogame ekteskap foretrekkes.

Sammenhengen mellom *biraderi*tilhørighet og migrasjon innebærer ofte det Moen kaller en migrasjonskontrakt (Moen 2008:12). Begrepet henspiller på gjensidigheten mellom de gjenværende og de som reiser ut. For å fullt ut forstå denne kontrakten må en annen kontrakt forklares, nemlig generasjonskontrakten (Moen 2008:11). Generelt beskriver dette begrepet omsorgsrelasjoner mellom generasjoner, i Norge utført gjennom velferdssamfunnet, i Pakistan utført i familien der voksne barn skal ta seg av sine gamle foreldre, som gjenytelse for å bli tatt hånd om som små barn (Moen 2008:11-12). Migrasjonskontrakten har ofte direkte tilknytning til generasjonskontrakten i det at for mange eldre er migrasjonskontrakten en forutsetning for at generasjonskontrakten skal kunne oppfylles (Moen 2008:12). Det forventes kontinuitet i familiesamhold, slektskapsnettverk (altså ofte *biraderi*), ekteskapsinngåelse og tilhørighet til slektskapet. Etter at utvandrerer har vært en stund i Norge, er det etter hvert forventninger i migrasjonskontrakten om giftermål mellom noen i Norge og noen i Pakistan (Moen 2008:76). Mange i Punjab ønsker å sende et medlem av sitt *biraderi* til utlandet (Aase 1991:83-84). Denne type ekteskap vil være en del av det å opprettholde og styrke sosiale posisjoner og den transnasjonale tilpasningen, og gjennom dette å sørge for at de eldre får den omsorgen de forventer (Moen 2008:76-77). I noen familiers tilfeller kan denne forventningen dreie seg om et ønske fra en mor om å få en svigerdatter fra Pakistan (Moen 2008:???)

Parsons akser som hjelper oss å si noe om slektsbåndene vil i dette kapittelet fungere

som et supplement til konseptet om transnasjonal flyt og kommunikasjon. Ved å avgjøre om kommunikasjonen har karakter av diffusitet, spesifisitet eller et sted langs den aksen kan vi si noe om betydningen av den transnasjonale kommunikasjonen for informantene og deres familier. I neste kapittel, om ekteskap, vil konsekvensene for mine informanter av denne transnasjonale kommunikasjonen komme enda tydeligere frem.

3.4 Utøvelse av islam

En sentral del av å være medlem av en familie som har migrert fra Pakistan, er at man, som regel, har foreldre med en annen religiøs bakgrunn enn majoritetsbefolkningen. Med i bagasjen hadde foreldrene med seg islam. Som jeg var inne på i kapittel to, så er islam i Pakistan preget av ulike ideologier, og disse skillelinjene har pionergenerasjonen på forskjellige måter tatt med seg til Norge. Mange *barehwier* i Norge inntar imidlertid posisjoner som ligger mellom folkelig og normativ utøvelse av islam, mellom sufisme og islamisme (Sandberg 2003:73). Islam, i sine forskjellige former, må ses som en sentral del av den transnasjonale flyten av ideer mellom Pakistan og Norge. Dette gjelder alle mine informanternes foreldre og vi skal i det følgende se at de alle sammen definerer seg selv som muslimer. Religionsutøvelse blant minoriteter omtales gjerne som forsterkende for gruppetilhørigheten og det finnes rapporter som tilsier at religionsutøvelsen tar en tydeligere form i en slik situasjon enn den ville gjort i opprinnelseslandet, fordi den gir en mulighet til å skille seg fra majoritetsbefolkningen, det gir en kontrast (Metcalf 1996 i Vertovec 2008:284). Migrasjon fra muslimske land til Europa fører også ofte til tettere møter mellom ulike grupperinger av muslimer. Dette kan ha minst like store konsekvenser for utøvelsen av religionen som møtet med majoritetsbefolkningen (Eickelman og Piscatori 1990:xv i Vertovec 2008:285). Religionsutøvelsen kan i minoritetskonteksten også bli påvirket av vestlige ideer om religion, hvor verdier som sekularisering, interreligiøs dialog og privatisering (*compartmentalization*) setter sitt preg på utøvelsen av religion (Hinnels 1997 i Vertovec 2008:295). For å beskrive informantene og deres familiers religionsutøvelse er det med andre ord viktig å innta et større perspektiv enn å enkelt slå fast at de er muslimer. I dette kapitlet vil derfor noen markører tas i bruk for å nærmere beskrive deres religionsutøvelse.

Den første markøren er religiøs praksis. Føler informantene selv at de praktiserer islam på noen måte? I hvilken grad og på hvilke måter praktiserer de sin religion? Den andre

markøren er tro. Det dreier seg om hvorvidt informantene uttrykker tro på islams budskap. Den tredje markøren er religiøs kunnskap. Hva er kildene til kunnskap om islam. Den fjerde markøren er tilhørighet. Det muslimske miljøet i Oslo er som islam overalt ellers, mangfoldig og med en rekke forskjellige tilbud i form av moskeer og grupperinger. Hvor i dette landskapet plasserer informantene seg? Er *deobandi*- og *barelwi*islam grupperinger og skillelinjer som gir mening for mine informanter?

Til syvende og sist er det vanskelig å si mye om hvor viktig religion totalt sett er i et menneskes liv, men disse markørene er ment å gi en pekepinn på hvordan og i hvilken grad islam er en del av og preger informantenes liv. Hvilke sfærer av livet er islam en del av for informantene; begrenses utøvelsen av islam til moskeen eller praktiseres religionen også på jobb, universitet eller i andre offentlige rom? I forbindelse med spørsmål som dette vil det også bli relevant å påpeke sammenhenger mellom religionsutøvelse og status. I det følgende skal jeg presentere familienes migrasjonshistorie, forholdet informantene har til nær og fjern slekt og hvordan de praktiserer sin religion og selvbildet de har som muslimer.

3.5 Åtte små stykker migrasjonshistorie

De åtte informantene mine tilhører åtte forskjellige slekter. Disse åtte slektene forteller hvert sitt lille stykke migrasjonshistorie i Pakistans etter hvert omfattende beretning om migrasjon til fjerne himmelstrøk. I noen tilfeller er det kun en liten del av slekten som fortsatt er i Pakistan, i andre er informantens nærmeste familie bortimot den eneste delen av slekten som har utvandret. De fleste historiene er om fedre som levde under pressede kår og ved hjelp av familiene sine klarte å skrape sammen nok ressurser til en billett til Europa og som senere hentet kone og eventuelle barn til Norge.¹²

Akhtar

Akhtars (begynnelsen av 30-årene) far levde i fattige kår i en landsby i Punjab. «Familien til faren min var jordeiere, men det var ikke nok land til å mette alle, så han begynte å jobbe [i en lavtlønnet stilling i det offentlige].» Sammenlignet med situasjonen vi er vant til i Norge, kan vi trygt si at familien var fattig. Relativt sett i den konteksten vi her snakker om, altså 60-tallets Pakistan, er det rimelig å anta at denne familien passer inn i det mønsteret Moen beskriver, altså at de, i likhet med mange av de andre som migrerte, ikke var blant de aller

¹² For en skildring av andre pakistaneres lignende historier, se NRK TV, Det nye landet 2010.

fattigste. Vi kjenner også igjen Aases beskrivelse av tilstanden på landsbygda i Punjab. Akhtars fars familie eide jord og hadde dermed litt ressurser å ta av og Akhtars far hadde en jobb i det offentlige. Imidlertid var ikke dette nok til å brødfø familien og de bestemte seg for at noe mer måtte gjøres. «Det var vanskelig for faren min å komme seg ut. Det var en avgjørelse hele familien tok. Å ta den sjansen. De måtte selge land for å få ham til byen og billett til Europa.» Sannsynligvis kan migrasjonen til Akhtars far tilskrives et utslag av en *push-pull*-effekt. Fattigdom som kommer til det punktet at mat blir et usikkerhetsmoment kan forårsake et behov for å skifte omgivelser. Samtidig er det helt tydelig at flere faktorer spiller inn. Dette er en avgjørelse familien tar i fellesskap, også med et håp om at den i fremtiden skal gagne hele familien, han handlet på vegne av flere og han var helt avhengig av deres satsing på ham for å gjennomføre migrasjonen. Familiens jordbruksaktivitet ble stadig vanskeligere å opprettholde og løsningen ble migrasjon.

Faren min kom til Norge på slutten av 1960-tallet. I begynnelsen slet han med å få seg jobb og han bodde på et knøttlite rom sammen med mange andre pakistanere. Han hadde kone og barn [Akhtars eldre søsken] i Pakistan som kom etter senere.

Dette er en type historie mange i Norge med pakistansk bakgrunn antagelig vil kjenne seg igjen i, noe som vi skal se gjelder familiemedlemmene til flere av mine informanter. Akhtar fødes noen år etter at moren kommer til Norge, rundt overgangen mellom 70- og 80tallet.

I likhet med mange andre pakistanere som kom til landet hadde Akhtars far en klar holdning om at dette var midlertidig.

Faren min skulle tjene seg nok penger her, slik at han fikk råd til å bygge opp noe i Pakistan og sørge for at barna kunne ta seg høyere utdanning der. Dermed dro moren min og noen av oss barna tilbake til Pakistan da jeg fortsatt var ganske liten og det var meningen at vi skulle bli der.

Det er tydelig at faren på dette tidspunktet føler at Pakistan er landet han er hjemme i og et sted han skal tilbake til, Norge er midlertidig. Imidlertid reiser han aldri tilbake, i hvert fall ikke for godt. «Da jeg var [i tenårene] bestemte faren min seg for at Norge allikevel var stedet å være og vi flyttet tilbake til Norge.» Dette skjer ikke altfor mange år etter at det innføres innvandringsstopp til Norge. Som nevnt førte denne lovendringen til at mange bestemte seg for å bli i Norge.

Da Akhtar kom tilbake til Norge hadde han ingen minner om landet og ingen norskkunnskaper. «Jeg begynte på norskopplæring i Oslo og gikk deretter på videregående før jeg begynte på Høgskolen.» I dag innehar Akhtar en lederstilling i en større norsk bedrift. Akhtar forteller om foreldrenes rolle i at han valgte å ta høyere utdanning.

Det var ikke akkurat noe krav fra dem om at vi skulle ta noe høyere utdanning. Jeg tror det henger sammen med de dårlige norskkunnskapene og at de dermed ikke visste så mye om det norske utdanningssystemet heller. Søsknene mine har ikke høy utdanning alle sammen, men alle er i jobb.

Legg merke til at utdanningen til barna synes å bli mindre viktig etter hvert som familien blir mer etablert i Norge. Akhtar er gift og har barn, som vil vokse opp i Norge. Han føler, i motsetning til hva hans far følte, ikke at Pakistan er et land han skal tilbake til permanent. Totalt har ca 10-15 kjernefamilier fra Akhtars slekt migrert til Norge og Akhtar har kun perifer slekt å besøke når han drar til Pakistan. Alle hans slektninger innenfor søskenbarnavstand bor i Norge. Allikevel er det viktig for ham å prioritere Pakistan som reisemål i sommerferiene. «Vi har reist dit omtrent annet hvert år. Det er et fint feriemål, vi får kombinert familiebesøk og opprettholdt kontakten med gamle lærere og andre kjente og venner.» På grunn av store reisekostnader og visumproblematikk har ikke Akhtars slektninger besøkt ham og familien hans her i Norge. «Foreldrene mine bor nå halve året i Pakistan, mens det er kaldt i Norge.» Foreldrene hans er altså veldig tett knyttet til Pakistan. De har også et stort pakistansk nettverk i Norge, noe Akhtar mener har ført til at «de aldri har lært seg skikkelig norsk og jeg har sagt til de at de bør lære seg mer norsk, men jeg tror ikke de ser nødvendigheten av det.» Foreldrene kan dermed i høy grad sies å være transnasjonale. Det er også tydelig at båndene Akhtar har til Pakistan er viktige for ham. Han ønsker å være og er en del av den transnasjonale kommunikasjonen med foreldrenes hjemsted og han fyller definitivt en rolle i forhold til slekten (og andre) der. Imidlertid er det tydelig at tilknytningen til slekten i hjemlandet i større grad for Akhtar enn for faren er preget av spesifisitet.

Akhtar beskriver seg selv som en som ikke praktiserer islam i stor grad.

Jeg går i moskeen ved spesielle anledninger, sjeldent ellers.

Da går jeg i Central Jamaat e-ahl e sunnat på Grønland. Jeg føler meg ikke veldig bundet til den, men jeg er medlem der.

Slik jeg forstår det så fokuserer *deobandi* mest på Allah, mens *barelwi*, der jeg har mest tilhørighet, også fokuserer på Profeten. Men dette vet jeg ikke så mye om.

Jeg ber ikke fem ganger om dagen.

Akhtar kommuniserer om og med Allah og han er muslim. Praktiseringsmarkøren gjør seg i liten grad gjeldende her, det er ikke viktig for Akhtar å praktisere sin religion. Han går i en *barelwidominert* moské og han føler en viss grad av tilhørighet til bevegelsen, og også en viss grad av forståelse for motsetningene mellom *barelwi* og *deobandi*, men det vil være klokt å

ikke overdrive denne distinksjonen når vi skal forstå Akhtars religiøse tilhørighet. Akhtar forklarer at han og søsknene ikke ble oppdratt spesielt religiøst og at dette er noe han er glad for. Han forklarer også at innen slekten er det veldig variabelt hvor religiøse folk er. «En av onklene mine er veldig streng religiøst sett og han viderefører det til resten av familien. Andre i slekten er mindre opptatt av det.» I slekten hans er altså praktisering av islam en faktor av varierende viktighet.

Omar

Omar (i midten av 20-årene) er født i Norge og oppvokst i Oslo-området. «Faren min kom til Norge på 70-tallet. Moren min kom etter senere.» Jeg spør Omar om hvordan familien til foreldrene, som var fetter og kusine, levde i Pakistan rundt den tiden faren bestemte seg for å dra ut. «Familien var industriere, men for omtrent 30 år siden kom de store selskapene til Pakistan og det ble vanskelig å drive fabrikken.» Mønsteret fra Akhtars familie er gjenkjennbart, men Omars familie er industriere, ikke jordeiere. Omars familie, i likhet med Akhtars familie hører ikke til blant de aller fattigste når de tar denne avgjørelsen. Samtidig opplever de vanskeligere forhold enn tidligere og mulighetene et annet land kan tilby, gjør at migrasjon virker som en god ide. Det vil også her være mulig å snakke om en *push-pull*-effekt, selv om *pusheffekten* nok er svakere her enn i Akhtars families tilfelle. Faren er blant de få i familien som utvandret og den eneste som kom til Norge og Omar har mange slektninger i Pakistan på begge sider av slekten. På tross av at familiebedriften fikk det tøft for 30 år siden vil Omar beskrive sin slekt i Pakistan som velstående også i dag, de eier fortsatt boliger i gode strøk i storbyer i Pakistan.

Omar og familien holder kontakten med slekten, selv om den er spredt.

Vi har mange slektninger i Pakistan, både på pappa sin side og mamma sin side. Tanter, onkler, fettere kusiner og utvidet *biraderi*.

Jeg har vært i Pakistan to ganger i livet mitt. Foreldrene mine har ganske mye kontakt med de, søsknene sine i Pakistan. Jeg har telefonkontakt med slektninger fra tid til annen.

Vi har fått besøk fra de hit til Norge noen ganger også. Sist gang var vel [rundt årtusenskiftet]. Men tanta mi var på besøk for ikke så lenge siden.

Vi har også slekt andre steder, jeg har onkler i Dubai, Storbritannia og USA. Vi har kontakt med de jevnlig, men ikke så ofte, vi hører fra de kanskje en gang i året, sånn cirka.

For både foreldrene og Omar er den transnasjonale kontakten med slektninger i Pakistan

viktig. Omar og familien, og slektningene i Pakistan har en gjensidig forståelse av at det er viktig å holde kontakten. Imidlertid er det også tydelig at forholdet Omar har til sin slekt i Pakistan er preget av mindre diffusitet enn det foreldrenes er. Foreldrene holder tettere kontakt med slekten.

Omars forhold til religion er at han tror, men i svært liten grad praktiserer.

Ja, jeg tror og jeg er muslim, men religion er ikke så viktig for meg. Du kan si jeg har et avslappet forhold til religion.

Jeg går i moskeen på de store høytidsdagene, men ikke så mye ellers. Det blir litt sånn 'kjerka på julaften'. Jeg pleier å gå i ICC-moskeen [Islamic Cultural Centre].

I likhet med Akhtar kommuniserer Omar med Allah og er dermed muslim, i den forstand at han tror samtidig som at praktisering er mindre viktig. Legg merke til hvordan Omar her sammenligner sin egen religionsutøvelse med det han forbinder med en typisk norsk form for religionsutøvelse. Uttrykket "Kjerka på julaften" er en term han forbinder med nordmenns lave deltakelse i religiøse ritualer, unntatt på store høytidsdager. Omar forteller at det hender han drikker alkohol, selv om han vet at det er et forbud mot det i islam. Han forteller at forholdet han har til foreldrene gjør at han trygt kan gjøre det uten at det får for store konsekvenser ovenfor foreldrene. Imidlertid drikker han veldig sjelden og de gangene han drikker er det ikke snakk om så veldig mye. Omar vil ikke prioritere overholdelse av regler i islam over andre aspekter i livet. «Jeg vurderte å faste under forrige Ramadan, men jeg hadde nettopp fått ny jobb og tenkte at det ble feil. Man får jo litt dårligere konsentrasjon når man faster.» Det er tydelig at det er i begrenset grad at han lar sin religionsutøvelse påvirke andre aspekter ved livet, særlig hvis det blir upraktisk for ham. Omars foreldre er noe mer praktiserende enn ham selv og Omar forteller at han de seneste årene har blitt med faren i moskeen oftere enn før.

Faren min har fortalt meg litt om at det finnes forskjellige moskeer (i Oslo) som tror på litt forskjellige ting. Jeg foretrekker at man holder seg til Profeten og Allah og har fokus på det. Jeg er litt mer skeptisk til de som setter andre høyt også. Jeg tror de ofte gjør det for å hevde sin egen gruppe, og det tror jeg blir litt feil.

Da vi snakket om dette diskuterte jeg med Omar om denne holdningen kunne ha noe med forskjellene på *deobandi* og *barelwi* å gjøre, men han sa han var nokså ukjent med disse begrepene og litt uforstående til denne distinksjonen. Han mente faren har mer kunnskaper om disse distinksjonene. moskeen Omar føler tilhørighet til, ICC, er *deobandidominert* og det kan virke som om det er forskjellen på et *deobandisyn* og et *barelwisyn* faren har forsøkt å

formidle til ham, uten at det har vært så stor bevissthet rundt disse navnene. Når det gjelder tilegnelse av religiøs kunnskap ser det ut til at faren til Omar spiller en stor rolle. Det kan også være verdt å merke seg at faren til Omar har en urban bakgrunn fra Pakistan. *Deobandi*ideologien har som nevnt i kapittel to tradisjonelt stått sterkt i urbane områder i Pakistan.

Maiwand

Maiwand (midten av 40-årene) er den eldste av mine informanter, men til tross for dette er han den eneste med to generasjoner bak seg i Vesten og han er førstegenerasjons innvandrer til Norge. «Faren til pappa, altså bestefaren min, flyktet til Storbritannia fra Punjab i India i 1948, altså under Delingen av India og Pakistan. Faren min vokste opp i Storbritannia.» Maiwands familie er den eneste blant mine informanters familier som dro fra landet sitt som flyktninger. Andre blant Maiwands slektninger gjorde som indiske muslimer flest under Delingen, de flyktet til det nye landet Pakistan, nærmere bestemt pakistansk Punjab. Maiwand vokste også opp i Storbritannia, men kom senere til Norge. «Jeg traff min kone [i et land i Europa]. Familiene våre var venner, hun var en datter av en venn av familien. Ekteskapet ble arrangert etter at vi hadde sagt ja til det begge to.» Vi skal komme tilbake til dette ekteskapet i neste kapittel, men for dette kapittelets formål er det sentrale at kvinnen Maiwand giftet seg med var norsk-pakistansk og de to valgte å flytte hit.

Maiwand har ingen slektninger i Norge, dermed blir konas slekt viktig. Slekten han har andre steder blir også viktig.

Kona mi har stor slekt her i Norge, selv har jeg ingen. Men jeg føler slektskap og tilhørighet til min kones slekt.

Jeg har god kontakt med slekten min i Storbritannia. Jeg treffer de så ofte som mulig og vi har mye kontakt ellers også.

Slektningene mine i Pakistan har jeg mye kontakt med, for det meste gjennom telefon og e-post. Jeg treffer de omtrent en gang i året.

Det å holde kontakten med slektninger er viktig for Maiwand, uansett avstand. Hans tante ringte Maiwand fra Pakistan mens vi snakket sammen. Maiwands slektsrolle er i større grad preget av diffusitet enn slektsrollene til de andre informantene. Lojalitet, tilknytning og kontakt er viktig og den transnasjonale kommunikasjonen med slekten blir således viktig for

Maiwand, til tross for avstanden. Sammenlignet med Omar og Akhtar har Maiwands kontakt med slekten også høyere frekvens.

Maiwand er i dag aktivt engasjert i å øke forståelsen mellom majoritetsbefolkning og innvandrerbefolkning i Norge gjennom å forsterke mulighetene for kontaktflater mellom gruppene. Dette arbeidet får sin form gjennom aktivitet i en oslobasert organisasjon som har fokus på blant annet muslimer og forholdet mellom dem og majoritetsbefolkningen. I og med at han deltar i denne typen arbeid er Maiwand nøytral politisk, og han er heller ikke medlem i noen bestemt moské, av samme hensyn.

Jeg føler ikke tilhørighet til noen bestemt moské, jeg er nøytral sånn sett. Men jeg går i forskjellige moskeer og ber for eksempel, det er viktig å holde kontakt med de forskjellige moskeene.

Jeg vil si at jeg er en moderne, praktiserende sunnimuslim. Jeg markerer høytidene, det er viktig.

Jeg har vært på pilgrimsreiser til både Mekka, Jerusalem og andre steder og ikke bare til muslimske hellige steder, men jeg har også besøkt hellige kristne og jødiske steder.

Maiwand er utvilsomt religiøs og han kommuniserer med sin gud gjennom bønn, markering av høytider og pilgrimsreise, altså høy grad av religiøs praksis. Mens vi snakket om disse temaene var det tydelig for meg at det at han kunne besøke hellige steder innen andre religioner var, slik han så det, en del av det å være en moderne muslim. Maiwand kan således sies å utgjøre et eksempel på et medlem av en religiøs minoritet som uttrykker ideer om interreligiøs dialog. Maiwand utviser således en åpenhet for andre religioner. Han uttaler også en viss skepsis til utøvelse av islam som har en sterkt lokal forankring i Pakistan, noe som passer godt med hans forståelse av seg selv som en moderne muslim. Det at han har vært på pilgrimsreise og at han ber og markerer viktige rituelle høytider viser at Islam er viktig for Maiwand. Dette viser seg på andre måter også: Maiwand spiste mens vi snakket sammen og han gjorde et poeng av at han ikke spiste med venstre hånd. «Jeg må sitte og bytte hånd (kniven og gaffelen) mens jeg spiser, siden vi muslimer skal spise med høyre hånd.» Maiwand forteller om Idfeiringen han hadde gjennomført tidligere samme året. «I år feiret vi Id med [organisasjonen]. Vi hadde en stor fest hvor både muslimer og andre var velkomne. Vi ville at feiringen skulle øke kontakten og forståelsen mellom muslimer og majoriteten i Norge.» Han forteller samtidig at i andre år og under andre ritualer kunne slekten og familien stå i fokus for feiringen.

Raed

Raed (i begynnelsen av 30-årene) er den eneste av mine informanter som ikke har foreldre som innvandret til vest-Europa før ham selv.

Jeg kom til Norge [på slutten av 90-tallet] etter å ha gifta meg med min første kone, som også var kusina mi.

Kusina mi bodde i Norge, mens jeg bodde i Pakistan.

Foreldrene våre arrangerte ekteskapet mellom oss. Vi kjente hverandre godt fra før, fra oppveksten og da faren hennes (Raeds onkel, broren til faren hans) spurte oss om vi kunne tenke oss å gifte oss og om vi trodde at vi kom til å forbli et par, så sa vi ja, at vi trodde det ville bli bra, det var en god ide. Da tok han initiativ til å arrangere ekteskapet.

Etter at vi hadde gifta oss, reiste jeg rett til Norge. Jeg fikk visum for å reise på dagen, reglene var litt annerledes da. De gjennomførte undersøkelser og sånt først etter at jeg var kommet til Norge og så ga de meg permanent oppholdstillatelse. Jeg følte denne perioden som ganske usikker og jeg hadde foretrukket om de gjorde det sånn de gjør nå, at de sjekker om alt er i orden, at det ikke dreier seg om proforma eller noe sånt, mens man fortsatt er i Pakistan.

Raeds migrasjon til Norge skjer altså i form av familiestiftelse med påfølgende familiegjenforening. Dette er altså, som nevnt, en av de vanligste formene for migrasjon til Norge fra Pakistan i dag. Raed migrerte til Norge for å få være med sin kone. I tillegg er det viktig å merke seg at dette var en avgjørelse større deler av familien var med på å ta og Raeds onkel, kusinens far, var sentral i prosessen sammen med Raeds foreldre. Senere ble Raed og kusinen skilt, noe vi skal komme tilbake til i neste kapittel. Raeds ekteskap med kusinen er ikke det eneste eksemplet på dette innen denne familien. «Min bror og [min ekskones] søster har også vært gift. De fikk også barn sammen før de skilte seg.» Det å gifte seg med fars brors datter er et vanlig mønster blant pakistanere. Dette transnasjonale søskenbarneekteskapet dreier seg sannsynligvis også om å oppfylle plikter ovenfor slekten (se Shaw 2001:325-326). Dette er en typisk oppfyllelse av migrasjonskontrakten og det er et klart eksempel på et transnasjonalt ekteskap innen *biraderi*strukturen.

Utover brødrene sine og familien til ekskonen har ikke Raed slekt i Norge. Sitatene under viser at slekten er veldig spredt og at Raed holder kontakt med deler av slekten sin.

Jeg har ikke noe særlig kontakt med kusinen min (ekskonen) og familien hennes lenger. Det er anstrengt. Foreldrene mine har heller ikke kontakt med dem [...] det ser ikke ut til at det kommer til å bedre seg heller.

Broren min og jeg bytter på å reise til Pakistan annethvert år og besøker foreldrene våre og søsteren vår og familien hennes.

Vi har en søster i Storbritannia som er gift og har familie og vi besøker henne og de besøker oss, i tillegg til at vi holder kontakten på annet vis.

Raeds rolle ovenfor familien i Pakistan har stor grad av diffusitet og er preget av nær tilknytning. Dette henger sammen med at foreldrene hans fortsatt er i Pakistan og det er naturlig at båndene er tette, selv om avstanden er stor. Den transnasjonale kommunikasjonen er dermed hyppig og basert på behov som er preget av diffusitet. Skilsmissen og konfliktene som følger av den, gjør imidlertid at Raed et langt mer distansert forhold til familiemedlemmer som er nærmere i geografisk avstand, denne delen av slekten blir fjernere og mindre viktig for ham og han fyller en annen rolle ovenfor dem. Dette gir seg også økonomiske utslag. «Faren min har gjort tjeneste i [det offentlige], noe som betyr at han får pensjon, i motsetning til de fleste andre pakistanere. I tillegg sender søsknene mine og jeg penger hjem, så de klarer seg veldig fint.» Hjemsendelse av penger er en del av den transnasjonale kommunikasjonen i denne familien.

Raed kom altså til Norge for ikke altfor lenge siden.

Det gikk ganske greit å lære seg norsk. Jeg lærte fort, jeg begynte å studere på Blindern.

Etter å ha studert en stund begynte jeg å undervise [på en skole i Oslo]. Der har jeg jobbet en stund nå og jeg trives godt.

Raed har etablert seg i Norge, med norsk-pakistansk kone og trygg jobb. Vi ser samtidig at han har sterke bånd til Pakistan.

Det å være en god muslim er viktig for Raed og han har konkrete, klare og sterke idéer om at dette innebærer overholdelse av bestemte regler og praksiser, i tillegg til klare oppfattelser om hva man skal tro på. Han er medlem av ICC (en *deobandidominert* moské (se Vogt 2008)), som er en moské han mener er godt organisert. Imidlertid tilbringer han mye tid også i andre moskeer, også i moskeer som ikke er pakistansk-dominerte. Årsaken til dette ligger i hans engasjement i en Oslobasert muslimsk organisasjon.¹³ Formålet med organisasjonsarbeidet er å redusere gapet han mener i mange tilfeller finnes mellom lære og praksis blant muslimer i Norge. «Vi vil også prøve å tolke Koranen inn i den nye norske konteksten.» Organisasjonen er inspirert av en pakistansk muslimsk ideolog. En av kildene til religiøs kunnskap for Raed er altså forankret i Paksitan. De fleste aktivitetene foregår på urdu, men de ønsker også å nå frem til muslimer som ikke har pakistansk bakgrunn og nylig har de startet opp et tilbud på norsk. Mye av aktiviteten går ut på lesing og forståelse av Koranen og

¹³ Jeg velger av hensyn til informantens anonymitet å ikke oppgi navnet på denne organisasjonen.

på å skape bevissthet rundt mulighetene for å leve som en god muslim i Norge. Dette organisasjonsarbeidet er viktig for Raed og det er helt klart viktig for ham i hans praktisering av islam. Han får mulighet til å hjelpe andre til å bli bedre muslimer og han er bevisst på å arbeide for det han føler er en bedre praksis av islam i den norske konteksten. For Raed er det veldig klart at praktiseringsdimensjonen av religionsutøvelse er viktig.

Raed har klare oppfattelser om forskjellene mellom *deobandi* og *barelwi*.

Mye av de sterke motsetningene mellom *deobandi* og *barelwi* skyldes ofte misforståelser.

Disse gruppene er egentlig ikke så veldig forskjellige. Selv vil jeg si jeg er *deobandi*. Forskjellen ligger i synet på Profeten. *Barelwiene* sier at Profeten er *noor* (lys), at han har kraftig *noor*. Dette kan føre til at han tilbes og dyrkes. Det mener jeg blir feil, ifølge islam. I *deobandi* ser man Muhammad som et menneske. Allah er den eneste som skal tilbes. Det er her det ofte er litt misforståelser for *barelwiene* sier også at Profeten var et menneske og *deobandiene* sier også at han hadde dominerende *noor*. Forskjellen ligger i fokuset og noen ganger blir det overdrevet.

Min far er nok ikke en sterk tilhenger av noen av disse gruppene, men er nok først og fremst *barelwi*.

Det er viktig å merke seg at Raed går både i moskeer som er *barelwidominerte* og i moskeer som er *deobandidominerte*. Det at Raed skaffer seg kunnskap av denne typen om sin religion og det at han engasjerer seg i andre muslimers religionsutøvelse er med på å vise hvor viktig islam er for ham. Selv om Raed er opptatt av å avdramatisere skillelinjene mellom *barelwi* og *deobandi* er det tydelig at han identifiserer seg mest med *deobandi*ideologien.

Raed forteller også om sin skepsis til enkelte sufier, som han mener trekker åndeligheten for langt, noe han selv er opptatt av å unngå.

Det finnes sufier som velger å leve adskilt fra verden. En god muslim er åndelig, men lever i verden og forholder seg til omgivelsene sine.

En bekjent av meg i Pakistan sa til meg en gang at han var imponert over min evne til å praktisere islam i Norge. Han sa han synes det er mye vanskeligere og mye mer krevende enn å praktisere islam i Pakistan, for der er det det naturlige valget og det er mye vanligere å være åpen med sin religion. For eksempel sa han til meg at han syns det var modig av meg å be sjefen min om å få be mens jeg var på jobb, slik at jeg fikk bedt fem ganger om dagen.

For Raed er det et poeng å klare å kombinere god muslimsk praksis med å være en god ansatt og med å leve i det norske samfunnet.

Kalsoom

Kalsooms (i begynnelsen av 20-årene) far kom til Norge omtrent i overgangen mellom 70- og 80-tallet, altså noen år senere enn de andre familiene som omtales i denne oppgaven.

Foreldrene mine var fattige i Pakistan.

Da faren min kom hit var han ugift og etter hvert dro han tilbake til Pakistan for å gifte seg. Så kom de tilbake hit og fikk storesøsteren min [midt på 80-tallet].

Som de andre familiene reiste Kalsooms familie fra vanskelige kår i Pakistan. Dermed vil det også her være mulig å påpeke en *push-pull* effekt. Muligheten til å reise ut og endre forutsetningene for å klare seg godt kan ha vært en viktig faktor for denne familien. Legg også merke til at familien følger det typiske mønsteret hvor mannen reiser først og kvinnen kommer etter. Kalsooms foreldre er de eneste som har reist til Norge i sin slekt.

Kalsoom sier foreldrene klarer seg godt i Norge.

Faren min er taxisjåfør og moren min underviser i morsmål.

Jeg synes de snakker godt norsk til å være førstegenerasjon, selv om uttalen ikke er veldig god.

Kalsoom sier foreldrene har liten grad av utdanning, men at de likevel klarer seg godt i det norske yrkeslivet. Hva med hennes eget utdanningsvalg, hvilken rolle har foreldrene spilt med tanke på at hun i dag er inne i et lengre profesjonsstudie?

Foreldrene mine har ikke vært veldig motiverende når det gjelder utdanning overfor meg og de andre i søskenflokket, altså søstrene mine, broren min er fortsatt veldig ung.

Dette kan ha noe med at jeg er jente å gjøre. Kvinner skal helst gifte seg tidligere enn menn. Moren min sa til meg at utdanning er meningsløst. Hun mente jeg heller burde tenke på å gifte meg.

Jeg tror det også har litt å gjøre med at de har klart seg så bra i Norge, selv om de ikke har noe utdanning. Det er liksom ikke noe grunn til at datteren deres skal slite seg ut på Universitetet. 'I verste fall har man jo trygdesystemet', liksom.

Kalsoom ser dette delvis i sammenheng med det hun opplever som et generelt krav til kvinner; de skal gifte seg tidlig og utdanning blir unødvendig. I neste kapittel blir det klart at kvinner i Kalsooms slekt i Pakistan gjerne gifter seg tidligere enn menn (se også Fricke et al. 1986). I tillegg er det tydelig at foreldrene hennes har problemer med å forstå hennes behov for en utdanning når hun kan ha det så fint uten, sagt på en annen måte ser Kalsoom litt annerledes enn foreldrene på de mulighetene et liv i Norge gir.

Som nevnt bor nesten hele resten av slekten til Kalsoom i Pakistan.

Foreldrene mine har kontakt med slektningene våre i Pakistan ganske jevnlig. Selv har jeg ikke så mye kontakt med dem personlig.

Jeg har vært rundt fem ganger i Pakistan i løpet av livet selv. Sist var vel [rundt midten av 00-tallet].

Vi har en del veldig fjern slekt andre steder i Europa, men de har vi ikke kontakt med.

For foreldrene synes den transnasjonale kommunikasjonen med slektningene i Pakistan å være veldig viktig og de fyller en rolle som innebærer jevnlig kontakt preget av diffusitet. Kalsoom synes i stor grad å være fornøyd med kontakt med slektningene gjennom foreldrene og kontakt med de i Pakistan kun fra tid til annen. Kommunikasjonen får dermed en annen karakter for hennes del og hun fyller en annen type rolle, som er langt mer spesifikk.

Jeg spurte Kalsoom om hun ville si litt mer om sine slektninger i Pakistan; hvordan de klarer seg og hva de tenker rundt religion og islam.

Slektningene mine i Pakistan klarer seg fint. Det varierer litt. Noen klarer seg liksom bedre enn andre og lever livet litt. Andre klarer seg bra, men har kanskje ikke så mye luksus akkurat. Noen av slektningene mine jobber i militæret.

De er ganske religiøse. De har veldig høy kastestatus som er forbundet med religionen fordi man mener slekten min er i slekt med Profeten.

Kalsooms slekt tilhører altså den kasten jeg introduserte i kapittel to, *sayed*. De tillegges dermed en høy status innen den folkelige forståelsen av islam i Pakistan, som nevnt i kapittel to ofte legitimert innen *barelwi*ideologi og folkelige forståelser av islam.

Kalsoom vil ikke definere seg selv som en spesielt praktiserende muslim. Hun går for eksempel ikke med slør.

[Å ikke gå med slør] er mitt personlige valg, det er jo egentlig en plikt i islam.

Jeg ber fem ganger om dagen.

Jeg pleier å gå i Rabita moskeen. Den er arabisk og så er det en del norske konverterte muslimer som går der også.

På Id i år markerte vi med at familien gikk i moskeen sammen før vi feiret med noen venner av familien.

Foreldrene mine er ganske så religiøse. Faren min går ofte i World Islamic Mission. Mamma ber hjemme

Kalsoom er muslim og hun praktiserer sin religion daglig, gjennom bønn, og dermed kommunikasjon med Allah. Hun praktiserer ikke alt hun selv ser som regler, skikker og plikter innen islam. Kalsoom er den eneste av mine informanter som føler tilhørighet til en moské som ikke er dominert av mennesker med pakistansk bakgrunn og hun får dermed mye av sin kunnskap om islam fra en kilde som er utypisk for mange med pakistansk bakgrunn i Norge. Det er også verdt å merke seg at faren går i en *barelwi*dominert moské.

Mah-rukh

Mah-rukh (i begynnelsen av 20-årene) kom som ganske liten til Norge på midten av 1990-tallet.

Jeg kom hit sammen med moren min og søsknene mine.

Pappa hadde vært i Norge siden 1970-tallet.

Faren min har noen fettere her i Norge, ellers er de fleste slektningene mine i Pakistan. Vi har stor slekt der, særlig på morssiden.

Mah-rukh er altså ikke født i Norge, men gjenforenet med sin far i Norge sammen med sin mor og sine søsken. Mah-rukhs familie er blant få i slekten som har utvandret fra Pakistan. Imidlertid er de ikke de eneste og selv om det er uvisst om det var farens fettere eller faren selv som reiste til Norge først, så kan vi gå utfra at å det ha slektskapsbånd til noen som allerede befinner seg i destinasjonslandet har vært hjelpelig. Dette er som nevnt en av funksjonene til et *biraderi* i migrantkonteksten. Det faktum at Mah-rukh sammen med sin mor og søsknene ble gjenforent med ham først 20 år senere har antagelig gjort dette nettverket ekstra betydningsfullt for faren. I disse 20 årene er det også rimelig å anta at nettverket i Pakistan har spilt en rolle for moren og barna (se også Aase 1991). Farens fettere treffer foreldrene til Mah-rukh ved spesielle anledninger, mens Mah-rukh treffer de mer tilfeldig fra tid til annen. Hun har mange slektninger i Pakistan, i likhet med Omar og motsetning til for eksempel Akhtar.

Jeg har vært noen ganger på ferie i Pakistan. Jeg er mest glad i å besøke slekten på mamma sin side, selv om jeg blir med til pappas slektninger også.

L: Hvorfor foretrekker du å besøke din mors slektninger?

Jeg har et litt anstrengt forhold til slektningene til pappa. Jeg synes ikke de behandler mamma på en måte hun fortjener. Dessuten er det sånn at pappas slekt eier land i Pakistan og onkel har tatt alt sammen, selv om pappa har rett på noe av det. Når jeg er der nede så føler jeg de behandler meg falsk på en måte, at de prøver å være hyggelige, men jeg oppfatter det ikke som ekte. Pappa bryr seg ikke så mye om jorda, men jeg synes uansett det er dårlig gjort av broren hans.

L: Vet du noe om hvorfor onkelen din handler som han gjør?

Dette dreier seg om tomter som er sentrale og som det kan bygges på. Man kan tjene ganske mye penger på det, til å være Pakistan. Argumentet er liksom at pappa ikke trenger jorda siden han klarer seg godt i Norge. Jeg kan på en måte forstå det, men dette er en prinsippsak.

Dette lille utdraget fra min samtale med Mah-rukh viser at hun i likhet med alle de andre informantene fortsatt har interesse av å reise på ferie til sine foreldres opprinnelsesland.

Samtidig viser det at det finnes konflikter i familien hennes som er med på å definere rollen Mah-rukh fyller i slekten sin. Mah-rukhs familie og slekt er jordeiere, noe som tyder på at de, i likhet med mange av de andre informantfamiliene, ikke var blant de aller fattigste da de tok avgjørelsen om migrasjon. Overfor morens slekt føler hun gjensidig lojalitet og tilknytning, og selv om hun til en viss grad føler dette ovenfor farens slekt også, er den betydelig svekket av konflikten. Det betyr at for Mah-rukhs del er den transnasjonale kontakten differensiert avhengig av hvilken del av slekten det er snakk om.

Mah-rukh er sunni-muslim og hun kaller seg troende.

Jeg går ikke så ofte i moskeen, først og fremst ved spesielle anledninger, men jeg har alltid følt tilknytning til islam, som min religion.

Den siste tiden har jeg begynt å be fem ganger om dagen. Egentlig har jeg lenge hatt lyst til det, men jeg har hele tiden tenkt at det ville bli vanskelig siden jeg brukte så mye tid på Universitetet. Nå har det kommet bønnerom hvor man kan gjennomføre *wusu* (rituell renselse, min anm.)

I det siste har jeg også begynt å prøve å finne ut mer om islam. For eksempel har jeg ringt inn til [en muslimsk TV-kanal] et par ganger, eller så har jeg spurt om råd fra mamma. Eventuelt så har jeg gått på nettsider om islam.

Mah-rukh skisserer tydelige endringer i sin egen religionsutøvelse den siste tiden. Hun har hele tiden følt seg muslimsk og dermed vært religiøs, men i det siste har hun begynt med gjennomføring av daglige ritualer for å kommunisere med sin gud. Hun velger også nå å utøve sin religion i mer offentlige sfærer, på Universitetet. Samtidig har hennes religiøse nysgjerrighet og kunnskapsiver øket og det er klart at hun verdsetter sin mors religionsutøvelse og lærer av hennes religiøse kunnskap. Hun har også valgt å oppsøke andre kunnskapskilder. Noor TV er startet av en pakistansk sufipir og kanalen ønsker å spre et budskap om kjærlighet, fred og harmoni og de har et uttalt mål om å nå fram til Europas muslimer og særlig unge muslimer født i Storbritannia (Noor TV 2008). Faren synes ikke å være en like viktig kilde til religiøs kunnskap, men hun sier at «[f]aren min har blitt mer religiøst aktiv i det siste. Han går i en moské der hvor vi bor, som bare er for menn.» Det at menn ber i moskeen og at kvinner ber hjemme er et vanlig, tradisjonelt kjønnsrollemønster innen utøvelsen av islam i Pakistan. Vi ser det også blant flere av mine informanternes foreldre (se også Moen 2008:209-210). Dette er imidlertid i endring mange steder og det er stadig mer og mer vanlig å se kvinner for eksempel i moskeene i Oslo, men de oppholder seg som regel i rom adskilt fra der mennene oppholder seg.

Palwasha

Medlemmer i Palwashas (i begynnelsen av 20-årene) slekt utvandret fra Pakistan for omtrent 40 år siden.

Broren og fetteren til pappa dro ut først. Onkel dro til Norge og fetteren til pappa dro til Danmark. Noen år senere, på begynnelsen av 70-tallet, bestemte faren min seg for at han også ville reise ut og han fikk valget om hvor han skulle dra og han dro samme sted som broren sin.

Jeg har foreldrene mine og søsknene mine her og så er broren til faren min her sammen med sin familie. De har jeg ganske mye kontakt med.

Denne familien utgjør et klart eksempel på den typiske kjedemigrasjonen fra Pakistan til Norge (se Moen 2008). Palwashas far er den som migrerer til et land hvor det allerede finnes et etablert kontaktnett for ham og det å komme til et land hvor en slektning allerede var etablert var sannsynligvis verdifullt for ham. Imidlertid er han og broren de eneste som gjør denne forflytningen. Det synes ikke å være snakk om en omfattende nettverksbygging av migranter. Foreldrene er fra hver sin storby i Pakistan. Palwasha forklarer at de fortsatt holder god kontakt med farens fetter i Danmark og hans familie. Andre, fjernere medlemmer av slekten, har utvandret til Storbritannia. Palwasha sier de har mye mindre kontakt med dem.

Både moren og faren til Palwasha har fortsatt mye slekt i Pakistan. De kommer fra hver sin by i Punjab og slekten er dermed fordelt på disse to byene.

Jeg har besøkt Pakistan noen ganger i feriene, sist var for [under fem år siden].

Jeg har ganske jevnlig kontakt med en fetter og en kusine i Pakistan (en på morssiden og en på farssiden, min anm.).

Slektningene mine på pappa sin side i Pakistan er litt vanskelige å være sammen med. De er veldig opphengt i den lokale kulturen og alle reglene de har der. De baktaler mye og det kan være slitsomt. Sånn sett trives jeg bedre hos mamma sin slekt, de er litt mindre opptatt av sånt.

I likhet med Mah-rukh finner altså Palwasha det lettere å tilbringe tid med sin mors familie enn med sin fars. Palwasha forklarer for sin del dette med at farens familie er alt for opptatt av regler og sladder. Det er verdt å merke seg at Palwasha har søskenbarn i Pakistan som hun synes å ha et tettere forhold til enn andre medlemmer av slekten. Palwasha fyller litt forskjellige roller ovenfor forskjellige slektninger, hvor rollen hun innehar har nokså høy diffusitet ovenfor noen, mens det overfor andre blir langt mer spesifikt. Den transnasjonale kommunikasjonen blir dermed også differensiert for Palwasha, der ulike deler er mer og mindre sentrale for henne. Palwasha forklarer for eksempel at hun har en kusine som hun

deler mange synspunkter med når det gjelder slekten. «Jeg og kusina mi, vi pleier å si at vi er de eneste normale i slekten, hehe».

Jeg spør Palwasha om hvordan det går med familien hennes her i Norge og hva hun selv driver med.

De (moren og faren, min anm.) klarer seg fint. Pappa har hatt mange jobber i Norge, i forskjellige bedrifter. I dag er han franchisetaker. Mamma er utdannet [...] på høyskolen og hun har også vært i jobb.

Jeg studerer [...].

Palwasha fortalte meg om foreldrenes holdning rundt studievalget sitt.

Egentlig ville jeg studere [noe annet enn det valget falt på], men pappa mente det var for lite konkret og håndfast. Han fryktet det ville bli for ustabil. Han nektet meg å ta det valget, sånn jeg føler det.

Jeg takler dårlig når foreldrene mine, spesielt pappa da, spør meg om jeg ikke skal finne noen snart, eller om jeg ikke snart skal bestemme meg for hva jeg vil gjøre. Jeg er liksom ikke skapt for noen åtte til fire jobb. Helst vil jeg ha litt friere tøyler på en måte. Mamma forstår meg litt mer på disse tingene. Men pappa protesterer ikke så mye lenger han heller. Jeg spør ikke lenger, hehe, jeg sier i fra.

Disse sitatene sier oss litt om dynamikken i denne familien. Palwasha har opponert en del mot foreldrene og vi skal senere få se flere eksempler på dette, særlig dette med å «finne noen». Foreløpig kan vi si at foreldrenes, og da særlig farens, forventninger stort sett angår at Palwasha bør sikre seg en viss trygghet. Palwashas interesser går på sett og vis på tvers av disse forventningene og dermed blir det en forhandlings situasjon. Ofte kan det fortone seg slik i pakistanske familier at det ligger en forventning innbakt i migrantsituasjonen at siden man har valgt å ikke reise tilbake med sin økte rikdom og dermed forhøyede status, så ses det på som barna i familien sin oppgave å sørge for statusøkningen i form av bevisst yrkesvalg (Østberg 2003:171-172). For Palwashas er foreldrenes forventninger viktige, selv om de ikke alltid passer så godt med hennes egne håp og ønsker. I sitatet under svarer hun på spørsmål om regler og oppvekst, som jeg sendte henne i en oppfølgingsepost.

Sånn generelt var det det samme som alle andre sier til sine barn, ikke lyv, ikke bann, ikke slå, vær rettferdig. Jeg er oppdratt med tanken om at jeg bærer mine foreldres navn og ære. For selv om jeg kanskje synes det blir litt tungt innimellom, kan jeg forstå hvor de kommer fra. De har tross alt en sterkere tilknytning til det tradisjonelle pakistanske miljøet enn meg og mine søsken. Vi er født og oppvokst i Norge og har den norske kulturen mer integrert enn den pakistanske. Er ikke i like stor [grad] opptatt av hva naboen mener om oss for å si det sånn. Og så langt jeg forstår så deler jeg dette perspektivet med flere av [mine felles] annen generasjons minoriteter om vi kan kalles det.

Palwasha gir her et inntrykk av hvordan hun har opplevd foreldrenes transnasjonalitet. Foreldrene har, gjennom en transnasjonal flyt av ideer, tatt med seg, og deler antagelig med slekt og venner i Pakistan, konsepter om *ære* og *navn* der det er viktig å tenke over hva de

rundt en tenker om en. Selv har hun vokst opp og fått en forståelse av norskhet, som for henne innebærer at disse ideene er mindre viktige.

Palwasha sier hun er sunni-muslim.

Egentlig vil jeg si at sånne grupper [som sunni/shia] ikke bør være nødvendige. Alle muslimer bør være like.

Jeg føler ikke noe spesiell tilhørighet til noen retning eller moské [innen sunni-islam].

Jeg er veldig skeptisk til religiøse autoriteter. Imamer og mullaer for eksempel. Jeg føler de ofte fremhever seg selv og de har ofte tolkninger av koranen som jeg synes er veldig merkelige. Jeg tolker koranen mer metaforisk. Et annet eksempel er for eksempel religiøse ledere i Pakistan, pirer, som rett og slett er korrupte, og hva er vitsen da, liksom.

En annen ting er jo kvinnesynet enkelte av disse lederne har og det finner jeg ofte veldig provoserende.

Jeg synes det blir veldig mange rare regler innen islam som jeg ikke skjønner helt poenget med å følge. Hvor viktig kan det være hvilken fot man trækker først inn på badet med liksom? Jeg synes det er mye viktigere å være et godt menneske som er ærlig og viser empati for andre mennesker.

Palwasha forholder seg til islam på en ikke-praktiserende måte, hun tror, men er ikke en tilhenger av de mange reglene som praktiseres, særlig innen enkelte forståelser av islam og vil heller si at islam ligger i menneskets evne til å å vise medmenneskelighet. Det kan og hevdes at troen hennes er veldig privatisert og det er veldig tydelig at hun har en individualisert forståelse av islam, der religiøse autoriteter vektlegges i liten grad, noe som også reflekteres i at hun mener alle muslimer bør være likestilt. Palwasha har sterke meninger om hva det vil si å være muslim og det er klart en del av Palwashas liv, i form av at hun etterstreber å være et godt menneske, noe hun føler er en sentral del av islam.

Foreldrene mine er mer religiøse enn meg selv selv om de, som meg, er skeptiske til en del religiøse autoriteter.

Pappa ber fredagsbønnen i moskeen, Islamic Cultural Centre. Mamma forsøker å be ofte hjemme, men det er ikke så lett å opprettholde, så det blir kanskje ikke så ofte som hun ønsker selv.

Legg merke til hvordan Palwasha synes å definere "mer religiøs" som "mer praktiserende". Det er tvilsomt, eller i hvert fall vanskelig å måle, om foreldrene for eksempel tror mer enn henne selv. I tillegg kan det sies at foreldrene ikke praktiserer så veldig mye de heller, selv om det synes å være markant mer enn Palwasha. Faren føler altså tilhørighet til en *deobandimoské*.

Muhammad

Muhammad (midten av 20-årene) har omtrent 150 slektninger i Norge. Faren hans var blant

de første i slekten som reiste ut.

I Pakistan eide familien til faren min bare et par kuer som de levde av. Pappa og brødrene hans måtte sloss om maten, så det var fattige kår.

Slekten begynte å dra ut på slutten av 60-tallet eller begynnelsen av 70-tallet.

Faren min dro ut tidlig, så kom han tilbake for å gifte seg. Mamma var fattig og hadde ingen utdanning. Hun hadde nok litt vanskeligheter med å tilpasse seg Norge i begynnelsen.

I begynnelsen var det vanskelig for pappa å få seg jobb. Han bodde [veldig primitivt] i begynnelsen, men etter hvert gikk det bedre. Han fikk seg jobb og nå kjører han drosje. Mamma har ikke jobbet, hun har vært hjemmeværende.

Pappa sier familien min er av lav kaste, sannsynligvis [en av tjenerkastene/arbeiderkastene, *kammi*]. Enkelte av onklene mine hevder vi er av høyere kaste, men jeg tror personlig mest på at vi er av lav kaste. Selv synes jeg hele systemet er uislamsk og jeg er i grunn bare interessert i det for å bekjempe det.

Familien til Muhammad reiste altså i likhet med mange av de andre informantenes familiemedlemmer fra fattige kår i Pakistan. Det er tydelig at mulighetene et liv utenfor Pakistan kunne gi var utslagsgivende, et ønske om å få familien ut av fattigdom. Store deler av familien har da også utvandret. Det er ganske tydelig i denne migrasjonshistorien at det finnes en *push-pull* effekt. Til nå har de fleste av informantenes vist seg å ikke være blant de aller fattigste og dette er som nevnt et typisk mønster for migrasjonen (se også Moen 2008). Det kan derimot se ut som om Muhammads familie var blant de fattigste som utvandret fra Pakistan til Norge. Denne antagelsen underbygges også av tilhørighet i en lav kaste kan også tyde på det, selv om vi så i forrige kapittel at det finnes eksempler på rike mennesker blant folk med lav kaste i Pakistan. Samtidig observerer vi at Muhammads slekt eide husdyr, selv om de sannsynligvis har tilhørighet i en *kammikaste*. Dette kan henge sammen med den begynnende nedgangen av *seypisystemets* viktighet som ble nevnt i forrige kapittel. Familien måtte begynne med aktivitet utenfor egen kastes normale område, for å klare seg. Til slutt ble migrasjon løsningen. Det er også klart at her er det snakk om at bortimot hele *biraderiet* har reist ut av Pakistan og de fleste til Skandinavia, denne slekten er med andre ord et typisk eksempel på kjedemigrasjon. Vi skal komme tilbake til Muhammads forhold til kaste i neste kapittel.

Muhammad og familien har som nevnt nokså mange slektninger i Norge.

Det er en liten del av slekten som er igjen i Pakistan.

De fleste har dratt til Norge og Danmark, ellers har vi noen få slektninger i andre land i Europa.

Vi har jevnlig kontakt med slekt i Danmark.

Jeg har vært rundt fem ganger i Pakistan i forbindelse med sommerferier.

Å opprettholde kontakten med slekten er som vi ser viktig for Muhammad og ikke bare fordi store deler av den er nokså geografisk nær ham. Han utøver ikke bare transnasjonal kommunikasjon med slekt bosatt i Danmark, han har også tilbrakt tid med slekt i Pakistan. Imidlertid er det klart at han har mer kontakt med den slekten som er geografisk nærmere og rollen han fyller ovenfor denne delen av slekten har en større grad av diffusitet. Slektsrollen og slektsfølelsen forsvinner imidlertid ikke selv om avstanden er stor, men lojaliteten blir knyttet til mer spesifikke og konkrete kontekster. Forventningene ligger i at man en gang i blant skal bli med foreldre og søsken på besøk, telefonkontakt en gang i blant og en og annen e-post.

Muhammad studerer på Universitetet i Oslo. Han forteller meg om foreldrenes (særlig farens) innstilling til skolegang og studier.

Det har vært veldig viktig for faren min at vi barna skulle få oss en skikkelig utdanning. Jeg spurte pappa en gang om jeg kunne få kjøre taxi som ham, men da fikk jeg klar beskjed om at han ville bli veldig sint hvis jeg stilte ham det spørsmålet en gang til. Han ville ikke at jeg skulle ha en sånn jobb, han kom hit for å gi oss barna bedre muligheter. Jeg fikk ikke en gang lov til å kjøre en av drosjene hans i helgene som deltidsjobb. Han sa han heller ville sørge for det jeg trengte for å komme meg gjennom studiene.

Mens jeg gikk på videregående var det ikke godt nok å komme hjem med en femmer. Alle søsknene mine har høy utdanning, enten innen medisin, jus eller ingeniørfag.

Her ser vi et mønster som ofte gjengis i norsk offentlighet (se for eksempel Aftenposten 2002). Foreldre i innvandrerfamilier, kanskje særlig pakistanske, har forventninger til sine barn om at de skal ta høyere utdanning. De skal oppleve å ha høyere status her enn det foreldrene har. Dette medfører ofte et visst press på barna (se også diskusjonen om Palwasha over og også Østberg 2003:168-172). Denne situasjonen, som Muhammad også opplever, er helt klart en ganske annen enn den for eksempel Kalsoom har vært gjennom i det samme spørsmålet.

Muhammad har et veldig bevisst forhold til sin egen religionsutøvelse.

Jeg krysser på en måte grensene mellom *barelwi* og *deobandi*. Jeg går i to forskjellige moskeer, en som er *barelwi*, World Islamic Mission, og en som er *deobandi* som ligger i nærheten av der jeg bor.

Jeg er sufi, ja. Men jeg er veldig klar på at sufisme ikke bare er åndelighet, som mange synes å tro. For meg handler sufisme også om å følge islams bud og reglene Allah har gitt oss. Det handler om å være en god muslim og et godt menneske.

Jeg pleier å si at du kan være et godt menneske uten å være muslim, men du kan ikke være en god muslim uten å være et godt menneske.

Muhammad har et veldig bevisst forhold til sin religiøsitet og har veldig klare meninger om hva det vil si å være en god muslim. Han er den eneste blant mine informanter som vil kalle seg sufi og han har også et bevisst forhold til hva det vil si å være sufimuslim. Som han sier i sitatet handler ikke sufisme for ham utelukkende om åndelighet og mystikk, men like mye om å følge de muslimske reglene. Dette er interessant i kontekst av hva Raed mente om enkelte sufier. Det kan synes som om Muhammad er bevisst denne typen kritikk mot sufier og han tar avstand fra å bli alt for åndelig i sin religionsutøvelse. Det er også viktig for ham å være et godt menneske og en god muslim og han er veldig klar på at det å være en god muslim innebærer å være et godt menneske og å utvise gode menneskelige sider, noe som går igjen blant flere av mine informanter. Muhammad er også veldig bevisst på hvor han står i skillet mellom grupperingene *barelwi* og *deobandi* og plasserer seg selv i en mellomposisjon Dette kan som nevnt være en ganske vanlig posisjonering og at valg av moské kan tas på andre grunnlag enn dette skillet alene. «Foreldrene mine har blitt mer religiøse den siste tiden, blant annet fordi de ser at vi barna er gode muslimer og er opptatt av religionen vår. Jeg lurer på om andre pakistanere skryter av oss til dem, fordi vi er gode muslimer.» Muhammad påpeker her en sammenheng mellom foreldrenes økte religionsutøvelse og barnas høye grad av religionsutøvelse og samtidig en mulig sammenheng mellom høy grad av religionspraksis og anseelse i samfunnet. Religiøs autoritet i islam henger som nevnt i forrige kapittel sammen med religiøs kunnskap og grad av religionsutøvelse. Muhammad innehar ikke nødvendigvis mye religiøs autoritet, men det er mulig hans høye grad av religionsutøvelse påvirker hans status blant andre norsk-pakistanere i positiv retning. Muhammad skiller skarpt mellom islamsk kultur og pakistansk kultur og han finner han enkelte trekk i den pakistanske kulturen uforenlig med islam. Å tilegne seg kunnskap om islam er viktig for Muhammad og han forteller meg i en oppfølgingsepost at han bruker nettsider som *The modern religion*, *islamweb* og *sunnipath* for å lære mer om islam. Islam må sies å være sentralt i Muhammads liv.

3.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg besvart følgende tre av oppgavens arbeidsspørsmål:

- 3) Hva slags migrasjonshistorie har informantenes familier?

- 4) Hvordan forholder de seg til å ha svært spredd slekt, ofte over flere kontinenter, hva slags kontakt har de med slekten sin og hvor høy er frekvensen av kontakten?
- 5) Hvordan vil informantene beskrive sin religionsutøvelse?

Svarene på disse spørsmålene vil være nyttige i det fokus flyttes til spørsmålet om ekteskap. Flere av informantenes familiers avgjørelse om migrasjon var i det minste delvis motivert av *push* og *pull* faktorer. I noen tilfeller er det tydelig at *biraderinettverk* spilte en rolle i migrasjonsprosessen. De fleste familiene, med ett unntak kan sies å ikke ha vært blant de aller fattigste i Pakistan i det de reiste ut fra landet; det er ressurskrevende å foreta slike reiser. Imidlertid ble migrasjonene ofte først muliggjort ved en samlet innsats fra migrantens familie. Et fellestrekk i migrasjonshistoriene er at fedrene var de som reiste ut først, før mor og barn kom etter. Mange av fedrene slet i den første tiden i Norge, for eksempel med å komme seg inn på arbeidsmarkedet. Alle migrasjonshistoriene handler om menn som reiste til Norge og kvinner med eventuelle barn som kom etter og enkelte av informantene er født i Pakistan. Raed er den eneste mannen som kom til Norge etter sin kone; han kom gjennom ekteskap med sin kusine. Informantene fortalte meg lite om mødrenes første tid i Norge, bortsett fra en informant som mente det var vanskelig for moren den første tiden i Norge.

Samtlige av informantene uttrykker at å opprettholde kontakten med slekt i Pakistan er viktig; transnasjonal kommunikasjon er en del av informantenes liv. Det blir i den forbindelse klart at de fleste informantenes transnasjonale kommunikasjon er preget av spesifisitet, mens informantenes foreldre gjerne har kommunikasjon med slekt i Pakistan som i større grad er preget av diffusitet. Blant informantene er det mulig å spore en viss forskjell i alder hva angår viktigheten av den transnasjonale kontakten.

Informantenes religionsutøvelse er mangfoldig, selv om samtlige definerer seg som muslimer og samtlige kommuniserer om og med Allah. Enkelte av informantene forteller at de praktiserer islam daglig, gjennom for eksempel bønn, også på arbeidsplass og studiested. Andre er mindre opptatt av praksis i det daglige, men oppgir at de gjerne praktiserer høytidsdagene og går i moskeen ved spesielle anledninger. Dette resonnerer godt med hovedtrekkene i moderne teorier om utvikling av religionsutøvelse i en minoritetskontekst. Noen vil forsterke religionsutøvelsen og danne en kontrast til majoriteten, andre vil bli begrense religionsutøvelsen til avgrensede sfærer i livet. Informantene har også ulike kilder til kunnskap om islam; for noen er mor eller far viktig, andre søker kunnskap på internett eller gjennom internasjonale TV-kanaler for muslimer.

4 Ekteskap

«Du vet, dette er noe faren min får henvendelser om veldig ofte, slektninger med gifteklare døtre altså»

(Omar, 24)

«Det finnes noen patres familias i miljøet, i familien min og, 'de største onklene', som trekker i trådene når det gjelder ekteskap, men de er litt forsiktige med meg. De ser at jeg er en god muslim. De har liksom ikke noe å ta meg på».

(Muhammad, 24)

Dette kapittelet skal dreie seg om ekteskap. Det vil gi svar på følgende av arbeidsspørsmålene i oppgaven:

- 15) I hvilken grad og på hvilken måte sprer strukturene (kaste og *biraderi*) seg til Vest-Europa og Norge?
- 16) Hva slags forventninger har foreldrene ovenfor informantene når det gjelder disse strukturene og hvordan forholder informantene seg til disse informantene?
- 17) Hva slags forventninger har informantene selv og hvordan kommuniseres disse til foreldre?

Det å være gift vil til en viss grad være et tema, men prosessene som fører fram til giftermålet vil i større grad være i fokus og hvilke håp og tanker informantene mine hadde og har i forbindelse med sine ekteskap er sentralt. Fire av mine informanter er ugift. Dermed vil dette kapittelet dreie seg om deres ønsker og deres foreldres ønsker og deres syn på fremtiden. De øvrige fire er gift og dette kapittelet vil også handle om den prosessen de var gjennom i forkant av at ekteskapet ble et faktum. Forventningene foreldrene har og hadde til denne prosessen er sentral for å forstå betydningen av kaste og *biraderi* for informantene. En av informantene er gift for andre gang og vi skal finne ut mer om både det første og det andre ekteskapet hans. Informantene har også fortalt meg om sine foreldres ekteskap og i noen tilfeller skilsmisser og vi skal komme inn på dette også, der det er relevant. Ekteskapsstrategier i informantenes slekt er også et tema som vil bli adressert. Enkelte av familiene forstår seg selv som en konkret del av kastehierarkiet og de har forventninger til ekteskap som må forstås innen konteksten av det. Andre familier ser på seg selv som en del av

et *biraderi* med de forventninger det innebærer. En tredje gruppe familier stiller seg utenforstående til denne type forventninger. Dette kapittelet vil således vise litt av mangfoldet som finnes blant norsk-pakistanere når det gjelder ekteskap.

For å få en generell forståelse av de sosiale strukturenes utvikling i en minoritetskontekst vil jeg innlede med å presentere resultater fra annen forskning fra Storbritannia og Norge. I forbindelse med disse spørsmålene vil jeg også trekke fram teoretiske perspektiver som kan være hjelpelige i presentasjonen og analysen av hvordan mine informanter forholder seg til spørsmålet om ekteskap. I den forbindelse vil begreper som transnasjonale praksiser og transnasjonal kommunikasjon bli trukket fram. De sosiale strukturene *biraderi* og kaste, som ble beskrevet i kapittel to, er sentrale bestanddeler i mange av informantenes og deres familiers erfaringer og forventninger når det kommer til ekteskap. Generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten er relevante begreper for forståelsen av dette. Informantenes religionsutøvelse er sentral for å forstå deres erfaringer og forventninger og holdningene de har til foreldrenes forventninger. Avslutningsvis i kapittelet vil jeg diskutere kjønnsaspektene ved mine funn før jeg runder av med en diskusjon vedrørende betydningen av kategoriene islam, kaste og *biraderi* for familiene, slektene og informantene selv.

4.1 Betydningen av kaste for pakistanere i en vestlig kontekst

Kaste, eller *zat* blir av flere forskere på pakistanere i vesten nevnt som en relevant kategori for mange med pakistansk bakgrunn i vest-Europa (se Shaw 2000; 2001, Werbner 1989; 1990b, Østberg 2003, Moen 2008). Det er med andre ord liten tvil om at på en eller annen måte, så er kategorien kaste, eller i det minste termen, en del av den transnasjonale flyten av ideer mellom Pakistan og vest-Europa. Vi så i kapittel 2 hvordan kaste og subkaste/*biraderi* henger tett sammen i den indiske, såvel som den pakistanske konteksten. Ifølge Werbner (1989, 1990b) er dette også tilfelle i den britiske konteksten. Slik hun ser det, kan man ikke forstå pakistanere i Manchesters ideer om kaste uten å forstå konseptet om *biraderi* (Werbner 1989). Det ble også klart at termen *biraderi* kunne ha ulike konnotasjoner i forskjellige kontekster, noe som viser seg å helt klart være tilfelle også i blant britisk-pakistanere (Shaw 2001).

I kapittel to ble det klart at det finnes en relativt sterk preferanse blant pakistanere for søskenbarnekteskap. Denne typen endogami vil naturlig nok være innenfor kasten, men dens betydning for opprettholdelse av kastesystemet må ikke overdrives (Werbner 1990b:87). Werbners forklaring på at ideen om kastetilhørighet eksisterer i Manchester er sentrert rundt

eksistensen av pakistanske vennskapsnettverk, hvor mange *zat*grupper gjerne er representert, som er basert på felles opphav i Pakistan og som strekker seg tilbake til Pakistan og dermed «[...] facilitates the flow of information between Manchester and Pakistan, so that inter-*zat* marriages are quickly known in Pakistan and the prestige of migrants are affected by them.» (Werbner 1990b:87). Dette er et eksempel på hvordan ideen om kaste er en del av den transnasjonale flyten av ideer mellom Pakistan og Vest-Europa. Werbner (1990b) gir oss også eksempler på mobilitet i Manchester-pakistanernes kastesystem gjennom streng religionsutøvelse og strategiske ekteskap, samt økonomisk suksess (1990b:110-113). Shaw (2000) understreker også disse regionalt baserte vennskapsbåndene blant Oxford-pakistanere. Hun legger vekt på at mange av de hun har snakket med der avviser tanken om kaste, og heller fokuserer på likhet under Allah (Shaw 2000:111). Imidlertid er hun klar på at de fleste av dem føler tilhørighet til sin familie og til en utvidet gruppe av slektninger, altså *biraderi*, som er del av større grupper, *zat*grupper, som refererer til kaster i Pakistan (Shaw 2000:111). Hun poengterer også at de fleste pakistanerne i Oxford som hun snakket med var bevisste sin *zat* og at noen ønsket å holde igjen navnet på denne, mens andre uttrykte stolthet for sin *zattilhørighet* og det var tydelig at alle kunne fortelle om *zattilhørigheten* til naboer, venner og kjente (Shaw 2000:113).

Skammen som legges i å ha en bestemt kastetilhørighet og stoltheten i en annen indikerer tydelig at dette er snakk om et statushierarki. Shaw argumenterer for at det kastehierarkiet hun finner i Oxford imidlertid er ganske trivielt i det daglige; det har ingen konsekvenser for sosial omgang eller felles religiøse markeringer (i motsetning til hva vi fant i det tradisjonelle hindubaserte kastesystemet i kapittel to og i likhet med beskrivelser fra Pakistan). Det har heller ikke noe overordnet prinsipp (som renhet/urenhet) for hierarkisering (Shaw 2000:113). Shaw skriver om sine informanter, som har tilhørighet til *ashrafzatene*, *zamindarzatene* og *kammizatene* og hun skriver om et sterkt skille mellom *zamindar* og *kammi* (Shaw 2000). Alt dette er kjent fra den pakistanske ideen om kaste. Informantene hennes fortalte også om hvordan enkelte andre hevdet de var noe de ikke var, for eksempel *kammier* som sa de var av høyere status.

Forskning på dette feltet er også gjort i norsk kontekst og kaste har blitt identifisert som en kategori som er relevant for norsk-pakistanere. Østberg (2003:179) nevner kaste som et av hensynene mange av hennes informanter har vært nødt til å forholde seg til i forbindelse med ekteskap. Bredal (2004) fokuserer på at enkelte former for arrangert ekteskap innebærer en

kollektivistisk forståelse av ekteskapet; ekteskapet skal gagne fler enn individet. For norsk-pakistanere kan dette innebære å gifte seg med en slektning, altså innen *biraderi*. Moen (2008:60) beskriver forskjellige eksempler på holdninger til å gifte seg innen kastehierarkier som hun har møtt i det norsk-pakistanske miljøet. Enkelte gir uttrykk for at det er viktig for dem at barna deres gifter seg innen kaste, mens andre helt klart er mindre opptatt av dette. Noen forteller om sine barn som har valgt å gifte seg innen kaste, andre igjen har barn som har giftet seg utenfor. De fleste hun snakker med forteller henne at kaste ikke har noen betydning, men som hos Shaw så kommer det frem en kasteidentitet etter hvert, og de forteller at kaste ofte er viktig i ekteskapsammenheng, men uviktig ellers (Moen 2008:59). I likhet med det vi har sett i den engelske konteksten registrerer hun blant sine informanter at det å tilhøre bestemte kaste grupper er forbundet med stolthet og prestisje, mens det for andre kaste grupper kan ligge en større fordel i å underkommunisere sin kastetilhørighet (Moen 2008:61). Hun bemerker også at blant yngre norsk-pakistanere synes kaste å miste betydning. Hun hevder det er i ferd med å vokse fram en økende preferanse om å gifte seg med andre norsk-pakistanere og at dersom kaste skal være et hensyn, så vil den potensielle mengden partnere være veldig liten (Moen 2008:61).

4.2 Transnasjonale slektskapsnettverk

I forrige kapittel viste jeg hvordan slektskapsstrukturer som *biraderi* spiller en rolle i noen former for migrasjonen fra Pakistan til Norge, for eksempel som en følge av kjedemigrasjon. Det ble klart at en av grunnene til dette er at endogami og plikten ovenfor slekten er viktig, også etter at man har migrert. De gjenværende har ofte vært instrumentelle i emigrasjonen og dette reflekteres ofte i migrantens pliktfølelse ovenfor slekten. I den forbindelse ble Moens forståelse og bruk av begrepene generasjonskontrakt og migrasjonskontrakt også introdusert. Generasjonskontrakten innebærer for pakistanere å ta vare på sine eldre. Det forventes at de personlig tar dette ansvaret, ofte i form av at de bor i samme hus. Dette er ikke et særegent pakistansk fenomen, det ligger også klare retningslinjer i islam om dette (Moen 2008:77). Moen mener en del arrangerte ekteskap blant pakistanere arrangeres for nettopp å oppfylle generasjonskontrakten, gjennom at sønner og døtre inngår i bytterelasjonene mellom familier. Eldre norsk-pakistanere vil ha en svigerdatter fra Pakistan som holder familietradisjoner i hevd og familien i Pakistan vil gjerne sende en datter til Norge gjennom ekteskap. I tillegg kan det være viktig for de eldre i Norge å la familiemedlemmer i Pakistan få sende en sønn til

Norge, slik at han kan arbeide. Migrasjonskontrakten mellom de som reiser ut og de som blir igjen fører dermed til videreføring av relasjoner også til neste generasjon (Moen 2008:78). Det er imidlertid ifølge Moen klart at disse relasjonene er under press, fordi mange i den oppvoksende generasjonen i økende grad motsetter seg arrangerte ekteskap hvor kollektivet settes foran individet på denne måten. Østberg viser også at den unges rolle i det arrangerte ekteskapet er i kontinuerlig endring, men ikke nødvendigvis på den måten at de er i ferd med å gjøre skikken overflødig eller unødvendig (2003:181-182).

Søskenbarneekteskap og helst gjennom farssiden er ment å styrke trygghet, materielle verdier og lojalitet i et *biraderi*. Moen kommenterer at i den norske konteksten er det stadig vanligere at kvinner ønsker å finne ektefeller for sine barn også på sin side av slekten (Moen 2008:56). Shaw (2001) fokuserer også på forpliktelser overfor sine slektninger i Pakistan når hun skal forklare det tydelige mønsteret at britisk-pakistanere ønsker å gifte bort sine barn med sine søskenbarn (Shaw 2001:324, 328). Det dreier seg om en form for migrasjonskontrakt. Shaws undersøkelser blant 16 par blant pionergenerasjonen i Oxford viser en andel på 37 prosent søskenbarneekteskap. Blant de 70 parene i den etterfølgende generasjonen var 41 (59 prosent) ekteskap mellom søskenbarn, 12 med andre slektninger og 17 utenfor slekten. Dette tilsier en økning i antall søskenbarneekteskap blant Oxford-pakistanere (Shaw 2001:318). Statistikken er ikke basert på omfattende materiale, men den gir en viss indikasjon. Moen (2008:148) skriver om forventninger pionerkvinnene i migrasjonen til Norge har om at deres sønner gifter seg med kvinner fra Pakistan. Ofte dreier det seg også om en niese, selv om det ikke behøver være slik. Statistikk på relasjonen mellom nybakte foreldrepar blant norsk-pakistanere viser en liten, men klar nedgang i søskenbarneekteskap fra den første generasjon (43,9 prosent) til den etterfølgende (35,1 prosent) (Surén et al 2007:4).¹⁴

4.3 Islam og ekteskap blant pakistanere i vest-Europa

Ekteskapet i islam er ikke en hellig, muslimsk institusjon, men en sekulær, sivil kontrakt mellom kvinne og mann (Østberg 2003). Imidlertid foreligger det i islams skrifter, både koranen og hadithene, regler for hvem en person kan og ikke kan inngå ekteskap med. Den eksogame gruppen for en muslimsk mann består av de kvinnene som står nærmere ham i blodsband enn kusine; i tillegg kommer fars kone, fars brors kone, kones mor, kones datter,

¹⁴ Statistikken viser relasjonen mellom alle foreldrepar i tidsrommet 1967-2005.

stebarns datter og kones søster mens konen fortsatt lever (Otteneheimer 1996:22 i Shaw 2001:320).¹⁵ At søskenbarn gifter seg er altså tillatt innen islam. Skikken med å gifte seg innen slekten har også presedens i hadithene, i og med at Profeten Muhammad giftet bort sin datter til sin fetter. De muslimske reglene begrenser også mannen til enten å finne seg en muslimsk kvinne eller en kvinne av bokfolket, altså kristne eller jøder; en kvinne kan bare gifte seg med muslimer, eventuelt kan en kristen eller jødisk mann konvertere til islam ved inngåelsen av ekteskapet (Waines 1995:94). Vi skal se i dette kapittelet og det neste at islam er viktig for mine informanter når det gjelder ekteskapet.

4.3.1 Islam og sosiale strukturer

Religionsutøvelse kan som nevnt ha sammenheng med hvordan mennesker stiller seg til sosiale strukturer. De sosiale strukturene her er altså de transnasjonalt kommuniserte ideene om kaste og *biraderi*. Det viktigste aspektet ved disse strukturene i dette kapittelets henseende er idealet om endogami. Foreldre og andre aktører kan i varierende grad ha interesser av og forventninger om at dette idealet opprettholdes.

Moderne grupperinger av islamske lærde i India og senere Pakistan gir støtte (*barelwi*) og motstand (*deobandi*) til ideen om arvelige posisjoner som mellomledd mellom den troende og Allah. Det dreier seg dermed om en religiøst legitimert elite (*ashraf*grupper, nærmere bestemt *sayed-* og *shaikh*grupper). Mennesker med pakistansk bakgrunn i Norge i dag faller ikke alltid inn i *barelwi*gruppen eller *deobandi*gruppen, men det er de to tallmessig dominerende gruppene. Motsetningene mellom de to ideologiene i en norsk kontekst er også sterkt varierende, noe som var tydelig i forrige kapittel. I dette kapittelet skal vi se at en av mine informanter har en familie som har tilhørighet i en *ashraf*kaste og hvordan hennes religionsutøvelse er en sentral del av hennes forhandlinger med foreldrene i spørsmålet om endogami. *Barelwi*ideologi må som nevnt ikke forstås som å legitimere alle ideer om statusforskjeller mellom kaster, særlig ikke lenger ned i hierarkiet, men ideologien kan gi oss en forståelse av hvorfor de lenger nede i hierarkiet synes å akseptere gruppene som er på toppen.

¹⁵ Shaw bemerker at disse reglene er basert på de samme prinsippene som britisk incestlovgivning er basert på, nemlig reglene fra 3. mosebok (*Leviticus*).

4.4 Kaste og ekteskap

Kaste kan ses på som et system av forventninger; etterfølgelse av disse kan ha innvirkning på statusvurderinger mellom mennesker. I det følgende vil det bli klart at noen av informantene mine har blitt forventet å etterfølge krav om endogami. Informantene forholder seg til disse forventningene på ulike måter.

4.4.1 Kalsooms motstand

For Kalsoom har forholdet til kategorien kaste vært nokså anstrengt. Familien hennes er medlemmer av en kaste som regnes for å være blant de aller høyest rangerte og de sies å være i slekt med Profeten. Familien hører dermed til i en av *ashraf*kastene. Vi så i forrige kapittel at Kalsooms far gjerne går i den *barelwid*dominerte moskeen WIM. Vi skal ikke overdrive denne sammenhengen, men det er allikevel verdt å merke seg at personer av denne statusen er en sentral del av *barelwi*ideologien. Kravet om å ivareta kasten kan være sterkt i lavt rangerte kaster, såvel som i høyt rangerte kaster. Kalsoom sier hun oppfatter kravet til renhet som særskilt sterkt i den kasten hennes familie er en del av.

Det er ikke bare de i vår kaste som er opptatt av at den holdes ren. Folk i lavere kaster er også opptatt av det. Vi er i slekt med profeten og det må opprettholdes. Å gifte seg og få barn utenfor kasten vil være å avvise den posisjonen vi har, det ville være å fornekte slektskapet med Profeten.

Kalsooms foreldre er opptatt av å opprettholde posisjonen som er gitt dem og det innebærer å sørge for at deres barn gifter seg innen kaste. Kastetilhørigheten deres er en sentral del av den transnasjonale kommunikasjonen de har med slektninger og andre i Pakistan. Kalsoom forteller i et svar på en oppfølgingsepost om hva slags prioriteringer slekten i Pakistan har når det gjelder ekteskap.

Når det gjelder valgene som tas i.f med ekteskap i familien, går det først og fremst ut på 1) finne en ektefelle i nærmeste slekt (dvs. søskenbarn) og dersom det ikke lar seg gjøre 2) finne noen i fjerne slektskap som fortsatt er av samme kaste. Om heller ikke det lar seg gjøre, finner man noen utenfor familie, dog en med samme kaste. Sistnevnte er det lengste foreldrene er villige til å gå. Når det gjelder hvilke hensyn som tas, er det først og fremst familie og kasten, mens utdanning og andre forhold blir sterkt nedprioritert. Kvinner og menn fra slekten min har så og si de samme hensynene som relevante, her ligger det ikke store forskjeller, noe som kan forklares i at de selv er fra samme slekt. [...] kvinnene i slekten er særlig opptatt av at giftermål skal finne sted tidligst mulig, mens menn synes å lempe noe på dette kravet.

Her identifiseres *biraderi* som foretrukket endogam enhet og kasten som et minstekrav. Det er også et eksempel på den klare sammenhengen mellom kaste og subkaste/*biraderi*. Kalsoom oppfatter det også slik at det er viktigere at kvinner holder seg innenfor kasten når det gjelder

valg av ektefelle. «Menn bringer familien og kasten videre uansett, mens kvinnen blir en del av sin nye familie.» Kalsoom opplever her en klar forskjell mellom kjønnene. Hun mener kvinner ilegges strengere krav til kasterenhet enn menn og kobler det til en tradisjonell pakistansk familiestruktur der mannen definerer familiens ståsted i samfunnet. Dette er med på å forklare, slik hun ser det, hvorfor presset på henne har vært ganske tungt. Foreldrene ønsker å holde kasten ren og de bruker det Kalsoom anser som kulturelle argumenter for sin sak. Pakistansk kultur har gitt familien høy, religiøst betinget status og den ønsker de å opprettholde.

Kalsoom er sterk motstander av kastesystemet og er opptatt av at den oppvoksende generasjonen av norsk-pakistanere skal bekjempe det.

Det finnes mange i miljøet som bare aksepterer det og ikke synes å ha noe imot det. Det har jeg problemer med å forstå. Også er det en del som ikke liker det, men som ikke tør eller gidder å ta opp kampen og det synes jeg er trist.

Kalsoom sier hun på mange måter har hatt en liberal oppvekst, men hva angår kaste har vært tøffere, som vi kan forstå fra sitatene over. Kalsoom har ved gjentatte anledninger ytet motstand til foreldrenes ønske om å opprettholde kasten. «Jeg har flere ganger bedt foreldrene mine om bevis på at vi er i slekt med Profeten. Hver gang de prøver å gå bakover i slekten stopper det etter noen få generasjoner.» Selve slektskapet med Profeten er noe Kalsoom rett og slett finner usannsynlig, men hun har vist sin motstand ovenfor foreldrene på andre måter også.

Jeg har prøvd å si til foreldrene mine at det finnes vers i Koranen som sier at ting som klan og kaste ikke skal tas hensyn til når det gjelder ekteskap. Det står at det er andre ting som skal gjelde da, men de bare avviser det med at disse versene er generelle og ikke gjelder for dette.

Her ser vi at Kalsoom uttrykker sin motstand mot ekteskap innen kaste ved å vise til hennes og foreldrenes felles religion og den hellige skriften. Vi husker fra forrige kapittel at Kalsooms religionsutøvelse var knyttet opp mot Rabita-moskeen, en moské uten pakistansk forankring. Hennes utøvelse av islam tillater ikke noe kastesystem. Dette representerer et klart eksempel på at religionen kan gi mennesker ressurser til å bekjempe sosiale strukturer.

Kalsoom har inntatt en klart negativ stilling til ideen om kaste og hennes motstand har ført frem. Hun kommer aldri til å være nødt til å gifte seg med noen innenfor sin egen kaste. Foreldrene forstår at dette ville vært fullstendig mot hennes vilje og de ønsker ikke å tvinge henne. Til hennes store frustrasjon har søsteren imidlertid akseptert systemet og ønsker å finne

seg en mann i Norge som er av samme kaste. Dette er et trangt nåløye, men visstnok skal det være noen i kikkerten. Fornøyd som hun er med å slippe å gifte seg innen kaste, finner hun det allikevel vanskelig å svelge at hverken foreldrene eller søsteren deler hennes syn på systemet. Hun kjenner generelt en oppgitthet når hun forteller om alle de innen det pakistanske miljøet hun kjenner til som ikke vil være med å bekjempe kastesystemet. Hun ble da også overrasket da jeg fortalte at mine intervjuer viser et relativt stort mangfold når det kommer til dette spørsmålet.

Hvilke andre hensyn, ønsker og prosesser ligger foran Kalsoom med tanke på å finne en ektefelle? «Foreldrene mine vil høyst sannsynlig fortsette å spille en rolle når jeg skal finne meg en mann. Dersom det trengs vil de også hjelpe meg å finne rett mann.» Det at Kalsoom ikke motsetter seg at foreldrene spiller en sentral rolle i hennes fremtidige søken etter en make, er ikke overraskende, tatt i betraktning det vi vet fra annen forskning (se for eksempel Bredal 2004 om arrangerte ekteskap). Unge norsk-pakistanere viser ofte forståelse for at foreldrene vil være en del av prosessen og at selv om man motsetter seg at ekteskapet skal være en del av en bestemt struktur, så er de inneforstått med at foreldrene kan ha god innsikt i hvem som ville vært en god partner for de. Foreløpig er Kalsoom midt i et langvarig studie og har ingen planer om å gifte seg riktig enda, men Kalsoom er innstilt på at foreldrene skal hjelpe henne med å finne en passende mann dersom det en gang skulle bli aktuelt. Jeg spør henne hva slags hjelp dette ville være.

De ville funnet aktuelle kandidater og det ville vært uten binding. De ville også ha lett utenfor kaste siden de vet at det er det jeg vil. Men de ville nok fortalt meg at jeg hadde gått for det nest beste.

Foreldrene mine har også skjönt at det blir uaktuelt å hente en mann til meg fra Pakistan.

Foreldrene er villige til å tilpasse en eventuell arrangering av Kalsooms ekteskap til hennes ønsker. Kalsoom kommenterer at ekteskap innen slekt ikke er så viktig for hennes foreldre, selv om det er det for slekten i Pakistan, det er kaste som er viktig. Dette kan tyde på at foreldrene er mer opptatt av å holde i hevd sine ideer om kastehierarkiet og familiens plass i dette, enn de er av å oppfylle noen form for migrasjonskontrakt med medlemmer av slekten i Pakistan. Det at de synes å ha godtatt søsterens ekteskap innen kaste med en norsk-pakistaner understreker dette. I den forbindelse er det viktig å huske at slekten innehar høy status i Pakistan og det er ikke sikkert de har stor interesse av å sende flere medlemmer av sitt *biraderi* til Norge.

Kalsoom forteller om hvordan hennes veldig høye kaste kan påvirke prosessen med å finne en norsk-pakistansk mann.

Vi har pakistanske venner i Norge som er av lavere kaste enn oss. Vi får besøk fra de og noen ganger har det skjedd at de sier til foreldrene mine at de gjerne skulle bedt om deres datters hånd, men at det er umulig siden de er av lavere kaste. De føler seg ikke verdige.

Kalsoom opplever altså at pakistanere av lavere kaster anser henne som uaktuell for ekteskap med deres sønner, på grunn av forskjellen i kaste.

Jeg lurer på om muslimer fra andre land ville tenkt på dette [kaste, min anm.] på samme måten. Jeg tror kanskje muslimer fra andre land kunne vært aktuelle å gifte seg med, siden de kanskje ikke bryr seg om kaste på samme måte som pakistanere.

Her gir Kalsoom uttrykk for at kastestrukturen kan gjøre det vanskelig for henne (og foreldrene for den saks skyld) å finne en ektemann. Samtidig gir hun uttrykk for at islam er en fellesnevner mellom henne selv og den framtidige utkårede som vil være viktig.

4.4.2 Mah-rukhs aksept

Familien til Mah-rukhs tilhører en høy jordeierkaste. Foreldrene er opptatt av at kasten skal opprettholdes og de føler sterk tilhørighet til kasten sin. «Mamma sier at folk fra samme kaste som oss ofte har personlighet som ligner på vår egen.» For Mah-rukhs mor er kasten en gruppe hun føler fellesskap med og denne definerer hun opp mot andre kaster. «Mamma mener folk av lavere kaste er mer opptatt av å vise fram det de har her i Norge fordi de har så mye mer enn det de er vant med fra Pakistan. Hun sier de er mindre gavmilde og gjestfrie.» Mah-rukhs mor vurderer kaste grupper differensielt. Dette dreier seg tydelig om relative vurderinger av anseelse av andre grupper og egen gruppe. Det blir altså en statusvurdering der hun anser egen gruppe å ha høyere status enn andre grupper.

I forbindelse med at familien er av høy kaste, forteller Mah-rukhs om sin farfar og morfar.

Både morfaren og farfaren min var veldig respektert i lokalmiljøene sine i Pakistan. Denne respekten ble de gitt fordi de hadde høy kastestatus, de var velstående og de nøt tillit i lokalsamfunnet og den lokale moskeen. De hadde også gjennomført flere pilgrimsreiser begge to.

Her tydeliggjøres eksempler på faktorer som gir høy status i Pakistan. Kastestatusen er en tydelig del av dette. Samtidig er religionsutøvelse en tydelig statusgivende prestasjon i form av å inneha tillitsposisjoner i moskeen og gjennomføring av pilgrimsreiser.

Mah-rukhs slekt er med få unntak bosatt i Pakistan, og de er opptatt av at kasten holdes ren. Søsteren til Mah-rukhs er gift innen kaste og også gift innen slekt, nemlig med en fetter i Pakistan. «Søsteren min og meg, vi har alltid hatt et godt forhold til mammas søster og sønnene hennes, fetterne våre.» Søsteren fraråder henne å gjøre som henne og gifte seg med en fetter. «Selv om hun trives med ham, så forteller hun at hun ikke opplever tantens familie på samme måte som hun gjorde da hun var liten.» Rollen som svigerdatter er muligens vanskeligere å fylle og har andre faktorer ved seg som hun ikke så for seg da hun var niese og kusine. «Hun sier også [til meg] at dersom et sånt ekteskap havner i uføre så går det ikke bare utover paret det gjelder, men også hele slekten.»

Mah-rukhs foreldre er ikke så veldig opptatt av at hun skal gjøre som søsteren og gifte seg innen slekt, det er innen kasten det forventes at Mah-rukhs gifter seg. Det kan tenkes at foreldrene og slekten i Pakistan føler at en viktig del av generasjonskontrakten og migrasjonskontrakten er oppfylt gjennom at morens søster har fått en svigerdatter i Mah-rukhs søster. Mah-rukhs har intensjoner om å følge foreldrenes ønske om et ekteskap innen kaste. «For min egen del er jeg veldig familieorientert. Ingen gutt av feil kaste vil være viktigere for meg enn familien. Jeg orker ikke å ta den diskusjonen.» Jeg spør om hun har følt for å forsøke noen gang. «Jeg har prøvd å diskutere litt, har prøvd å si at kastesystemet ikke er greit i følge islam, men det nådde ikke særlig fram.» Islam er av en viss betydning for Mah-rukhs når det gjelder holdningen hennes til foreldrenes forventninger. Imidlertid har ikke forhandlingene hennes med foreldrene tatt samme retning som i Kalsooms tilfelle. «Jeg ønsker etter hvert å finne meg en mann som er religiøs, oppegående og av samme kaste.» Utøvelse av islam er altså en viktig egenskap hos en mann for Mah-rukhs samtidig som foreldrenes forventninger om kaste vil bli etterfulgt.

4.4.3 Akhtars ekteskap utenfor kaste

Akhtar er av en av de lavere jordbrukerkastene. Slekten og familien hans har tradisjonelt sett det som viktig å holde den ren. Foreldrene hans er av samme kaste. Enkelte av søsknene hans er gift innen kaste. Mange av slektningene, også blant de som har flyttet til Norge, er opptatt av at kasten opprettholdes. Særlig er den onkelen jeg nevnte i forrige kapittel, som Akhtar oppfatter som strengt religiøs, opptatt av å ivareta kastens renhet. Sett i lys av Kalsooms islamske motstand mot kastesystemet kan dette kanskje synes paradoksalt, men dette viser klart at det finnes flere måter å være muslim på og Akhtars onkel mener tydeligvis at

kastesystemet er forenlig med et strengt syn på muslimsk religionsutøvelse. Ekteskap innen slekten er ikke vanlig i denne slekten og ekteskap mellom søskenbarn skjer knapt nok i det hele tatt. Ingen av søsknene til Akhtar er gift innen slekt.

Akhtar er gift. Han giftet seg forholdsvis tidlig, i hvert fall i en norsk kontekst og han definerer det også selv som tidlig, i en alder av 21 år. Han tilbragte brorparten av oppveksten i Pakistan og han kom til Norge som 16-åring og begynte da på norskopplæring i Oslo. Akhtars oppvekstshistorie viser seg å ikke være helt unik.

Kona mi ble, akkurat som meg, sendt tilbake til Pakistan som lite barn og kom tilbake i tenårene. Tilfeldigvis ble det slik at vi havnet på norskopplæring sammen og etter hvert kom vi også på samme videregående skole. Etter hvert fant jeg ut at jeg likte henne og jeg sa det til henne. Hun svarte at hun likte meg og, men jeg var av feil kaste og hun sa at det aldri kunne komme noen vei.

Her ser vi et eksempel på en potensielt ulykkelig forelskelse på grunn av forskjellig kastestatus. Innen begge familiene foregår ekteskap ideelt sett innen kaste og det er tydelig at både Akhtar og jenta han likte ville få motstand fra foreldrene sine.

I begynnelsen vurderte vi å gifte oss uten foreldrene våres tillatelse, men vi bestemte oss for å forsøke å overtale de. Vi strevde lenge og mye, særlig med fedrene våre, men etter en stund fikk vi overtalt de. Storebrødrene våre var veldig hjelpsomme i denne perioden og de hjalp oss med å overbevise foreldrene våre.

Fedrene var i følge Akhtar de som var vanskeligst å overtale. Andre blant informantene har også fortalt meg om lignende forhold. Fedrene aksepterte at brylluppet skulle stå, men de meldte seg litt ut av planleggingsprosessen. I stedet var det storebrødrene som ble hjelpsomme her også.

Akhtar vil som nevnt i forrige kapittel ikke definere seg selv som spesielt religiøs. Ut fra det han fortalte meg virker det ikke som islam var noen spesielt avgjørende faktor med tanke på hans synspunkt på kaste, i motsetning til hva det var for Kalsoom. For ham var det avgjørende ankepunktet mot kaste at det ville hindre ham i å være sammen med den han virkelig ville. Han hadde truffet den rette og han var villig til å kjempe for å overbevise foreldrene om at det ikke var nødvendig å følge kastesystemet for å finne en god kone.

Noe av det som var viktig i forhold til å overtale foreldrene mine om at det var greit å gifte seg utenfor kaste, var at jeg giftet meg såpass tidlig. Tidligere hadde jeg sagt til de at jeg ikke ville gifte meg på lenge, kanskje ikke før jeg var 30. Da vi gifta oss var jeg 21 og foreldrene mine hadde på en måte ikke rukket å tenke over problemstillingen.

Alder viser seg altså å være en klar faktor her. Akhtar forteller at foreldrenes behov for å opprettholde kasten løses opp litt etter litt og at de ikke er like opptatt av dette som tidligere.

Akhtar definerer seg som motsander av kastesystemet, også på et generelt plan. Kaste skal ikke være et nødvendig kriterium for at man skal kunne gifte seg med noen. Samtidig ser vi at kaste utgjør et kriterium for ekteskap for andre deler av Akhtars familie, inkludert hans egne søsken og foreldre, samt hans religiøse onkel. Ideen om kaste er en viktig del av den transnasjonale kommunikasjonen innen denne familien.

Ekteskap innen slekt forekommer altså ikke i denne familien. Dermed skulle vi kunne si at Akhtar ikke er en del av et *biraderi* i den forstand det ble beskrevet i kapittel 1. Imidlertid vil Akhtar hevde at *biraderi* er det samme som kaste. Dette er på sett og vis logisk. Begge disse formene for grupper er per definisjon endogame og selv om han sier at slektningene ikke er gift innen slekt, så er de gift innen en klart definert endogam enhet. Uansett demonstrerer dette at disse begrepene kan være forvirrende, overlappende og det er med på å kaste lys over at akademikere ofte opererer med forskjellige definisjoner ut fra forskjellige kontekster. Et *biraderi* har for Akhtars slekt en videre definisjon enn for eksempel for Kalsooms slekt.

4.5 Biraderi og ekteskap

Per definisjon er det renhet gjennom ekteskap som gjør opprettholdelse av *biraderi* mulig. Det betyr ikke at ordet ikke brukes om slektskapsgrupper som ikke er endogame. Noen pakistanere vil kalle sin slekt for sitt *biraderi*, men ikke på grunn av en implisitt eller eksplisitt forståelse av at potensielle ektefeller ikke kan befinne seg utenom denne gruppen. En slik bruk av ordet kan simpelthen indikere en samhörighetsfølelse eller en følelse av brorskap og fellesskap. Når det gjelder mine informanters erfaringer og deres foreldres forventinger, vil det bli tydelig at begge disse betydningene av ordet er relevante.

4.5.1 Raeds to ekteskap

Raed kom til Norge gjennom ekteskap med sin norsk-pakistanske kusine. Raed og kusinen valgte etter hvert å gå fra hverandre. Under intervjuet er det tydelig at Raed ikke er 100 prosent komfortabel med å snakke om dette, men han forklarer at hovedårsaken til at de gikk fra hverandre var konflikter i slekten og i liten grad paret selv. Jeg valgte å ikke gå for langt inn på dette i intervjuet, men Raed sa dette ofte kunne dreie seg om banaliteter og irritasjonsmomenter innen slekten som hopet seg opp over tid. Forholdet mellom de to familiene er kjølig, også i foreldregenerasjonen og Raed sier det gjøres litt, men ikke mye for

å få familiene på talefot igjen. Raed kommenterer at dette er et eksempel på hvor problematisk ekteskap innen slekt kan vise seg å bli. Ved en skilsmisse er det ikke bare paret som skilles, men det er noe som går utover hele slekten. Raed har søstre i Pakistan og i Storbritannia i tillegg til broren i Norge. Søsteren i Manchester er gift med en fjern slektning og søsteren i Pakistan er gift med fetteren sin. I denne slekten er det altså flere eksempler på ekteskap innen *biraderi* i Raeds generasjon og det er ofte snakk om transnasjonale ekteskap. Det er tydelig at dette er et ønske flere i foreldregenerasjonen har og at det ofte er blitt etterfulgt.

En tid etter at ekteskapet med kusinen brøt opp, giftet Raed seg på ny, med en kvinne han møtte på Blindern, der han studerte. «Vi møttes på Blindern gjennom våre brødre. De kjente hverandre fra universitetet.» Familiene, eller i hvert fall deler av de kjente med andre ord til hverandre før det oppstod kontakt.

Ekteskapet med min andre kone var også arrangert, men foreldrene mine var ikke like mye involvert, selv om jeg fikk deres velsignelse. De er jo i Pakistan, så broren min ordnet det som skulle til for å arrangere ekteskapet. Vi gifta oss i Norge og jeg hadde brødrene mine der og mange venner.

Under intervjuet kommenterer Raed, uten at det er på direkte forespørsel, at mange nordmenn forveksler arrangert ekteskap og tvangsekteskap. «Dette er to veldig forskjellige ting. Nesten alle pakistanske ekteskap er arrangerte, men det er sjelden snakk om tvang.» Raed følte med dette for å gjøre en presisering av det han har forstått, ut fra å følge med i norske medier eller samtaler med andre nordmenn, at er en fordom mot pakistanere eller muslimer.

Jeg vil også nevne at en del pakistanere forbinder det med ære å sørge for at sønnen eller datteren gifter seg med rett person, slektning eller kaste. Jeg pleier å snu på det og spør: Hvor er æren til en person som har prøvd å tvinge sitt barn inn i et ekteskap og så prøver dette barnet å rømme? Hvor er æren da?

Legg merke til at Raed nevner kaste her. Under mitt intervju med ham, snakket ikke Raed i særlig grad om kaste, selv om han vedkjenner at det er en relevant kategori for mange og han kaller seg en motstander av kastesystemet på religiøst grunnlag. I hans familie synes ikke kaste å være det overordnede hensynet, men derimot synes slekten eller *biraderi* å være sentralt. Både han og søsknene hans har alle vært, eller er, gift innen slekten. Samtidig aksepterte foreldrene at hans og brorens koner nummer to begge var utenfor slekten, noe som kan tyde på at *biraderi* er i ferd med å gradvis miste noe betydning i den transnasjonale konteksten.

4.5.2 Muhammads «arranged love» ekteskap

Muhammad er gift og ekteskapet hans er arrangert. Han er imidlertid ikke gift med en slektning, noe det vil bli tydelig at foreldrene hans helst hadde foretrukket. Samtlige av Muhammads søsken er gift med slektninger, med unntak av en søster.

De eldste søstrene mine er gift med menn i slekten som faren min fant til dem. Jeg tror kanskje ikke faren min kjente dem godt nok da de tok avgjørelsen. Han var fornøyd med at de hadde høy utdanning og tenkte de dermed var gode matcher for søstrene mine. Faren min var nok mindre opptatt av hvem mennene var enn av yrkesstatus.

Det er tydelig at faren har en preferanse om ekteskap innen slekten. Samtidig setter han andre aspekter ved barnas fremtidige ektefeller høyt også, som utdanning, og yrkesstatus. Muhammad indikerer også at jakten på disse faktorene kan ha den konsekvensen at andre hensyn, som personlighet, kommer i bakgrunnen. «Moren min er mer opptatt av dette med å gifte seg innen familien enn det faren min er.» Både mor og far har helt tydelig vært en del av disse prosessene i søsknenes liv. En av søstrene til Muhammad er i tillegg til ham selv gift utenfor slekten.

«Foreldrene mine måtte overtales til å godta ideen om å gifte seg utenfor slekten. Dette tok lang tid og krevde mye krefter. Slekten til kona mi måtte også overtales. De er fra Kashmir og ville finne en mann fra Kashmir til henne.» Stedstilhørighet og rivalisering mellom pakistanere fra ulike regioner er ikke uvanlig (Aase 1991). Dette kan ha betydning i spørsmålet om ekteskap. Senere i kapittelet blir det tydelig at også Palwasha antyder at vurderinger av andre gjøres på grunnlag av tilhørighet til region i Pakistan. Etter mye om og men godkjente både Muhammads og hans kjærestes foreldre endelig ekteskapet og de var alle en del av arrangementen. «Jeg kaller ekteskapet vårt for et 'arranged love marriage' siden vi var forelsket før ekteskapet ble arrangert.» Muhammad er veldig fornøyd med å få være et levende eksempel på at ekteskap utenfor slekten kan fungere.

Jeg spør Muhammad om hvordan foreldrene har argumentert for ekteskap innenfor slekten.

Disse argumentene dreier seg om flere ting, for eksempel at dersom man gifter seg utenfor slekten risikerer man å miste kontakten med slekten sin eller å bli distansert fra den. Dersom man gifter seg inn i en annen slekt kan det hende man blir sviktet. Slekten er av ditt eget blod og de vil ikke svikte deg. Dersom du gifter deg inn i en annen slekt, kan du ikke være sikker på dette.

Muhammad avviser disse argumentene blankt med grunnlag i sine egne erfaringer og han vurderer de til å være grunnløs skremselspropaganda fra folk som vil holde ekteskap innen

slekten.

Etter at jeg giftet meg [og han og kona flyttet for seg selv, min anm.] har jeg fått mer kontakt med slekten min, fordi slektningene mine nå ser meg og min kone som en egen familie. Og denne familien må besøkes en gang i blant. Jeg føler også absolutt at jeg kan stole på slekten til kona mi.

Muhammad og kona har blitt en egen husholdning, noe som i seg selv er litt uvanlig i en pakistansk kontekst. Det er imidlertid i ferd med å bli nokså vanlig blant norsk-pakistanere at en sønns kone ikke nødvendigvis flytter inn til svigerfamilien, men at det unge paret skaffer egen bolig (Moen 2008). Muhammad kommenterer et annet argument moren hadde for ekteskap innen slekten:

Moren min argumenterte i tillegg med at man kan hjelpe fattige slektninger i Pakistan ved å hente en kone derfra. Moren min mente hun ville få muligheten til å sende penger hjem og dermed ville livet til denne familien i Pakistan kunne endres totalt.

Til akkurat dette siste argumentet stiller Muhammad seg ganske positivt.

Jeg kan se det positive i dette, å hjelpe noen. Jeg er allikevel skeptisk til å hente en fattig jente uten utdanning fra Pakistan, det ville blitt kulturkrasj og på en måte en form for sosial dumping. En av søstrene mine hadde problemer av denne typen med en mann fra Pakistan. De har etter hvert greid å fikse noe av dette, men jeg vil ikke si de har det mer enn greit.

Nesten hele slekten til Muhammad lever, som nevnt i forrige kapittel, i Norge og de aller fleste av Muhammads slektninger er gift innen slekten. Omlag halvparten av disse er gift med søskenbarn.

Det finnes en del *patres familias* rundt omkring i det pakistanske miljøet i Norge, også i min slekt, de største onklene, liksom. De trekker i trådene, blant annet når det kommer til ekteskap. Hvem som skal gifte seg med hvem. De er forsiktige med meg, siden de ser at jeg er en god muslim. De har liksom ikke noe å ta meg på.

Her ser vi tydelig hvor viktig islam har vært for Muhammad når det gjelder å motsette seg ekteskap innen slekten. Det kan tyde på at den statusen han oppnår gjennom å være en god muslim veier opp for det enkelte slektninger kan se på som negativt for statusen, nemlig at han giftet seg utenfor slekt. Muhammads tilfelle tydeliggjør hvordan religion kan være kilde til ressurser i kamp mot sosiale strukturer, i likhet med Kalsooms tilfelle.

Totalt sett er det tydelig at Muhammads slekt har vært nokså opptatt av å etter følge forventningene om endogami som ligger i *biraderi* strukturer. I en oppfølgingsepost svarer Muhammad på spørsmål om hvordan slektningene hans forholder seg til kaste:

De fleste i slekten min som er av eldregenerasjonen (1.generasjons innvandrere) er nok opptatt av at

man skal gifte seg i sin egen kaste, eller nærmere beskrivelse: i min slekt er de opptatt av at man skal gifte seg innen slekten. Man ser ned på de som gifter seg utenfor.

Forventningene innen *birareriet* er således helt tydelig knyttet til relative anseelser mellom individer i denne slektens tilfelle, det dreier seg altså om et statussystem.

Muhammad er sterkt kritisk til kastesystemet; han kaller det uislamsk. Da jeg spurte ham om hvilken kaste han tilhørte sa han at han var av lav kaste, skomakerkaste, selv om noen av hans onkler forsøker å hevde at familien er av en høyere kaste. Det kan tyde på at onklene hans har et ønske om å heve kastestatusen til slekten. Som jeg har nevnt er det å holde ekteskap innen *biraderi* og hevde høyere kastestatus sentrale deler i å forsøke å klatre i statushierarkiet (se for eksempel Shaw 2001). «Det har ikke så mye å si hvilken kaste jeg tilhører. Det blir mindre og mindre viktig. Jeg er kun interessert i kastesystemet for å bekjempe det.» I likhet med Kalsoom og Akhtar er Muhammad motstander av ideen om kaste og kastesystemet.

Da Muhammad giftet seg var det foran øynene på 300 av sine slektninger fra Norge og Danmark. Ingen venner av Muhammad eller venner av familien var til stedet. Også på brudens side var det bare slektninger invitert. Grunnen til dette var at familien (på begge sider) var bekymret for hva andre måtte tenke: «Foreldrene var redde for å få kommentarer som: se på disse lavkastefolka som gifter seg utenfor slekten sin». Igjen er det tydelig at relativ anseelse mellom grupper og mennesker er viktig i spørsmål om *biraderi* i denne slekten.

4.5.3 Omars valg

Jeg innledet dette kapitlet med et sitat fra min samtale med Omar: «Du vet, dette er noe faren min får henvendelser om veldig ofte, slektninger med gifteklare døtre altså.» Dette var noe av det første han sa da vi møttes. I kraft av å være i midten av 20-årene er Omar å regne som gifteklar og således aktuell som ektemann for døtre i slekten hans i Pakistan. Faren får som et resultat av dette e-poster fra slektninger i Pakistan som har døtre i gifteklar alder. De lurte på hva sønnen tenker om ekteskap nå som han er i hans egne ord i “mer enn gifteklar” alder. Omar får informasjon om jentene og fra tid til annen ønsker han mer informasjon og direkte kontaktinformasjon, i form av e-postadresser, utveksles. Foreløpig har denne typen prosesser aldri kommet lengre enn til et par, kanskje tre e-poster i hver retning for Omars del, før han

(eller hun) har kommet fram til at dette ikke vil komme noen vei og avsluttet e-postkorrespondansen.

En av de første gangene Omars far iscenesatte denne typen kommunikasjon oppsto det Omar selv omtaler som en liten kulturkrasj. Han og den aktuelle jenta utvekslet noen e-poster.

Så skjønnte jeg at dette ikke bar noe sted og jeg sluttet å svare. Jentas familie misforstod og trodde at siden faren min hadde godkjent at vi snakket sammen over e-post så hadde prosessen med å arrangere et ekteskap blitt satt i gang. Det var rett og slett en liten kulturkrasj.

Omar selv ser dette som et resultat av hans oppvekst i Norge og dermed manglende innblikk i den forståelsen pakistanere har av denne typen prosesser. Faren var ikke klar over denne utviklingen, men ble mindre overrasket over jentas familie sin reaksjon. Et år senere ble Omars far kontaktet av jentas familie som undret seg over hvor e-postene ble av og om ikke ekteskapet skulle stå snart; de hadde jo holdt sin datter av til hans sønn.

Det som omtales over er spesifikke hendelser som kommer som et resultat av at Omars familie i Pakistan oppfatter Omar som gifteklar. Det neste jeg vil presentere er Omars mer generelle syn på og tanker om sitt fremtidige ekteskap.

Hvis spørsmålet om hvem jeg skulle gifte meg med var helt opp til meg selv ville jeg ikke hatt noen spesielle preferanser når det kommer til religion, etnisitet eller andre ting, men jeg skjønner at foreldrene mine vil ha noe å si i dette og jeg forstår logikken i at det bør være en pakistansk jente.

Omar har altså respekt for sine foreldres posisjon med henblikk på sitt fremtidige ekteskap. Et pakistansk ekteskap handler som nevnt ofte om å knytte bånd mellom familier og ikke bare enkeltindivider. Dermed vil det være naturlig for foreldrene å spille en rolle i prosessen.

Omar har imidlertid spesifikke krav vedrørende sin fremtidige kone og han innser at de kan være vanskelige å oppfylle for foreldrene. Å gifte seg med en kusine ser han ikke på som en veldig aktuell mulighet, men motsetter seg ikke nødvendigvis å gifte seg med en slektning, det handler mer om å finne den rette jenta. Av slektninger har han bare den aller nærmeste familie i Norge. «Jeg er ikke sikker på om det er så lurt å hente en jente fra Pakistan. Hun vil nesten uansett være mer konservativ enn meg.» Han regner seg selv som nokså liberal og har vondt for å tro at en jente oppvokst i Pakistan vil dele hans syn i en del verdspørsmål og andre aspekter ved livet. Omar har som vi har sett et nokså avslappet forhold til sin religion og er for eksempel ikke totalt avholdsman, selv om han har et begrenset forbruk. Omar anser sin egen religionsutøvelse som avslappet, men allikevel er det klart at religionsutøvelse er en faktor i hans søken etter ektefelle. Han vil ikke ha en kone som er veldig mye mer konservativ enn ham selv. Når det gjelder jenter med pakistansk bakgrunn

oppvokst i Norge, som nok er den mest aktuelle gruppen for ham, presenterer det seg også en del problemer.

De fleste pakistanske jenter (og gutter for den saks skyld) jeg treffer på byen er ikke like avslappet i forhold til disse spørsmålene. De trosser foreldrene ved å være der og ved å drikke. Jeg kunne ikke tenke meg å gifte meg med en som var nødt til å leve et dobbeltliv på den måten.

Omar beskriver også en annen type jenter han treffer.

Den andre typen jenter jeg har møtt blant pakistanere i Norge har godkjent foreldrenes ønske om å leve mer tradisjonelt pakistansk. Jeg har ikke problemer med å respektere denne avgjørelsen, men jeg tviler på at en slik jente vil være den rette for meg. Da måtte jeg kanskje levd en form for dobbeltliv selv. Dessuten er jeg ikke sikker på at familiene våre ville kommet godt overens.

Igjen ser vi hvor viktig det er for Omar at familien tas hensyn til i prosessen. Dette gjelder både egen familie, og i tillegg familien til hans fremtidige kone. Han er opptatt av at han skal passe sammen med denne familien, og at de to familien ikke skal være altfor forskjellige og ikke få et konfliktfylt forhold.

Omars foreldre har et avslappet forhold til barnas eventuelle ekteskap innen *biraderi*, selv om Omar forklarer at han tror de har et visst ønske om det. Foreldrene er fetter og kusine, Omars bestefedre var brødre. Foreldrene var altså gift innen *biraderi* og de fulgte det eksemplet som ofte omtales som det vanligste mønsteret blant pakistanere når det gjelder ekteskap, nemlig at man gifter seg med fars brors datter eller sønn. Omars foreldre er nå skilt og faren har giftet seg på nytt med en kvinne med pakistansk bakgrunn fra Storbritannia, som han ikke har noe slektsrelasjon til, mens moren ikke har giftet seg på nytt.

Som nevnt er foreldrenes forventninger til ekteskap innen *biraderi* ikke spesielt sterke, men flere blant Omars slektninger i Pakistan ser det imidlertid helt tydelig som et flott prospekt å forsøke å gifte bort en datter til ham. Dette behøver ikke bety mer enn at de ønsker å gi en datter sjansen til å få reise til et land med bedre muligheter, det indikerer ikke at inngifte er en norm blant Omars slektninger i Pakistan. Omar opplever likevel en viss grad av forventninger om ekteskap innen slekt fra slektninger i Pakistan. Omar kan også fortelle at deler av slekten hans i Pakistan er gift innen slekten. Han forteller imidlertid at prioriteringene blant hans onkler og tanter ikke nødvendigvis alltid dreier seg om *biraderi*, men vel så mye om sosioøkonomiske strategier. Onklene hans har alle giftet seg med kvinner av samme eller lavere sosioøkonomiske status, mens tantene alle har giftet seg oppover.

Mennene i familien har arvet fedrene sine og vil gjerne beholde det de arver og de vil bo i det huset. Da kan det bli vanskelig å finne kvinner som er villig til å bo i et hus med lavere standard enn de er vant til

fra sin egen familie.

Videre forklarer Omar at det er vanskelig å få kvinnens med på nedgangen i status og dermed holder mennene seg til den samme rangen i jakten på en ektefelle. Disse ekteskapsstrategiene legger til grunn at mannen definerer den sosioøkonomiske statusen i forholdet. Dette er som nevnt i kapittel to ganske utbredt i Pakistan.

Omars holdning til kastesystemet er ikke sterkt uttalt, han er mer eller mindre passiv til spørsmålet. Dette henger antagelig sammen med at foreldrene ikke er veldig opptatt av dette heller, noe som fører til at han ikke trenger å gjøre seg opp en sterk personlig mening.

4.6 Når kaste og biraderi ikke er en faktor

To av informantene har andre opplevelser av de sosiale strukturene kaste og *biraderi* enn de beskrevet over. Foreldrene eller øvrig familie har ikke hatt forventninger til dem om at de skal gifte seg innad i gruppen. Det vil imidlertid bli klart at foreldre og familie har vært eller ønsker å være en del av prosessen.

4.6.1 Maiwand

Maiwand har som nevnt i forrige kapittel to generasjoner bak seg i vest-Europa, bestefaren kom til Storbritannia i 1948 og Maiwands far og Maiwand selv vokste opp der. Maiwand er med andre ord første generasjons innvandrer til Norge. Han giftet seg med en norsk-pakistaner. «Hun var en datter av en familievenn. Vi møttes og så ble ekteskapet arrangert av familiene våre etter at vi begge samtykket». Begge familiene var altså involvert i ekteskapet. Det er en fordel her for gjennomføringen av ekteskapet at familiene kjenner hverandre fra før. Maiwand forklarer at det var viktig for foreldrene å være en del av denne prosessen.

Min kones *biraderi* er tilfeldigvis i samme kaste som min familie, men foreldrene mine ville godtatt at hun var av en annen kaste også. Disse tingene har mindre å si her i Europa enn det har å si i Pakistan.

Legg merke til at Maiwand er bevisst grupperinger som *biraderi* og kaste, selv om det ikke stilles krav til ham om endogami. Ideene om disse strukturene har helt tydelig vært en del av den transnasjonale kommunikasjonen i Maiwands familie, Maiwand vet hvilken kaste han tilhører, men betydningen av hierarkiet har blitt sterkt redusert for denne familien. Han opplyser meg om at familien hans tilhører en av jordeierkastene, altså en høy kaste, men han tillegger generelt kastestrukturene og kastesystemet liten betydning i den vest-europeiske og

norske konteksten.

Foreldrene til Maiwand er fetter og kusine. I likhet med foreldrene til Omar er Maiwands foreldre skilt. Et annet fellestrekk er at det bare er faren som har giftet seg på nytt og han har giftet seg med en kvinne han ikke er i slekt med. Ved å se på Maiwands søskens ekteskapelige valg, kan vi se at hans eldste søster er gift innen slekten, de andre utenfor. Det finnes altså i denne familien eksempler på ekteskap innen slekten, men det synes å ha blitt stadig mindre viktig etter hvert som tiden har gått i Europa. Her kan det være nyttig å bemerke at Maiwands slektninger i Pakistan alle er opptatt av at det å gifte seg innen slekten er en fordel, noe som reflekteres i at alle hans tanter, onkler, fettere og kusiner i Pakistan er gift med slektninger.

Familien til Maiwand var viktige for hans avgjørelse om valg av partner, selv om det ikke dreide seg om et ekteskap innen slekten. Familien var med på å ta avgjørelsen og kvinnen som skulle bli hans kone var datter i en familie de kjente til. Blant norsk-pakistanere er det blitt registrert at nære venner kan gjøres til en del av en utvidet forståelse av *biraderinettverket* (Moen 2008).

4.6.2 Palwasha

Palwashas kritikk av religiøse autoriteter og manglende tillit til moskeenes mullaer og imamer ble gjort kjent i forrige kapittel. Hun er ugift og tidlig i 20-årene. Palwasha har eldre søstre og deres veier inn i ekteskapet kan være til hjelp for å beskrive denne familien og hvordan de håndterer denne type spørsmål.

Søstrene mine giftet seg av kjærlighet. Det gikk greit, men ikke helt uten konflikt. Det var problematisk når den eldste søsteren min ble sett sammen med kjæresten sin og folk i mamma og pappas omgangskrets begynte å snakke.

Palwasha betegner søsternes ekteskap med ordet *kjærlighet*. Hun bruker ikke ordet arrangert, slik som de andre informantene har gjort. Her er det viktig å huske at selv de informantene som har lagt stor vekt på at de giftet seg med den de ville og giftet seg ut av kjærlighet, fortsatt presiserer at ekteskapet ble arrangert. Legg også merke til at andre i miljøet gjorde seg opp meninger om søsterens kjæresteforhold og at foreldrene mislikte dette. «Pappa skulle nok ønske at han [søsterens kjæreste, min. anm.] kunne forsvinne, men han dukket alltid opp igjen. Til slutt måtte det liksom være greit.» Hun forklarer at aksepten ble større etter hvert som paret selv ble stadig sikrere på at de var det rette valget for hverandre og at det kom til å

vare.

Palwashas familie og slekt, også den delen av den som er i Pakistan, har giftet utenfor slekten. Dette gjelder også foreldrene, men Palwasha forklarer at ekteskapet deres ble arrangert. «De kjente til hverandre fra før, men de hadde ikke møttes så mye». For Palwasha og den nærmeste familien hennes er heller ikke kaste et stort tema. Jeg spurte henne om hun følte noe tilhørighet til kaste.

P: Hva mener du? For eksempel *kashmiri*?¹⁶

L: Nei, jeg snakker om det tradisjonelle kastesystemet hvor folk er delt i grupper etter for eksempel yrke og hvor man har forskjellig status etter dette

P: Å ja, nei jeg vet i så fall ikke hvilken kaste jeg tilhører.

Dette lille utdraget fra intervjuet viser at Palwasha ikke føler tilhørighet til noen bestemt kaste, men også at hun har lite kjennskap til strukturene i det hele tatt. Palwasha forklarer at dette sjelden var et tema i hjemmet mens hun vokste opp, det var uviktig også for foreldrene. Vi ser at Palwashas foreldre ikke har vært opptatt av å videreføre kunnskaper om kaste til sine barn og at denne type hensyn generelt er lite viktig i slekten. Det virker ikke som det er en del av den transnasjonale kommunikasjonen. Palwasha forklarer at hensyn som familiebakgrunn, utdanning, jobb, navn og rykte er viktig for slekten i Pakistan når de skal finne sine ektefeller. Forskjellige former for statusvurderinger blir altså gjort, men kaste eller *biraderi* er ikke blant dem. I denne sammenheng kan det være greit å huske at Palwashas familie har bybakgrunn i Pakistan og som vi har vært inne på er det blant urbane i Pakistan sterk nedgang i viktigheten av denne typen kategorier, særlig kaste.

Palwasha forteller om sine slektninger som bor i Norge. Som nevnt i forrige kapittel består denne av farens bror og hans familie:

Onkel [...] har to barn, en sønn som er eldst og en datter. Sønnen er [tidlig i 30-årene] og datteren er [i midten av 20-årene]. Sønnen er gift med en jente utenfor familien, som var bosatt i Pakistan. Ekteskapet var arrangert gjennom min tante, altså moren hans.

Ekteskapet til sønnen i familien er transnasjonalt og moren i familien har fått oppfylt et ønske som er vanlig blant pionerkvinnene, nemlig å få en svigerdatter fra Pakistan (Moen 2008).

Selv om Palwashas foreldre ikke er opptatt av kastestrukturen eller synes det er viktig å holde ekteskapene innenfor slekten, betyr det ikke at de ikke er opptatt av Palwashas planer

¹⁶ *Kashmiri* er et adjektiv som indikerer at man er fra Kashmir i Pakistan. Det finnes visse rivaliseringer mellom ulike regioner i Pakistan og det finnes eksempler på at de ser ned på hverandre. Det kan med andre ord ligge implisitte eller eksplisitte statusvurderinger i geografisk opprinnelse for pakistanere.

for fremtiden vedrørende ekteskap. Det hender hun får spørsmål fra foreldrene, først og fremst faren, av typen «skal du ikke snart finne noen?» Dette forklarer hun at hun i liten grad setter pris på og at hun foretrekker at dette er opp til henne.

Mamma er mer forståelsesfull i forhold til disse tingene. Men pappa protesterer ikke så mye lenger han heller. Jeg har sluttet å spørre, hehe, jeg sier i fra.

Palwasha beskriver her en situasjon hvor foreldrene i økende grad lar spørsmålet om å slå seg til ro med en ektemann være opp til henne selv.

Palwasha ser for seg at både kjærlighetsekteskap og arrangerte ekteskap kan være realistiske scenarier for hennes egen del. Hun foretrekker imidlertid klart et *love marriage*:

Jeg foretrekker kanskje love marriage da jeg blir kjent med vedkommende uten at resten av familie, slekt og bekjente er involvert. Jeg ønsker å få tid med han alene slik at vi oppretter en god forståelse og kjennskap før resten av det tradisjonelle kommer i bildet. Dersom det er arrangert er det også vanskeligere å avslutte en eventuell relasjon da flere er involvert fra begge sider. Det blir langt mer omfattende om det ikke skulle bli noe av.

Palwasha forteller meg om bryllupene til søstrene sine. Hun mener de var veldig tradisjonelle og sier hun ville ha forandret en god del av feiringen i sitt eget bryllup.

Jeg har ikke lyst til å følge alle de reglene som finnes når man skal gifte seg. Det er så mye sånn, at man skal invitere den og den og man må ha på seg det og det og det skal være sånn og sånn. Jeg syns ikke det er så viktig å invitere alle mulige slektninger som bare kommer til å være opptatt av alle disse tingene og som ikke kommer til å være der for min del.

Palwasha gir uttrykk for at det er mange normer i pakistanske bryllup hun ser som unødvendige og som vil komme i veien for det hun mener egentlig bør feires. Hun ville foretrekke en mindre feiring med folk som er viktige for henne. «Moren min pleier å si at hun skal skrive en liste over alle tingene vi *ikke* skal gjøre i bryllupet mitt, hehe.» Det kan være verdt å merke seg at det gjerne er moren Palwasha velger å gå til med denne type ting og det er med moren hun snakker om hvordan en eventuell feiring skal ta form.

4.7 Motstand, aksept og kontroll – kvinner, menn og ekteskap

Noe av intensjonen i dette kapitlet har vært å illustrere et mangfold i hvordan mennesker i Norge med pakistansk opprinnelse håndterer spørsmålet om ekteskap. Dette mangfoldet er også synlig hva angår forskjeller mellom kvinner og menn. De åtte personene jeg har snakket med, tre kvinner og fem menn handler i forbindelse med spørsmålet om ekteskap ut fra egne hensyn, hensyn til omgivelsene og andre faktorer. I ekteskapene som omtales her, de som er

inngått, de som er over og de som vil skje en gang i fremtiden, har som fellesnevner at foreldre, søsken eller slekt involveres. Kan vi spore kjønnsforskjeller i de beskrivelsene som skildres i dette kapittelet?

Informantene og deres familier utgjør en mangfoldig gruppe i så måte. For eksempel ser vi at for noen, som Palwasha og Mah-rukha så har moren i større grad enn faren vært den de har konsultert i ekteskapsrelaterte spørsmål. For andre igjen, som Omar, finner kontakt mellom potensielle ektefeller og ham primært sted gjennom far. Det varierer også hvorvidt det er moren eller faren som eventuelt er pådriver for at informanten skal følge normer i kaste eller *biraderi* strukturer skulle treffe et mer tradisjonelt valg og hvem det er som har argumentert kraftigst i den retningen. Kalsoom påpeker at det er annerledes for kvinner enn menn når det kommer til ekteskap innen kaste. Hun hevder menn uansett bringer kasten videre, mens kvinner blir ansett som en del av den familien hun gifter seg inn i. Kvinner som gifter seg utenfor kaste bidrar ifølge denne logikken i større grad til å utvanne kasten enn menn som gjør det samme. Blant informantene og deres familier finnes det også eksempler på skilsmisser. I forbindelse med disse tydeliggjøres en klar tendens, nemlig at menn gifter seg på nytt etter en skilsmisse, mens kvinner gjerne forblir ugift etter en skilsmisse. Omars tanter og onkler i Pakistan har forskjellige strategier vedrørende ekteskap og Omar forklarer at dette henger sammen med at de har forskjellig kjønn. Kvinnene gifter seg oppover, mennene gifter seg i samme sosioøkonomiske sjikte, eventuelt nedover.

4.8 Diskusjon

I dette kapittelet har følgende arbeidsspørsmål i oppgaven blitt besvart:

- 6) I hvilken grad og på hvilken måte sprer strukturene seg til Vest-Europa og Norge?
- 7) Hva slags forventninger har foreldrene ovenfor informantene når det gjelder disse strukturene og hvordan oppleves disse av informantene?
- 8) Hva slags forventninger har informantene selv og hvordan kommuniserer de disse?

Ideen om tilhørighet i et *biraderi* er ofte en del av det som kommuniseres transnasjonalt i slekter som har tilhørighet i Pakistan og Vest-Europa. Dette kan henge sammen med forpliktelser de som har vandret ut har ovenfor de som fortsatt befinner seg i Pakistan. Kastehierarkier og statusvurderinger mellom grupper forflytter seg gjerne også, noe som ofte viser seg å henge sammen med transnasjonale nettverk av venner, der kastetilhørighet ofte kan

danne grunnlaget for vennskapet.

De fleste av mine informanter har av en eller annen grunn og på et eller annet nivå vært nødt til å forholde seg til strukturer de vil betegne med ordet *kaste* eller til idéen om å gifte seg innen slekten, altså en eller annen form for *biraderi*. Imidlertid er det bare én som har giftet seg innen slekt, og han er nå skilt, og det er bare én som har planer om å etterfølge foreldrenes forventninger om et ekteskap innen kaste. For de fleste er det snarere snakk om forventninger fra foreldre og andre som de har et oppjonerende forhold til. Disse forventningene må ses i forbindelse med transnasjonal kommunikasjon og praksis mellom familiene i Norge og deres slektninger i Pakistan, men også i forbindelse med kommunikasjon innad i det norsk-pakistanske miljøet. For flere av informantene er islam viktig i motstanden mot ekteskap innen kaste og *biraderi*. Islamutøvelsen blant noen av informantene tilsier at kaste er galt. Flere av informantene uttrykker at motstanden dreier seg om kjærlighet, å gifte seg innen kaste ville hindre de i å få gifte seg med den de selv ville, og vi har sett eksempler her på at disse følelsene fikk informantene til å gå mot foreldre og andres forventninger.

Kan det i mitt materiale og annen litteratur spores noen endringer i norsk-pakistaneres ekteskapsstrategier? Søskenbarneekteskap blant norsk-pakistanere er statistisk sett i en viss nedgang og blant mine informanter er det altså bare én som har gjennomført et slikt ekteskap og han er nå skilt. Informantenes familier og slekter gir imidlertid langt flere eksempler på søskenbarneekteskap, både på pakistansk og norsk side av de transnasjonale slektene. I tillegg foreligger det tydelige eksempler på statusvurderinger innen *biraderiet* til en av informantene, der de som gifter seg utenfor slekten blir nedvurdert. Dette forteller oss at *biraderi*strukturer fortsatt er relevant for mange norsk-pakistanere i spørsmålet om ekteskap og at den transnasjonale praksisen opprettholdes i mange slekter, selv om mange synes å velge annerledes.

Opprettholdelse av kastesystemet er langt vanskeligere å måle. Alle bortsett fra Palwasha og Omar hadde en viss bevissthet rundt kastesystemet og deres tilhørighet i kastehierarkiet. Vi ser også at for de Moen har snakket med har denne bevisstheten vært der og til en viss grad kan det samme sies om Østbergs informanter. Det er sannsynligvis trygt å anslå at de fleste pakistanere i Norge har en viss bevissthet rundt dette, rett og slett fordi det er en del av den transnasjonale kommunikasjonen i pakistanske slekter og det er dermed en del av realiteten i det norsk-pakistanske miljøet. I tillegg forteller noen av de yngre informantene

mine om at andre på deres egen alder altfor ofte, slik de ser det, aksepterer kastesystemet. Når det er sagt viser mitt materiale motstand og selv om enkelte av mine informanter uttrykte at de følte en viss ensomhet i denne motstanden, så er det rimelig å anta at den er nokså utbredt. Som vi har sett tyder også Moens data på dette.

I det norsk-pakistanske ekteskapet er ikke kaste og *biraderi* de eneste ingrediensene, det viser dette kapitlet nokså tydelig.

Etnisitet kan vi ikke se bort fra her. Dersom vi ser på Shaws (2001) statistikk fra Storbritannia er kun ett av de 70 ekteskapene hun tellet mellom en pakistaner og en person av en annen etnisitet. Denne type ekteskap skjer kun unntaksvis i norsk kontekst også (se for eksempel Østberg 2003) og de av mine informanter som er gift, er gift med en norsk-pakistaner. Kalsoom spekulerer litt i mulighetene for å gifte seg med en muslim fra et annet land, fordi hun føler hennes høye kaste gjør det vanskelig å finne en pakistaner, samtidig som hun ønsker å gifte seg med en muslim.

Den faktoren som de fleste synes å være enige om at er veldig sentral her er islam. Som vi har sett, anser alle informantene seg som sunnimuslimer, selv om variasjonene i religionsutøvelse er store. Flere av informantene nevner islam eller religiøsitet som et kriterium for en partner. Det er viktig å dele de samme religiøse verdiene. Dette gjelder både for informanter som anser seg selv som lite religiøse og for informanter som anser seg selv som mer religiøse. Islam kan også være en del av motstanden mot kaste og *biraderi* og religionen gir aktørene midler til bekjempe de sosiale strukturene. I neste kapittel, som blant annet tar for seg hvordan informantene ser for seg fremtiden, vil islam som kriterium for ekteskap komme enda tydeligere frem.

5 En fremtidsrettet oppsummering

I dette kapittelet vil informantenes forhold til de sosiale strukturene kaste og *biraderi* oppsummeres. I kapittelet vil jeg også presentere mine informanternes ønsker og intensjoner for sin egen fremtid i lys av de temaer og kategorier som min problemstilling bringer fram. Således vil dette kapittelet gi svar på det siste av arbeidsspørsmålene:

9) Hva slags forventninger har de ovenfor sine (eventuelle, fremtidige) barn?

Jeg snakket med mine informanter om hva de ser for seg at de vil ønske for fremtiden når det gjelder slekten. Jeg spurte dem om hvordan de ønsket deres egne fremtidige barn skulle takle de utfordringene de selv har stått eller står ovenfor og hvordan de ville rettlede barna i disse spørsmålene. Informantenes foreldre ser det som naturlig å være involvert i prosessene rundt deres barns ekteskap, og informantene ser også denne involveringen som naturlig. Selv de som er mest negative til de ønskene foreldrene la frem i begynnelsen av prosessen ser de det som positivt og nødvendig at foreldrene har en aktivt deltagende rolle i prosessen fram mot ekteskapsinngåelsen. Hva tenker mine informanter rundt dette angående deres egne barn? To av informantene mine har allerede barn. Barna til en av dem er i tenårene, mens barna til den andre er veldig små. De seks andre har ennå ikke barn, men sier at det er en del av fremtiden.

Maiwand er britisk-pakistaner med norsk kone og har bodd en god stund i Norge. Han er gift utenfor sitt *biraderi*, men innenfor kaste, uten at det ligger noe bevissthet i det valget. Kaste er en kategori som slik han ser det ikke har noen betydning for familien hans i en vestlig kontekst. Noen av slektningene hans i Vest-Europa har giftet seg innen slekten, men viktigheten av dette har syntes å svekkes etter lengre tid i Europa, mens slektningene i Pakistan praktiserer dette i stor grad. Maiwand anser seg selv som en moderne, praktiserende muslim; han er noe skeptisk til muslimsk religionsutøvelse som har lokal pakistansk forankring.

Maiwand har kun sønner og den eldste sønnen hans nærmer seg slutten av tenårene.

Det er ikke viktig for meg at de gifter seg med slektninger. Det som er viktig er at mine sønner og deres fremtidige koner deler en del grunnleggende verdier. Helst bør de være muslimer, men jøder eller kristne kan også gå greit. Da må hun ha verdier som medfølelse og kjærighet, til mer enn bare mannen sin.

L: Hva legger du i det?

For eksempel tror jeg ikke en av mine sønner kunne vært gift med en kvinne som hatet barn.

Det er altså andre typer kriterier som vil være viktig for Maiwand enn de som er viktig for slekten hans i Pakistan. Hva slags rolle ser han for seg å spille i barnas søken etter sine maker? «Kona mi og jeg har et ønske om å en gang i fremtiden være en del av det når våre sønner skal finne seg koner. Men vi ser ikke for oss at vi involverer oss før sønnene våre er ferdige med utdanningene sine.» Både Maiwand og kona ønsker å være en del av prosessen fram mot sønnenes ekteskap, akkurat slik deres foreldre var det en gang. De ønsker å bære videre praksisen med å arrangere ekteskap.

Omar ville personlig ikke lagt vekt på etnisitet, religion eller *biraderi* når det kommer til ekteskap, men han lytter til foreldrene og viser særlig forståelse for de to første kriteriene. Omar omtaler seg selv som å ha et avslappet forhold til religion og praktiserer islams regler i liten grad, men han gikk innimellom i moskeen ICC med sin far. Han ønsker at barna hans skal ha den samme religionen som ham selv. Kaste uttrykte han lite om, hverken i form av motstand eller aksept, noe som kan tyde på at det ikke er et viktig tema for familien hans.

Omar har personlig ikke noe ønske om å videreføre et *biraderi* i tradisjonell forstand. «Jeg ønsker å ha et godt forhold til søsknene mine og at vi har et godt samhold også etter at vi alle har etablert familier. Jeg ønsker å bygge et 'nytt *biraderi*' med søsknene mine.» Jeg spør ham om han vil se på søsknenes fremtidige inngifte slektinger som en del av sitt *biraderi*, selv om de ikke er i slekt rent biologisk og det vil han. Han vil også at barna hans skal ha et godt forhold til søsknenes barn, men vil ikke ha noe ønske om at de skal gifte seg med hverandre. Omar bruker her *biraderi* i en forstand som er utvidet fra den betydningen som har blitt presentert som den tradisjonelle betydningen i denne oppgaven. For Omar betyr det, i hvert fall i denne konteksten, samhold i familien, og dette samholdet skal bestå selv om mennesker utenfor slekten bringes inn gjennom ekteskap.

Omar forteller meg at han som eldste sønn i familien vil motta mesteparten av arven. «Jeg ville helst ha sørget for jevn fordeling, men jeg har akseptert det. Jeg har fortalt foreldrene mine at jeg mottar arven, men at jeg vil sørge for at søsknene mine får nyte godt av både penger og eiendom.» Det at sønnene arver mer (Omar har en eldre søster), forklarer Omar med at innen muslimske ekteskap er det som regel mannen som styrer midlene. For å beholde rikdom innen familien sørger man for at sønnene får mest.

Akhtar er gift og har barn. Han giftet seg av kjærlighet og utenfor kasten, noe som møtte stor motstand fra foreldrene. Han praktiserer islam i liten grad, men markerer høytider. Han har stor slekt i Norge, blant annet det han selv oppfatter som en strengt religiøs onkel som er opptatt av å opprettholde kasten. Selv om Akhtars barn er unge, har han og kona allerede tenkt over hvilken rolle de skal spille i fremtiden når barna blir unge voksne.

Vi vil at barna skal finne seg muslimer, men dette er det opp til kona mi og meg som oppdragere å få til. Jeg vil ikke legge noe press på barna mine dersom de skulle finne noen med en annen religion, men vårt ansvar som oppdragere ville ha slått feil.

Akhtar nevner ikke slekt eller kaste her, noe som ikke er overraskende. Akhtar er sterk motstander av kastesystemet. Derimot vil han at islam skal være et viktig kriterium i barnas fremtidige søken etter partner. Implisitt i sitatet over ligger også den preferansen at barna vokser opp og blir muslimer, slik at de også vil ha et ønske om å gifte seg med muslimer.

Palwasha er ung, ugift, under utdanning og i liten grad praktiserer sin religion. Hun hadde liten forståelse av kastebegrepet og det er mye som tyder på at kunnskaper om kastestrukturen ikke er en del av den transnasjonale kommunikasjonen i denne familien. Heller ikke ekteskap innen slekten var noe tema i min samtale med henne; det var ikke viktig, hverken på en positiv eller negativ måte. Hun uttrykte også åpenhet for å ha et arrangert ekteskap, selv om hun sa hun ville foretrekke et kjærlighetsekteskap.

Vedkommende bør være muslim. Og for (mitt fremtidige) barns beste ville jeg kanskje ønsket vedkommende var av pakistansk opprinnelse for å unngå kulturelle utfordringer og så videre. Jeg hadde ønsket de var på samme nivå i form av mental og emosjonell utvikling, utdanning, religiøs tilknytning og ikke for stor aldersforskjell.

Palwasha er ikke bare opptatt av religion i dette spørsmålet, men til dels også nasjonalitet på grunn av viktigheten kulturell forståelse. Palwasha ønsker imidlertid ikke å overføre noe kastesystem eller *biraderi*, men som vi så i kapittel to uttrykker hun stor forståelse for sine foreldres kulturelle bakgrunn og ser positive sider ved denne. Å være pakistansk er en del av hennes identitet og hun håper det blir slik for hennes fremtidige barn også, hun ønsker å opprettholde en bevissthet rundt sine foreldres og egen bakgrunn.

Jeg ønsker at de gifter seg ut ifra kjærlighet og av riktige grunner og at de holder seg til en partner og at det varer livet ut. Jeg ønsker at de tar høyere utdanning, skaper seg en fremtid der de trives med den de er, det de har og sine røtter og at de blir sterke, uavhengige, sunne mennesker med god, sunn

fornuft. Og jeg håper at jeg kan være en venn og veileder for dem, at de stoler på meg og kommer til meg om det meste. Jeg håper at de får seg gode venner og får med seg det beste fra den norske og pakistanske kulturen.

Jeg vil også at de skal ha et godt forhold til sine besteforeldre og tanter og onkler. Jeg håper at mine og mine søstres barn får et godt forhold til hverandre og lærer å lene seg på hverandre.

Palwasha har klare ønsker for sine barn og har lyst til å være en del av deres liv også når de bli voksne og ønsker også å overføre det hun anser som elementer fra den pakistanske kulturen. Hun ønsker også, slik som Omar, at barna får et godt forhold til familie og slekt. Palwasha anser slekten og familien som en viktig del av livet på mange måter og ønsker å overføre dette perspektivet til sine barn. Selv om hun har idealer om godt familiesamhold, så er kaste og *biraderi* strukturer hun ikke vedkjenner seg og det ville være ganske unaturlig om hun hadde noe ønske om at barna skulle få idéer om å gifte seg innenfor en slik gruppe; hun nevner det ikke i det hele tatt. Selv om hun har håp og ønsker om hva slags ektefeller barna en gang i fremtiden vil finne, virker det ikke som hun har et uttrykt ønske om å arrangere det for dem.

Muhammad er gift i et «arranged love» ekteskap utenfor slekten i en slekt hvor de fleste gifter seg innen slekten og det finnes det han kaller «store onkler» som trekker i trådene, blant annet angående ekteskap. Han er veldig bevisst sin egen religionsutøvelse og er opptatt av god muslimsk praksis, noe han mener gjør sitt til at onklene ikke bestemmer over ham. Han anser seg selv som en sufimuslim og har klare tanker om hva det innebærer. Skillet mellom *deobandi* og *barelwi* anser han seg selv å krysse. Hva tenker han om sine barns fremtidige ekteskap?

Mine barn skal ikke behøve gifte seg innen slekten. Den som gifter seg med mine barn må være et godt menneske og en god muslim. [...] En god muslim er et godt menneske som lever i tråd med sin natur, derfor vil jeg at mine barn skal velge seg muslimske ektefeller.

Også for Muhammad er islam det sentrale kriteriet.

Raed kom til Norge gjennom familiegjenforening med sin første kone, som også var hans kusine. Onkelens familie kan sies å ha oppfylt migrasjonskontrakten ovenfor Raeds foreldre gjennom å gi ham muligheten til å komme til Norge. Raed og kusinen skilte seg og han giftet seg med en norsk-pakistansk dame han ikke var i slekt, uten protester fra familien. Raed er en praktiserende muslim som er opptatt av å sørge for god muslimsk praksis i den norske

konteksten, et arbeid han forsøker å gjøre gjennom en organisasjon i Oslo. Han definerer seg selv som *deoband*, men tilbringer tid i *barelwimoskeer* også. Han sier følgende om fremtidige barns søken etter make: «Jeg kommer ikke til å presse mine barn til å gifte seg innen slekten. Det viktigste for meg vil være religionen.» For Raed, som for de andre, så er det religionen som er det viktige kriteriet.

Mah-rukh er en ung, ugift kvinne. Foreldrene hennes ønsker at hun skal gifte seg innen kaste, noe hun har planer om å etterfølge. Riktignok har hun forsøkt å føre en viss diskusjon om temaet, men hun har det hun selv kaller en sterk familieorientering og mener det ikke finnes noen gutt som det er verdt å trosse familien for. Hun viser tegn til økende interesse for og utøvelse av islam og ser på moren sin som en viktig kilde til religiøs kunnskap. «Jeg ønsker ikke å videreføre kastesystemet direkte (til mine barn). Jeg vil være mer opptatt av at barna mine skal finne seg muslimer.» Islam er det viktige her, for Mah-rukh også.

Kalsoom er en ung, ugift kvinne. Hun praktiserer islam daglig og går i Rabitamoskeen, en moské som ikke er dominert av norsk-pakistanere. Selv sier hun at hun ikke er veldig opptatt av å følge alle regler innen religion og går for eksempel ikke med slør. Familien hennes er av en veldig høy kaste og foreldrene har i utgangspunktet et sterkt ønske om at hun skal gifte seg innen kaste. Kalsoom yter sterk motstand mot dette og hun kommer ikke til å være nødt til å gifte seg innen kaste. Kalsoom deler mange av oppfatningene som til nå har kommet fram i dette kapittelet om barnas fremtidige ekteskap: «Jeg vil oppdra og veilede mine barn til å ønske å velge gode muslimer. Jeg har ingen ønske om å videreføre kastesystemet.» I et oppfølgingsspørsmål via e-post ba jeg henne utdype hvorfor hun ønsket at islam skulle være et viktig kriterium for hennes fremtidige barns ekteskap.

Den siste tiden spesielt har familieverdier blitt særlige viktige for meg. Dels fordi jeg selv har fått interesse for min religion, og ser grunnleggende verdier jeg vil identifisere meg med. Dessuten bygger min religion (Islam) i stor grad på enkelte forbud som jeg selv etterlever (forbud mot alkohol, forbud mot å spise svinekjøtt, forbud mot utenomekteskapelige forhold osv). Jeg ønsker dermed selv og for mine fremtidige barn at de skal finne seg noen som deler denne tankerekken. Og det blir vanskelig å finne ikke-muslimer som oppfyller disse kriteriene.

Erfaring viser at dersom man ikke deler visse grunnleggende verdier med sin potensielle ektefelle, vil det i lengden føre til konflikter. Og ettersom jeg er i mot å påtvinge andre min tro, føler jeg det som moralsk rett at mine barn også velger noen de vet deler deres tanker og tro.

For Kalsoom blir dette altså et verdispørsmål. Islam har sterke, viktige verdier og regler, som Kalsoom mener kun kan etterfølges og deles dersom begge i paret er muslimer. Kalsoom kan således ses som et eksempel på det vi var inne på i innledningskapittelet, nemlig at i en minoritetskontekst, så forsterkes ofte betydningen av religiøs tilhørighet. I dette spørsmålet synes akkurat dét strengt tatt å gjelde for alle mine informanter. Kan vi dermed si at for norsk-pakistanere så er islam i ferd med å bli den endogame enheten?

5.1 Islam som endogam enhet?

Dette kapittelet gir altså svar på oppgavens siste arbeidsspørsmål:

9) Hva slags forventninger har de ovenfor sine (eventuelle, fremtidige) barn?

Islam er utvilsomt en fellesnevner her. Vi så i forrige kapittel eksempler på at islam kunne gi ressurser i en motstand mot kastesystemet og ekteskap innen slekt. Her blir det også klart at uansett om informantene tidligere har snakket om seg selv som *lite praktiserende* eller som *opptatt av rett praksis innen islam*, så er islam viktig for dem i spørsmålet om fremtidige barns eventuelle ektefelle. Kaste og *biraderi* synes irrelevant, selv for dem som har planer om å gifte seg innenfor en av disse strukturene eller for ham som tidligere har vært det. Et moment som må nevnes her er etnisitet. Statistikken viser at svært få med pakistansk bakgrunn gifter seg med personer med annen landbakgrunn (Daugstad 2009:20). Jeg spurte ikke mine informanter direkte om hvorvidt de ønsket at deres barn skulle finne pakistanske ektefeller. Jeg spurte dem om hvilke ønsker de hadde rundt dette. Det er mulig at flere hadde svart som Palwasha gjorde i eposten hun sendte meg, dersom de hadde fått et mer direkte spørsmål, selv om Palwasha heller ikke fikk et direkte spørsmål om det. Det er uansett sentralt her at islam var det informantene valgte å trekke frem.

For noen fremstår religionen som en rettesnor for oppdragelsen og for mange er en viktig del av oppdragelsen å sørge for at barna vokser opp og ønsker å gifte seg med en muslim. Dette forsterker tendensen som var synlig også i forrige kapittel, nemlig at for mine informanter og deres familier totalt sett synes det å være et gradvis skifte fra en preferanse om ekteskap innen kaste eller *biraderi* til en preferanse om ekteskap innen islam, eventuelt innen etnisitet.

Det finnes dessverre lite annet materiale som sier noe om hva den oppvoksende generasjonen tenker om fremtiden. Shaw (2001:332) påpeker for sin Oxfordkontekst at blant unge foreldre hun har snakket med er gjennomgangstenen at barna skal få større valgfrihet,

men hun sier lite om hva det vil si. Det blir fremover relevant å observere utviklingen i ekteskapsmønstre blant norsk-pakistanere (og forsåvidt britisk-pakistanere). Blir den endogame enheten større? Samtidig som vi kan spore tendenser til et ønske om å gi barna økt valgfrihet, ser vi at mange av informantene ønsker å fortsette å spille en aktiv rolle i barnas ekteskap. Det er en implisitt forståelse både hos barn og foreldre at foreldrene er (minst) like innsiktsfulle om hvem som passer for barnet, og vi har sett at også søsken kan ha denne innsikten. Som Muhammad sa i kapittel fire: «Alle ekteskap i slekten min er arrangerte». Det er lite som tyder på at fremtidige ekteskap i hans familie ikke kommer til å være det. Den nærmeste familie forblir dermed relevant i spørsmålet om ekteskap.

Vi så i kapittel fire tegn på at dersom familien og slekten ikke er opptatt av at disse strukturene skal videreføres er det, naturlig nok, lite sannsynlig at den aktuelle informanten er det. Sosiale strukturer trenger at mennesker viderefører de for å overleve. Dersom tendensen med at den kommende foreldregenerasjonen velger å ikke legge vekt på slike strukturer fortsetter, vil strukturene gradvis forvitne. Dette er imidlertid kun et logisk resonnement. Selv om mine informanternes erfaringer vil kunne underbygge en slik påstand er det viktig å huske på at det er en del som tyder på at en god del norsk-pakistanere i den generasjonen de fleste av mine informanter befinner seg i, kommer til å videreføre disse strukturene i en eller annen form. For eksempel anslår Muhammad at halvparten av hans jevngamle slektninger vil være opptatt av dette.

6 Diskusjon av hovedproblemstillingen

Hovedproblemstillingen for denne oppgaven er altså: Hvordan er mine informanternes religionsutøvelse en faktor i deres forhold til de sosiale strukturene kaste og *biraderi*?

Svaret på denne problemstillingen er ikke entydig. Informantenes foreldre og familie stiller ulike forventninger vedrørende disse strukturene. Informantene selv forholder seg til disse forventningene på ulikt sett. Religionsutøvelse vil ikke si det samme fra informant til informant og følgelig spiller islam ulike roller i informantenes liv. Dermed vil faktoren religionen utgjøre fortone seg på ulike måter fra informant til informant. Oppgaven setter disse spørsmålene i et religionssosiologisk lys ved at den ser på hvordan religionsutøvelse kan påvirke sosiale strukturer og relasjoner. I løpet av oppgaven har jeg stilt og besvart en rekke arbeidsspørsmål som er ment å belyse hovedproblemstillingen fra forskjellige vinkler og således være med å forklare informantenes holdninger til denne typen strukturer.

Det første problemet som oppstår i forbindelse med denne typen strukturer er å avklare begrepenes betydning og strukturenes innhold. Kapittel to vies dermed til en diskusjon av kastesystemet og betydningen av subkaster eller *biraderi* i Pakistan. India, hvor systemets opprinnelse gjerne plasseres, danner utgangspunktet for denne diskusjonen og det er klart at de pakistanske strukturene må ses i sammenheng med de indiske, selv om det finnes mange forskjeller. Det pakistanske kastesystemet i sin rene teoretiske form dreier seg i likhet med det indiske om relasjoner mellom grupper av mennesker, hierarkisk organisert og med gjensidig avhengighet mellom gruppene. I praksis viser det seg ofte at disse hierarkiene er omstridt, selv om ekteskapsstrategier ofte reflekterer innbyrdes status mellom mennesker. Ekteskapsstrategiene tydeliggjør også endogame enheter, disse er sjelden kaste som sådan, men heller de lokale gruppene som individer føler tilhørighet til i det daglige. I den pakistanske konteksten dreier dette seg om slektskapsgrupper, såkalte *biraderier*. *Biraderiene* kan på sin side ses som subkaster, altså en gruppe med forankring i en kaste. Å holde *biraderi*linjen ren er viktig for mange i Pakistan og endogamien er dermed sentral. *Biraderi* blir også diskutert med tanke på kjønn. Enhetene defineres av mennene i gruppen, mens kvinnene ofte demonstrerer enhetens status gjennom at den gruppen som avgir kvinner i ekteskap relativt sett har lavere status enn den gruppen som mottar kvinner i ekteskap.

Relasjonen mellom kaste og islam ble også diskutert. Denne relasjonen er ofte preget av ambivalens for en del pakistanere. Islam inneholder en sentral likhetsideologi; alle er like

under Allah. Innen folkelig islam i Sør-Asia har ofte helgener og etterkommere av disse, samt etterkommere av Profeten og hans stamme, hatt høy status. Disse gruppene har ofte vært plassert øverst i kastehierarkiet. Denne statusen har i moderne tid blitt støttet og legitimert av *barelwi*ideologi. *Barelwi*ideologi legitimerer imidlertid ikke kaste og kastesystemet som sådan; selv om dette er med på å forklare posisjonen til de som er øverst i hierarkiet. Andre moderne grupper innen sør-asiatisk utøvelse av islam, som *deobandi*, avviser denne praksisen. *Biraderi* kan derimot resonnerer godt med likhetstanken i islam ved at ekteskap innen slekten og fellesskapet innen et *biraderi* tilsier en brorskapsfølelse. Kastesystemets hierarkisering kan således bli maskert av likhetsideene som ligger i *biraderi*.

Kapittel tre tar for seg hvordan informantenes bakgrunn med henblikk på migrasjonshistorie, slekt og religionsutøvelse er sentral for å kunne si mer om deres forhold til *biraderi* og kaste. De fleste blant informantenes familier kom til Norge som del av arbeidsmigrasjonen. Det er tydelig i flere av tilfellene at migranten ikke har tatt avgjørelsen alene, likeledes at han har fått hjelp av slekt for å gjennomføre utreisen. Ved flere av tilfellene er det tydelig at medlemmer av slekten har spilt en rolle også i Norge, for eksempel ved å utgjøre et kontaktnettverk for migranten ved ankomst. En av informantene kom til Norge gjennom ekteskap.

Samtlige informanter mener det er viktig å opprettholde den transnasjonale kontakten med slekt i Pakistan. Her registreres visse forskjeller mellom foreldregenerasjonen og informantene; informantene har jevnt over mindre hyppig kontakt med slekt i Pakistan enn sine foreldre. Alder informantene i mellom utgjør også en faktor her. Eldre informanter og informanter med barn synes mer opptatt av dette.

I sammenheng med spørsmålet om religionsutøvelse kommer det fram at alle informantene definerer seg som muslimer. Alle tror på og kommuniserer med Allah. Selve kommunikasjonene gir seg forskjellige utslag. Noen av informantene er opptatt av å praktisere islam, for eksempel gjennom daglig bønn. Andre er mindre opptatt av dette. Enkelte plasserer islam i en avgrenset sfære av livet, mens andre utøver sin religion også i dagliglivet, for eksempel på studiested eller arbeidsplass. Disse eksemplene tydeliggjør sentrale aspekter ved religionssosiologiske teorier om religiøse minoriteter.

Prosessene rundt ekteskapsinngåelse belyser viktige spørsmål vedrørende informantenes forhold til de sosiale strukturene denne oppgaven tar for seg. Halvparten av informantene er gift, halvparten ugift, en av informantene er gift for andre gang. To av

informantene uttrykker at de først forelsket seg og så ble ekteskapet arrangert. Ved noen tilfeller måtte foreldrene overtales først, fordi de hadde hatt forventninger om et ekteskap innen *biraderi* eller kaste. En informant forteller at foreldrene var involvert i utvelgelsesprosessen i større grad og at ekteskapet ble inngått etter gjensidig samtykke; ekteparets familier var venner. Informanten som er gift for andre gang giftet seg først med sin kusine i Norge da han bodde i Pakistan og hun i Norge. Dette var også et ekteskap som ble arrangert etter gjensidig samtykke. Samtlige ugifte informanter uttrykker i det minste delvis at det er naturlig at foreldrene spiller en rolle i den prosessen man skal gjennom før et ekteskap skal inngås. Det forekommer variasjoner i hvordan de ser for seg at foreldrenes rolle skal være, og noen uttrykker et sterkt behov for å involvere de først etter at de har bestemt seg for en person. Andre er innstilt på at foreldrene skal hjelpe dem med å finne ektefelle. De legger imidlertid selv ganske klare premisser for denne hjelpen.

Flere funn gjøres vedrørende religionsutøvelsens rolle i informantenes forhold til de sosiale strukturene *biraderi* og kaste. I de tilfellene der religionsutøvelsen spiller en viktig rolle i flere sfærer av informantens liv utgjør den i noen tilfeller en faktor i informantens forhold til de sosiale strukturene. For eksempel uttrykker flere av informantene at «kaste er uislamsk». En av de kvinnelige informantenes foreldre har forventninger om ekteskap innen kaste og religionsutøvelsen hennes spiller en viktig rolle i flere sfærer av hennes liv. Hun føler tilhørighet til en moské som ikke er pakistanskdominert. For hennes del utgjør religionsutøvelsen en del av motstanden hun utviser ovenfor foreldrenes forventninger. Hun uttrykker også at det at hun er kvinne kan gjøre presset på å opprettholde kasten renere; hun mener menn uansett fører slekten og kasten videre, mens kvinner blir en del av den nye slekten; kasten utvannes. Dette hendelsesforløpet skal ikke generaliseres. En annen informant uttrykte en stadig økning av praktisering av islam i flere sfærer av livet, men hadde planer om å gifte seg innen kaste, slik foreldrene forventet.

En mannlig informants foreldre og slekt hadde forventninger om ekteskap innen *biraderi*. Hans religionsutøvelse spiller en rolle i flere sfærer av hans liv og han beskriver seg som en som krysser grensene mellom *barelwi* og *deobandi*. Hans høye grad av religiøs praksis gjorde det, slik han selv forklarer det, vanskeligere for slekten å nekte ham et ekteskap utenfor *biraderi*. Han forklarer at for slektingene hans er endogamien likefullt et spørsmål om status i og med at de ser ned på de som gifter seg utenfor slekten.

Flere av informantene uttrykte som nevnt at religionsutøvelsen stort sett var begrenset

til et mindre antall sfærer av livet og at praktisering av religionen var mindre viktig. En mannlig informant blant disse uttrykte motstand mot kastesystemet og formulerte sin motstand gjennom at han skulle få gifte seg med den han ville; han giftet seg av kjærlighet. En kvinnelig informant blant disse virket å ha lite kunnskaper om denne type strukturer i det hele tatt og foreldrene hadde helt klart ikke forventninger om ekteskap innen kaste eller *biraderi*. Foreldrene til en tredje, mannlig, informant i denne gruppen har ikke eksplisitt sterke forventninger om ekteskap innen *biraderi* eller kaste, men familien mottar forespørsler fra slektninger og andre i Pakistan om potensielle ektefeller for ham. Han lytter til tilbudene, men han har veldig spesifikke preferanser og er i sterk tvil om en kone fra Pakistan er det han ønsker og har ingen planer om noe søskenbarneekteskap.

Alle disse forskjellige forholdene mellom religionsutøvelse og holdninger til de sosiale strukturene tydeliggjør et mangfold i dette spørsmålet blant norsk-pakistanere. Disse forskjellige forholdene utgjør imidlertid ingen uttømmende liste og informantene mine fortalte meg om slektninger og bekjente som hadde andre opplevelser av disse spørsmålene.

Informantene uttrykker også holdninger til disse strukturene gjennom å snakke om sine håp for fremtiden. Sentralt i dette er det informantene sa om hvordan de ser for seg at de stiller seg ovenfor sine (eventuelle, fremtidige) barn og disses ekteskap. Samtlige uttrykker at de ønsket barna ville finne seg muslimer; en uttrykker også fordeler ved at barna valgte andre med pakistansk bakgrunn. Alle informantene sa de ikke ville ha noen intensjoner om å videreføre noe kastesystem eller *biraderi*. En mannlig informant sier at jødiske og kristne kvinner (han hadde bare sønner) også kunne være greit. Likevel er det altså en tydelig preferanse for islam i dette henseendet som gjør det relevant å diskutere om islam er i ferd med å bli den endogame enheten for norsk-pakistanere. Mine informanternes ønsker tyder på det, men det er tydelig ut fra det informantene forteller om slekt, venner og bekjente at mange sannsynligvis vil ha ønske om å videreføre kaste og *biraderi*.

Totalt sett utviser informantene stor variasjon med henblikk på spørsmålet i oppgavens hovedproblemstilling. Variasjon i former for religionsutøvelse utgjør ulike typer faktorer i en variasjon av holdninger til strukturene. Selv om informantene har ulikt syn på hvordan kaste og *biraderi* skal spille en rolle i deres ekteskap, er et sentralt fellestrekk at islam skal utgjøre hovedkriteriet for ekteskapene til informantenes barn, ikke kaste og ikke *biraderi*.

Litteratur

- Ahlberg, Nora. 1990. New challenges, old strategies: themes of variation and conflict among Pakistani Muslims in Norway. Helsinki: Suomen antropologinen seura.
- Alavi, Hamza. 1972. Kinship in West Punjab Villages. *Contributions to Indian sociology, New Series* 6:1-27.
- . 1986. Ethnicity, Muslim Society and the Pakistan Ideology. I *Islamic Reassertion in Pakistan: The Application of Islamic Laws in a Modern State*, redigert av A. M. Weiss, 21-47. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Barth, Fredrik. 1960. The System of Social Stratification in Swat, North Pakistan. I *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, redigert av E. R. Leach, 113-146. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bredal, Anja. 2004. *Vi er jo en familie: om arrangerte ekteskap, autonomi og fellesskap blant unge norsk-asiater*. Oslo: Unipax.
- Bø, Bente Puntervold. 1976. Innvandrere i Norge. Oslo: Diakonhjemmets sosialskole.
- . 1979. Muslimer i Norge. *Kontrast* 6:5.
- Charsley, Simon. 2004. Interpreting Untouchability: The Performance of Caste in Andhra Pradesh, South India. *Asian Folklore Studies* 63 (2):267-290.
- Daugstad, Gunnlaug. 2009. Søker krake make? Ekteskap og pardannelse blant unge med bakgrunn fra Tyrkia, Pakistan og Vietnam. I *Rapporter*. Oslo: Statistisk Sentralbyrå.
- Dillon, Michele. 2003. The Sociology of Religion in Late Modernity. I *Handbook of the Sociology of Religion*, redigert av M. Dillon, 3-15. Cambridge: Cambridge University Press
- Dumont, Louis. 1970. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Dehli: Oxford University Press.
- Døving, Cora A. 2005. Norsk-pakistanske begravelseritualer: en migrasjonsstudie. Oslo: Det historisk-filosofiske fakultet, Universitetet i Oslo.
- Eickelman, Dale F. og James Piscatori. 1990. Preface. I *Muslim Travelers: Pilgrimage: Migration and the Religious Imagination*, redigert av D. F. Eickelman og J. Piscatori, xiii-xxii. London: Routledge.
- Eriksen, Thomas H. 1999. Hybrid Kreativitet. I *Ambivalens og fundamentalisme: Seks essays om kulturens globalisering*, redigert av O. Hemer og T. H. Eriksen. Oslo: Spartacus.

- . 2003. Introduction. I *Globalisation: Studies in Social Anthropology*, redigert av T. H. Eriksen. London: Pluto Press.
- Fonneland, Trude. 2006. Kvalitative metoder: Intervju og observasjon. I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av Siv Ellen Kraft og Richard J. Natvig, 222-242. Oslo: Pax.
- Fricke, Thomas E., Sabiha H. Syed og Peter C. Smith. 1986. Rural Punjabi Social Organization and Marriage Timing Strategies in Pakistan. *Demography* 23 (4):489-508.
- Gilhus, Ingvild S. og Lisbeth Mikaelsson. 2001. *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag*. Oslo: Pax.
- Grønhaug, Reidar, red. 1979. *Migrasjon, utvikling og minoriteter: vandringen fra Asia og Middelhavsområdet til Nord-Europa og Norge i 1950-70 årene*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Hinnels, John R. 1997. Comparative Reflections on South Asian Religion in International Migration. I *A New Handbook of Living Religions*, redigert av J. R. Hinnels, 819-847. Oxford: Blackwell.
- Jacobsen, Christine M. 2006. Staying on the straight path: religious identities and practices among young muslims in Norway. Bergen: Universitetet i Bergen.
- Jacobsen, Knut A. 2003. *Hinduismen*. Oslo: Pax.
- Jacobsen, Knut A. og Notto R. Thelle. 1999. *Hinduismen og buddhismen*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.
- Korbøl, Aud. 1972. *Pakistansk innvandring til Norge: dannelse av et minoritetssamfunn?* Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Klass, Morton. 1980. *Caste: The Emergence of the South Asian Social System*. Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues.
- . 1987. Varna and Jati. I *The Encyclopedia of Religion*, redigert av M. Eliade, 188-189. New York: Macmillan.
- Kluge, Lars og Christine Engh. 2002. Annengenerasjons innvandrere har mest utdannelse. *Aftenposten* (26. 04. 2010), <http://www.aftenposten.no/jobb/article420010.ece>.
- Kraft, Siv Ellen, og Richard Johan Natvig, red. 2006. *Metode i religionsvitenskap*. Oslo: Pax.
- Leach, E. R., red. 1960. *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*. Cambridge: Cambridge University Press.

- . 1960. Introduction: What Should we Mean by Caste. I *Aspects of Caste in South India, Ceylon and North-West Pakistan*, redigert av E. R. Leach, 1-10. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lien, Inger-Lise. 2004. Ugripelig ung: Kriminalitetsforebygging og gjengbekjempelse i innvandringsmiljøene. Oslo: Norsk institutt for by- og regionforskning.
- Mayer, Adrian C. 1970. *Caste and Kinship in Central India: A Village and its Region*. Berkeley: University of California Press.
- Metcalf, Barbara. 1982. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- . 1996. Introduction: Sacred Words, Sanctioned Practice, New Communities. I *Making Muslim space in North America and Europe*, redigert av B. Metcalf, 1-27. Berkeley, California: University of California Press.
- Milner, Murray. (1994) *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. Oxford, New York. Oxford University Press.
- Mines, Mattison. 1972. Muslim Social Stratification in India: The Basis for Variation. *Southwestern Journal of Anthropology* 28 (4):333-349.
- Moen, Bjørg. 2008. Tilhørighetens balanse: Norsk-pakistanske kvinners hverdagsliv i transnasjonale familier. Doktorgradsavhandling ved Sosialantropologisk institutt. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Natvig, Richard. 2000. Islam på Bergensk: Framveksten av muslimske organisasjonar i Bergen. I *Religionsbyen Bergen*, redigert av L. Mikaelsson, 175-197. Bergen: Eide Forlag.
- . 2006. Religionsvitenskapelig feltarbeid. I *Metode i religionsvitenskap*, redigert av S. E. Kraft og R. J. Natvig, 203-221. Oslo: Pax.
- Nazir, Pervaiz. 1993. Social Structure, Ideology and Language: Caste among Muslims. *Economic and Political Weekly* 28 (52):2897-2900.
- Noor TV. 2008. *About Noor TV*. [Lastet ned 08.05.2010]. Tilgjengelig fra http://thenoor.tv/main_files/ntv/about/.
- NRK TV. 2010. Det nye landet. Regissert av L. P. Gallefoss: NRK.
- Parsons, Talcott. 1979 [1951]. *The Social System*. London: Routledge.
- . 1988. En analytisk tilnærming til teorien om sosial lagdeling. I *Sosiologiske essays: Utvalg og innledning ved Dag Østerberg*, redigert av D. Østerberg. Oslo: Pax.

- Paswan, Sanjay og Pramanshi Jaideva. 2002. *Encyclopaedia of Dalits in India*. Delhi: Kalpaz Publ.
- Raza, Muhammad Rafique. 1969. *Two Pakistani villages: a study in social stratification*. Lahore: PUSAA.
- Sandberg, Annette. 2003. Hengivelsens vei: en studie av barelwibevegelsen, med hovedvekt på pirinstitusjonen i Pakistan og Norge, Religionshistorie, Universitetet i Oslo, Oslo.
- Shami, Sajjad A., Jonathan C. Grant og Alan H. Bittles. 1994. Consanguineous marriage within social/occupational class boundaries in Pakistan. *Journal of Biosocial Science* 26 (01):91-96.
- Shaw, Alison. 2000. *Kinship and continuity: Pakistani families in Britain*. Amsterdam: Harwood Academic Publ.
- . 2001. Kinship, Cultural Preference and Immigration: Consanguineous Marriage among British Pakistanis. *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 7 (2):315-334.
- Statistisk Sentralbyrå. 2010a. *Familieinnvandring, de 10 største gruppene, 1990-2008*. SSB 2009 [Lastet ned 21.01. 2010]. Tilgjengelig fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvgrunn/fig-2009-09-24-03.html>.
- . 2010b. *Innvandringer, etter innvandringsgrunn og statsborgerskap, 1990-2008*. SSB 2009 [Lastet ned 13.05. 2010]. Tilgjengelig fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvgrunn/tab-2009-09-24-02.html>.
- Stern, Robert W. 2006 [2003]. *Changing India: Bourgeois Revolution on the Subcontinent*. Andre utgave. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stoltenberg, Camilla. 1998. Birth defects, stillbirth and infant death: epidemiological studies of the effects of consanguinity and parental education on births in Norway 1967-1995, Foreningen, Bergen.
- Surén, Pål, Andrej Grjibovski, Camilla Stoltenberg. 2007. Inngifte i Norge: Omfang og medisinske konsekvenser. Oslo: Nasjonalt folkehelseinstitutt.
- Thorat, Sukhadeo. 2002. Oppression and Denial: Dalit Discrimination in the 1990s. *Economic and Political Weekly* 37 (6):572-578.
- Untouchable*. 2010. Kunnskapsforlaget 2010 [Lastet ned 13.05. 2010]. Tilgjengelig fra http://ordnett.no/ordbok.html?search=untouchable&search_type=&publications=2&publications=3&publications=6

&publications=20&publications=23&publications=33&publications=36&publications=1&publications=5&publications=18&publications=19&publications=9&publications=10&publications=7&publications=8&publications=15&publications=16.

- Vertovec, Steven. 2008. Religion and Diaspora. I *New Approaches to the Study of Religion 2: Textual, Comparative, Sociological and Cognitive Approaches*, redigert av P. Antes, A. W. Geertz og R. R. Warne, 275-303. Berlin: Walter de Gruyter.
- Vogt, Kari. 2008. *Islam på norsk : moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. 2. utg. ed. Oslo: Cappelen Damm.
- Wakil, Parvez A. 1970. Explorations into the Kin-Networks of the Punjabi Society: A Preliminary Statement. *Journal of Marriage and Family* 32 (4):700-707.
- Werbner, Pnina. 1989. The ranking of brotherhoods: The dialectics of Muslim caste among overseas Pakistanis. *Contributions to Indian sociology* 23 (2):285-315.
- . 1990a. Economic Rationality and Hierarchical Gift Economies: Value and Ranking Among British Pakistanis. *Man* 25 (2):266-285.
- . 1990b. *The migration process: capital, gifts and offerings among British Pakistanis*. New York: Berg.
- Zaman, Muhammad Qasim. 1999. Religious Education and the Rhetoric of Reform: The Madrasa in British India and Pakistan. *Comparative Studies in Society and History* 41 (2):294-323.
- Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge: religion og hverdagsliv blant unge norsk-pakistanere*. Oslo: Universitetsforl.
- Aase, Tor H. 1979a. Lokal-økonomi og migrasjon i pakistansk Nord-Punjab. I *Migrasjon, utvikling og minoriteter*, redigert av R. Grønhaug, 61-71. Bergen: Universitetsforlaget.
- . 1979b. Pakistan: Intern og ekstern migrasjon. I *Migrasjon, utvikling og minoriteter*, redigert av R. Grønhaug, 72-79. Bergen: Universitetsforlaget.
- . 1991. *Punjabi practices of migration: Punjabi life projects in Pakistan and Norway*. Bergen: Universitetet i Bergen.

Abstract

This thesis investigates the meaning of *caste* and *biradari* structures among Norwegian Pakistanis, seen in the context of their religious practice. These structures are to be understood as social systems of expectations between groups and individuals. A *biradari* is an endogamous kinship unit, often working on a village level. The caste system forms a hierarchy of mutually dependent groups. The *biradari* forms a sub-caste to the caste which is a more overarching unit that *biradaris* may feel a connection to, and which may designate the *biradari* to a certain place in the local hierarchy.

In order to investigate the thesis' research agenda, qualitative interviews have been conducted with eight informants. Their background, in terms of the migratory history of their family, their transnational communication with relatives in Pakistan and their religious practices, is presented. This gives an impression of the informants that is valuable for exploring the way they handle expectations from their surroundings concerning the social structures of *biradari* and caste.

The endogamy of the units in the structures makes marriage a central concern. As systems of expectations, bearers of the structures will expect others to adhere to the endogamy. An example of this would be parents of my informants expecting them to marry within the caste or the *biradari*. The way the informants respond to such expectations is a central theme. Quite a few among the informants express opposition to the caste system, some of the repelling it as *un-Islamic*. One informant has decided to accept a marriage within the caste. Some informants are expected to marry a relative; one of these explains how his devout practice of Islam contributes to his opposition to marriage within the *biradari* structure.

I also inquired into the attitudes towards these structures as concerns the informants' hopes for the future. The informants all want their children to marry Muslims and they do not want their children to sustain caste or *biradari* structures. This leads me to hypothesize that Islam might be the next endogamous unit for Norwegian Pakistanis, replacing caste and *biradari*.