

Grenser for identifikasjon

Politisk deltakelse blant norsktyrkere

Marit Eline Lervik Christensen



Masteroppgave ved Sosialantropologisk Institutt

Samfunnsvitenskapelig fakultet
UNIVERSITETET I OSLO

Våren 2012

Grenser for identifikasjon

Politisk deltakelse blant norsktyrkere

Marit Eline Lervik Christensen
Masteroppgave ved Sosialantropologisk Institutt
Samfunnsvitenskapelig fakultet
Universitetet i Oslo
Våren 2012

© Marit Eline Lervik Christensen

2012

Grenser for identifikasjon: Politisk deltakelse blant norsktyrkere

Marit Eline Lervik Christensen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

Sammendrag

Denne oppgaven er basert på et syv måneders feltarbeid utført i Drammen, fra februar 2011 til og med lokalvalget 12. september samme år. Oppgaven studerer forbindelsen mellom politisk deltakelse og sosial identifikasjon blant personer med innvandrerbakgrunn – nærmere bestemt fra Tyrkia. Fordi mine informaners hverdagsliv og identifikasjoner er grunnleggende transnasjonale og samtidige erfaringer av boland og opprinnelsesland, argumenterer jeg for at også forhold i Tyrkia må tas i betraktning om man skal forstå deres politiske deltakelse i Norge.

I valget 2011 ble fem kandidater med tyrkisk bakgrunn valgt inn i bystyret i Drammen. Den relativt høye representasjonen har av statsvitere blitt beskrevet som “etnisk mobilisering”. Men fordi mine informanter i sine hverdagsliv stadig trekker sosiale grenser *innenfor* den etniske gruppa, argumenterer jeg for at antakelsen om etnisk mobilisering er en forenklet slutning. Historisk-politiske konfliktlinjer i opprinnelseslandet samvirker med migrasjonskontekstuelle forhold, og påvirker helt konkret hvilke norsktyrkiske kandidater hvilke norsktyrkiske velgere identifiserer som sine representanter – og ikke.

Oppgaven demonstrerer at deltakende observasjon i hverdagsliv – jeg har bodd hjemme hos to norsktyrkiske familier – er nødvendig for å gripe de kvalitative prosessene som inngår i politisk deltakelse, herunder sosial identifikasjon. Et gjennomgående analytisk og metodisk poeng i oppgaven, er at et sosialantropologisk fokus på kompleksitet, fleksibilitet og hverdagsliv er tiltrengt i studier av politikk – et forskningsområde som er dominert av statsvitenskapelig og sosiologisk teori og metode.

Forord

Det er mange mennesker som har bidratt til at denne oppgaven har latt seg skrive, og som følgelig fortjener en stor takk. Det er likevel særlig noen jeg vil nevne.

Tusen takk til min veileder Halvard Vike for entusiastisk, kunnskapsrik og egalitær (!) veiledning. Din optimisme og tilgjengelighet har vært gull verdt. Tusen takk også til Therese Sandrup som tok seg tid til å lese gjennom et forferdelig grovt utkast og komme med sine tilbakemeldinger. Det var nyttig med et ”norsktyrkisk blikk”!

En takk for inspirasjon går til Cecilie Landsverk og Eirik Nestås Mathisen ved Den norske ambassaden i Ankara; en takk for økonomisk støtte går til Integrerings- og mangfoldsdirektoratet; og en takk for hjelpsomhet går til Irina Greni og Monika Bock i Drammen kommune.

Takk til medstudenter for masterfellesskap og utallige, herlig uproduktive timer på pauserommet. Takk til min venninne Duygu for tidkrevende hjelp med oversettelse av informasjonsskriv. Takk til venner for hjelp til å tenke på andre ting, og særlig til Ingvild for to års kollektiv tålmodighet og trivsel. Takk til min kjære bestemor for ubegrenset hjerterom, kveldsmat og oppredd seng i gangavstand til Blindern. Tusen takk for tålmodige ører og oppmuntring på veien – til mamma, pappa, Sigrid, Svein og Silja hjemme i Tromsø. Takk til mine foreldre også for innspill i prosessen, og til pappa for bruk av rød penn i sene nattetimer på slutten.

Min aller største takk går til de menneskene denne oppgaven er basert på, og som den ikke kunne vært skrevet foruten. Tusen hjertelig takk for at dere har sluppet meg inn i livene deres, fortalt meg historiene deres, diskutert med meg og latt meg ta del i deres hverdagsliv. Jeg er overveldet over gjestfriheten og ydmyk over tilliten dere har vist meg. Dere vet hvem dere er. Çok teşekkür ederiz!

Marit Eline Lervik Christensen, Oslo, mai 2012.

Sammendrag	v
Forord	vii
Introduksjon	1
Tema og problemstilling	3
Bakgrunn	7
Tyrkisk migrasjon til Norge: Opprinnelsessted, migrasjon og bosted	7
Tidligere forskning.....	10
Stemmerett i Norge og Tyrkia, statsborgerskap og statistisk deltakelse	11
Lokalpolitisk kontekst i Drammen	12
Sentrale referanser til tyrkisk politikk i Drammens sosiale kart.....	13
Metode	17
Feltarbeidets gang, utvalg og rekruttering av informanter	17
Metodetriangulering.....	21
Informanter	24
Forkunnskap, roller, språk og kjønn.....	26
Utfordringer tilknyttet urbant feltarbeid i "eget samfunn"	28
Etske implikasjoner	29
Avhandlingens oppbygging	30
Hoveddel	33
Kapittel 1: Sosial identifikasjon i hverdagsliv og politikk	33
Betydningen av sosial identifikasjon i politikken	33
Landbakgrunn, etnisitet og metodologisk nasjonalisme i forskning på politikk	35
Sosial identifikasjon som fleksible og dynamiske kulturelle modeller	38
Oppsummering	41
Kapittel 2: Det transnasjonale hverdagsliv	43
Teknologi og transnasjonalitet i hverdagen	43
Et transnasjonalt perspektiv på sted og identifikasjon.....	45
Det midlertidige hjemsted	48
Den tyrkiske statens tilstedeværelse.....	53
Oppsummering	53
Kapittel 3: Transnasjonal politisk deltakelse – samtidig erfarte politiske landskap	55
Mediebruk, satellitt og internett – politiske landskap brakt inn i stua	55
Transnasjonal fortolkning av nyheter og politikk.....	58
Politisk kunnskap og engasjement.....	60
Et komplekst reservoar av politiske idealer.....	62
Et apropos om begrenset samhandling majoritet - minoritet	68
Oppsummering	69
Kapittel 4: To konkurrerende kart over det sosiale og politiske terrenget	71
Kulturelle modeller som kamp om å definere situasjonen	71
Modellenes referanser til forhold i opprinnelseslandet.....	75
Migrasjonskontekstuelle forhold i bolandet	81
Brudd med de stereotype modellene, forhandling og fleksibilitet.....	84
Transnasjonale identifikasjonsmodeller uttrykt i norsk lokalpolitikk.....	87
Oppsummering	92
Avslutning	93
Veien videre	94
Metodiske og analytiske sluttbetraktninger.....	95
Litteratur	99

Introduksjon

Tv-skjermen flimrer. Et ansikt, et navn, en rose på sort bakgrunn. Stillhet. Enda et ansikt, enda et navn, enda en rose. Stillhet. Bare den svake tikkingen fra det ottomanske vegguret høres. Det damper fra de tulipanformede teglassene. Mor Gülay¹ sitter sammen med sine to eldste barn i den massive, mørke fløyelssofaen med gullbroderier. Blanke øyne følger med. Fire ganger gjentas rose- og bilderitualet denne kvelden, ubegripelig mange ganger skal det gjentas i dagene som følger. Det er tirsdag 26. juli 2011, og politiet offentliggjør de første navnene etter terrorangrepene fire dager tidligere². I dag er tyrkiske nyheter byttet ut med norske hjemme hos familien Yildiz i Drammen. Gülays venninne er på besøk. Hun er blek og dratt i ansiktet, og har krøpet opp i den andre sofaen: "Stakkars barn", "tenk at det går an å gjøre noe sånt". Den blendende julisola forsøker forgjeves å trengse gjennom de florlette gardinene som hindrer innsyn. Tv-en viser bilder av et regjeringskvartal i ruiner, og av skadeskutte unge mennesker på sykehus. "Heldigvis var det ikke en utlending eller muslim som sto bak", sier Gülay. "Da hadde det blitt forferdelig å være oss", supplerer sønnen, før Gülay sukker resignert: "Men jeg overhørte noen som sa at det var muslimene i Norge sin feil at terroristen utviklet så mye hat. Hvis jeg hadde jeg fått to millioner kroner i dag, så hadde jeg flyttet tilbake til Tyrkia". Gülay lar blikket vandre fra øynene mine til tv-skjermen, fra tv-skjermen til pc-skjermen. På internettsamfunnet Facebook har hun lagt ut lenker til norske og tyrkiske nyheter om terrorangrepene generelt, og om den drepte norsktyrkiske trondheimsjenta Gizem Doğan spesielt. Hun hadde aldri hørt om Gizem før hun ble drept på Utøya. Nå leser hun kommentarene venner og slektninger i Tyrkia, USA og Tyskland har kommet med. "Se her", sier Gülay og viser meg bilde av et norsk flagg. Hun forteller at hun, i likhet med mange andre Facebook-brukere i Norge, hadde det norske flagget som profilbilde de første dagene etter angrepet. "Men etter at jeg fikk reaksjoner fra en tyrkisk venn i Tyrkia, byttet jeg bilde. Han anklaget meg for å ha glemt hvor jeg kommer fra, og minnet meg om at det er tyrker jeg er. Vennen min sa at mennesker blir drept av PKK-terror hele tida i Tyrkia, uten at jeg flagger for dem. Jeg ble så sint på ham! Jeg sa: 'Jeg har beholdt min tyrkiske identitet, men jeg har bodd her i Norge i over tjue år. Selvsagt skal jeg bry meg når folk mister barna sine her'".

¹ Alle informantnavn er fiktive.

² Den 22. juli 2011 sprengte en etnisk norsk mann en bombe i regjeringskvartalet i Oslo, før han skjøt barn, ungdom og voksne som deltok på sommerleiren til Arbeiderpartiets ungdomsorganisasjon på Utøya. Til sammen ble 77 mennesker drept av terrorhandlingene, som var motivert av høyreekstreme og særlig muslimfiendtlige holdninger.

Tema og problemstilling

Høsten 2011 stilte seks personer med bakgrunn fra Tyrkia som kandidater i lokalvalget i Drammen. Hatice Elmacioğlu og Mustafa Ünsal fra Høyre, Arif Erkök og Haydar Özbal fra Arbeiderpartiet, og Sadi Emeci fra Sosialistisk Venstreparti ble valgt inn som faste representanter i bystyret, mens Semra Uğur ble valgt inn som vara for Venstre. Alle klatret ved hjelp av kumuleringer og slengere³ mellom en og syv plasser opp på sitt respektive partis kandidatlistene. Tendensen var den samme i 2003 og 2007, og valgforskere har betegnet norsktyrkeres inntog i Drammens lokalpolitikk som et ”kupp” (Hellevik og Bergh 2005:72) og som et resultat av ”etnisk mobilisering” (Bjørklund og Bergh 2005:192).

Felles for Elmacioğlu, Uğur, Emeci, Ünsal, Erkök og Özbal og er at de er født i Tyrkia og at de har flyttet til Norge. De er alle mellom 35 og 45 år, og bortsett fra Elmacioğlu som kom til Norge ved ekteskapsinngåelse, kom alle til Norge som barn sammen med sine foreldre. For øvrig er Elmacioğlu og Uğur kvinner, mens de øvrige er menn; Elmacioğlu kommer fra hovedstaden Ankara og Uğur fra Uşak, mens mennene kommer fra Konya-provinsen; Uğur er butikkeier, Erkök er faglært butikkselger, Özbal er lærer i videregående, Ünsal er kunderådgiver hos en bilforhandler, Emeci er leder for et kommunalt kulturhus for ungdom og Elmacioğlu er førstekonsulent hos NAV. De bor i bydelene Konnerud, Strømsø, Åssiden, Gulskogen og Fjell, som er bydeler med svært ulik sosioøkonomisk status og befolkningssammensetning (Drammen kommune 2010). Özbal, Erkök og Ünsal er medlemmer av det nokså konservative trossamfunnet Islamsk Kultursenter, også kalt Süleymançı, mens de tre øvrige er medlemmer av den tyrkisk-statlige moskeen Tyrkisk Trossamfunn. I tillegg er de altså godt spredt utover den ideologiske akse av politiske partier.

De norsktyrkiske lokalpolitikere i Drammen utgjør med andre ord ingen homogen gruppe; de illustrerer snarere det mangfold som finnes blant de nærmere 2000 drammenserne som selv har innvandret fra Tyrkia eller er barn av de innvandrede. Likevel forutsettes altså at det er *tyrkisk etnisitet* som er avgjørende for kanalisering av støtte til disse kandidatene (Bjørklund og Bergh 2005). I eksisterende forskning forutsettes gjerne at sosial identifikasjon har betydning for politisk deltakelse⁴, men fenomenet sosial identifikasjon har blitt tatt for gitt og ikke i seg selv blitt utforsket. Sosialantropologien har et egnet teoretisk og metodologisk apparat for studier av

³ En ”kumulering” er en personlig stemme til en kandidat fra partiet du stemmer på, og en ”slenger” er en personlig stemme til kandidat fra et annet parti.

⁴ Se blant annet Galal (2001), Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (2010), Morales og Giugni (2011), Rogstad (2009a).

komplekse identifikasjonsprosesser, og kan derfor gi et nødvendig bidrag til eksisterende forskning på politisk deltakelse – som er dominert av statsvitenskapelige og sosiologiske perspektiver. Sosialantropologiske forskere har dessuten i liten grad beskjeftiget seg med norsk politikk⁵ og det finnes lite forskning på ”hvordan lokaldemokratiet er knyttet til andre lokale, sosiale og kulturelle former” (Haukelien et al. 2011:114). Norsk sosialantropologisk migrasjonsforskning har meg bekjent heller ikke hatt eksplisitt fokus på innvandrere som politiske aktører i bolandet⁶. Ved hjelp av deltakende observasjon, fokusgrupper, dybdeintervjuer og uformelle samtaler med norsktyrkiske lokalpolitikere og norsktyrkiske velgere, søker jeg derfor å besvare følgende problemstilling: *Hva kjennetegner forbindelsen mellom sosial identifikasjon og politisk deltakelse blant norsktyrkere?*

Når jeg i problemstillingen skriver *norsktyrkere*, mener jeg personer som selv har innvandret fra Tyrkia eller som er født av to foreldre som har det. Flertallet av mine informanter kaller seg imidlertid ”tyrkere”, og det er knapt noen som kaller seg ”norske”. Jeg velger altså likevel å legge ”norsk” sammen med ”tyrker” i benevnelsen av dem. Dette gjør jeg både fordi mange av mine informanter er født i Norge og har en tendens til å understreke dette, fordi jeg ønsker et begrep som skiller dem fra tyrkere i Tyrkia, og fordi jeg i oppgaven argumenterer for at deres hverdagsliv utgjør samtidige og komplekse erfaringer av Norge og Tyrkia. For øvrig identifiserer alle mine informanter seg som etnisk tyrkiske, og bruken av ”tyrkisk” innebærer derfor ingen underkjenning av kurdisk etnisitet. I rekrutteringen gikk jeg bevisst etter ”personer med bakgrunn fra Tyrkia” og ikke ”tyrkere”, men jeg endte altså likevel opp uten kurdiske informanter. Flere av mine informanter mente dette skyldtes at de fleste kurderne fra Tyrkia bor i Trondheim (de fleste kurdere i Drammen kommer fra Irak).

Spesifiseringen av *sosial* identifikasjon vektlegger det kollektive, og innebærer et fokus på hvordan grupper av mennesker definerer sine fellesskap i relasjon til det de opplever som andre grupper av mennesker. Konstruksjon av sosiale fellesskap med personer man opplever som like seg selv, skjer gjennom grensedragning overfor personer man opplever som forskjellige fra seg selv (Barth 1969). Slik skapes ideer om relevante likheter og forskjeller; hva som skal til for at personer fortolkes som ”en av oss” eller ”en av de andre”. I studier av politisk deltakelse er et slikt begrepsapparat eksempelvis nyttig for å kunne si noe om hvilke kandidater som oppleves å representere hvilke

⁵ Blant unntakene er John Barnes' *Class and Committees in a Norwegian Island Parish* (1990), en studie av lokalpolitikk i et lite vestlandssamfunn på 1950-tallet, og Halvard Vikes studier av velferdsstaten og norsk lokaldemokrati (bl.a. Vike 1996, 2004).

⁶ Øivind Fuglerud (1999) har forsket på den tamilske diasporaens politiske aktivisme i retning opprinnelseslandet.

grupper, og følgelig hvem som kan tenkes å mobilisere hvem. Et fokus på *identifikasjon* snarere enn identitet, understreker dessuten den dynamiske prosessen hvor sosiale fellesskap hele tiden skapes, forhandles og endres. Dette til forskjell fra et syn på avgrensede, tingliggjorte identiteter som statiske og gjensidig utelukkende – som kan gå på bekostning av hverandre i et nullsumspill. Et prosessuelt identifikasjonsbegrep er fruktbart i analysen av politisk deltakelse blant mine informanter, da jeg finner at deres hverdagsliv og identifikasjoner er en komplekst sammenbundet, samtidig og *transnasjonal* (Levitt og Schiller 2004; Vertovec 2009) erfaring av boland og opprinnelsesland. Selv om deres identifikasjoner er prosessuelle og dynamiske, opererer mine informanter med forenklete stereotype identifikasjonsmodeller – mentale kart som effektiviserer fortolkning i møte med sosialt terreng (Kronenfeld 2008). Med et slikt begrep om *kulturelle modeller* (Holland og Quinn 1987) blir det mulig å analysere hvordan sosial identifikasjon – til tross for sin dynamiske natur – tar form av abstraherte forestillinger om typer av mennesker. Blant mine informanter finner jeg at sentrale kulturelle modeller rommer forestillinger om signifikante forskjeller innenfor den etniske gruppa. Disse forestillingene er basert på forhold både i opprinnelsesland og boland, og fanges derfor best innenfor et transnasjonalt perspektiv. Jeg finner at norsktyrkiske politikere kategoriseres ved hjelp av disse modellene, og at det derfor ikke uten videre bør antas at det er “etnisk mobilisering” som foregår i lokalpolitikken i Drammen. Jeg vil for øvrig redegjøre mer inngående for de nevnte teoretiske perspektivene underveis i oppgaven.

Jeg bruker begrepet *politisk deltakelse* i bred forstand. Dette er ingen studie av stemmefrekvens eller partipreferanser, men snarere en studie av hvordan norsktyrkere i sine uformelle *hverdagsliv* deltar i norsk og tyrkisk politikk. Også her kan sosialantropologiske perspektiver gi et nødvendig bidrag til eksisterende forskning på politisk deltakelse; gjennom å studere politikken forankring i folks hverdagsliv (Navaro-Yashin 2002; Özyürek 2006). Jeg ser hverdagslivet som ”informed by ideas and values” (Gullestad 1987:16), og derfor som uløselig sammenbundet med politikk.

Deltakelse forstås som *handling*, deriblant å se nyheter på tv og lese aviser; å diskutere med familie og venner saker som er implisitt eller eksplisitt politiske; å kle seg og innrede på bestemte måter; og å avgi stemme eller å gå inn i politikken. Men politisk deltakelse forstås ikke minst som bruken av de politiske landskapene i *fortolkning* av hverdagsliv, blant annet som basis for sosial identifikasjon. Jeg finner at norsk og tyrkisk politikk griper inn i hverandre, spiller seg ut og erfares komplekst og samtidig i mine informanters transnasjonale hverdagsliv. *Lokale* sosiale identifikasjonsmodeller med *transnasjonale* referanser har konkret betydning for fortolkning av livet her og nå – inkludert norsk lokalpolitikk.

Bakgrunn

Tyrkisk migrasjon til Norge: Opprinnelsessted, migrasjon og bosted

Den lave marssola tegner lange skygger bak de høye boligblokkene på Fjell. Jeg hører lyden av Elifs og mine egne føtter knirke mot snøen på gangstien; omkranset av høye skavler på begge sider. Jeg legger hodet på skakke, kulden legger ansiktet i stive folder, jeg speider elleve etasjer i retning himmelen. Parabolantennene er strødd over de gigantiske melkekartongene som polkadotter. Høyblokkene ruver over asfalten, men selv fra bakkeplan har man god oversikt over byen som ligger nedenfor. Drammenselva deler byen i to; med bydeler som Gulskogen, Strømsø, Konnerud og Fjell på denne siden og Åssiden, Øren og Bragernes på den andre. Sola speiler seg i glassrutene på de hundredalls bilene som står oppstilt i bilhavna; på den flate industriholmen som deler Drammenselva i to idet den går over til å bli Drammensfjorden. Toget mot Oslo passerer over Strømsøbrua, glir som snarest over Holmen før det fortsetter nordøstover mot Brakerøya og senere mot Lier. Det er fredags formiddag og bilene kjører i en jevn strøm motsatt vei; over brua som fører Europavei 18 utenom Drammen sentrum, sørover ut av Buskerud fylke i retning sørlandskysten. Snøhvite flekker av friområder skimtes langs elva; gamle industriområder er blitt til rekreasjonstier. Jeg kan så vidt se den hvitmalte, nybygde brua som leder fotgjengere fra Bragernes-siden over til området som tidligere var forbeholdt papirfabrikkene, og nå er omgjort til kulturpark med stort bibliotek, høgskole og den flerkulturelle scenen Union. Elif leder vei mot skogen – bort fra lavblokka der hun bor sammen med ektemannen Adnan og barna, forbi Fjell barneskole hvor en fargesprakende fasade roper om oppmerksomhet i alt det hvite. Seksti flagg i alle verdens farger. Ett av dem rødt, hvitt og blått. Ett av dem med hvit måne og stjerne på rød grunn.

Drammen kommune har 63.582 innbyggere, hvorav 22.6 prosent er innvandrere eller norskfødte med innvandrerforeldre. Den største landgruppa er fra Tyrkia, derav tilnavnet ”tyrkerbyen”. 2191 drammensere har selv innvandret fra Tyrkia eller er født i Norge av to foreldre som har innvandret derfra. Halvparten av disse bor i bydelen Fjell/Austad, som er området med lavest levekår i Drammen. Totalt i Norge bor det 16.430 norsktyrkere, hvorav 10.583 har innvandret selv og resten er født av to som har innvandret fra Tyrkia⁷. Personer med bakgrunn fra Tyrkia er for øvrig den største innvandrergruppa i Europa, og flest har bosatt seg i Tyskland (Østergaard-Nielsen 2003).

⁷ Alle tall er Statistisk Sentralbyrås tall for 1. januar 2011 (SSB 2011a, SSB 2011b, SSB 2011c, SSB 2011d) eller tall fra Drammen kommune (2010).

Min informant Elif kom til Norge og Drammen da hun var tenåring. Nå er hun 47 eller 48 år. Hun er ikke helt sikker, for det gikk noen år fra hun ble født til bestefaren reiste til landsbyen og fikk henne registrert. Da Elif kom til Norge, hadde hennes far allerede bodd her i rundt ti år. Hun sier hun erindrer at det kom en lege til landsbyen deres da hun var fem-seks år gammel. Alle landsbyens menn stilte seg opp på rekke, hvorpå legen plukket ut de sterkeste og friskeste og mot betaling tilbød dem arbeid i Norge. Familien solgte alle sauene de hadde, slik at de fikk råd til å sende faren til Norge. Mens Elifs far kom som arbeidsinnvandrere før innvandringsstoppen i 1975, hentet han senere Elif og hennes søsken én etter én gjennom familiegjennforening. Utpå 80-tallet var det Elifs tur. Hun drømte om utdanning, men begynte snart å jobbe på fabrikk. Like før hun fylte 20 år giftet hun seg med Adnan, som hun spøkefullt pleier å si at hun ”importerte fra Tyrkia”. Ettersom barna giftet seg og flyttet ut av leiligheten, hentet Elifs far et av de andre barna fra Tyrkia, og til slutt hentet han også Elifs mor. Elif forteller: *”Da mamma endelig kom til Norge, gikk det kort tid før pappa forlot henne. Nå bor mamma her, men pappa har reist tilbake til Tyrkia. Kanskje flytter også mannen min og jeg tilbake en dag. İnşallah!⁸”*.

Min informant Elifs migrasjonshistorie er et eksempel som nok mange norsktyrkere vil kunne lese sine egne liv inn i. Før innvandringsstoppen i 1975 var det stort sett menn fra rurale Tyrkia som kom til Norge for å jobbe i industrien, og mot slutten av 70-tallet og utover 80-tallet hentet mange av dem kone og barn til Norge gjennom familiegjennforening. Mange av barna hentet i neste omgang ektefeller fra Tyrkia, og slike ekteskapsinngåelser er fortsatt vanlig innvandringsgrunn. Av dagens befolkning norsktyrkere som *selv* har innvandret til Norge, kom 13 prosent grunnet arbeid, 31 prosent ved ekteskapsinngåelse og 41 prosent ved familiegjennforening (Blom og Henriksen 2008)⁹. De fleste norsktyrkere kommer fra landsbyer eller landsbygda i kommunen Beyşehir i Konya (innlandsprovins i sørlige Anatolia). Etter Beyşehir i Konya, er kommunen Sivaslı i Uşak (innlandsprovins mellom Konya og vestkysten) sterkest representert i Norge. Som også Elif erindrer, skal en Istanbul-lege med kontakter i Norge ha vært særlig sentral i rekrutteringen av arbeidere fra disse to distriktene (Næss 1985:16). Konya-provinsen er holdt for å være blant de mest religiøst konservative i Tyrkia, og er et viktig sentrum for religiøse skoler samt opphavssted for flere sufibrorskap, deriblant dervisj-ordner (Store Norske Leksikon 2009a) og Süleymancı-

⁸ Tyrkisk skrivemåte for arabiske ”Insha’Allah”, som betyr ”hvis Gud vil”.

⁹ Ifølge Blom og Henriksen (2008) har åtte prosent opphold grunnet asyl og fire prosent på humanitært grunnlag. Disse har stort sett kommet i tiden rundt militærkuppet i 1980 eller som resultat av kampen mellom kurdiske opposisjonelle og det tyrkiske militæret (Østergaard-Nielsen 2003:39). For mine informanter som selv har innvandret er det imidlertid arbeid, ekteskap eller familiegjennforening som er oppholdsgrunnlag, og det er derfor dette jeg fokuserer på her.

bevegelsen (Elgvin 2011). Med henvisning til at norsktyrkere flest har sitt opphav i denne provinsen, har mange av mine informanter understreket at den gjennomsnittlige norsktyrker er langt mer religiøst konservativ enn den gjennomsnittlige tyrker i Tyrkia. Det er for øvrig en utbredt oppfatning blant mine informanter at norsktyrkere med bakgrunn fra Uşak er mindre religiøst konservative enn de med bakgrunn fra Konya, og at dette i enda større grad gjelder det mindretallet norsktyrkere som kommer fra Tyrkias tre største byer Istanbul, Ankara og Izmir.

De som kom som arbeidsinnvandrere var gjerne faglært i noe, og ofte var de håndverkere, industriarbeidere, bønder, funksjonærer eller lærere. I migrasjonskontekst endte de likevel oftest opp i yrker hvor de ikke fikk brukt sin fagkunnskap (Grønhaug 1979:86). I Drammen tok de ofte tungt kroppsarbeid i papirindustrien. Det som først tok form av organisert arbeidsinnvandring via tredjeparter, som den nevnte Istanbul-legen og etter hvert tyrkere som allerede hadde opparbeidet seg kontakter i det norske arbeidsmarkedet, utviklet seg allerede tidlig på 1970-tallet til å bli det man kan kalle "kjedemigrasjon" (Næss 1985:17). Kjedemigrasjonen besto i at de som allerede var kommet til Norge, hjalp mannlige slektninger med å finne arbeid og bolig. Slik gikk det til at noen geografiske opprinnelsessted, men også noen bosted i Norge, fikk dominere blant norsktyrkere.

Flere av landsbyene i Konya- og Uşak-provinsen hadde ikke tilbud om skolegang utover femårig grunnskole. Ragnar Næss (1985) oppsøkte på begynnelsen av 1980-tallet fire av de landsbyene som hadde hatt størst utvandring til Norge, og fant at flertallet av kvinnene og noen av mennene over 30 år var analfabeter. Elif fortalte at hennes far i alle årene han bodde i Norge, stort sett greide å skjule at han ikke kunne lese og skrive. Selv møtte jeg under feltarbeidet én som var analfabet. Alle mine øvrige informanter kunne lese og skrive, de fleste hadde vært eller var i lønnet arbeid, om lag en fjerdedel hadde høyere utdanning, mens minst en fjerdedel ikke hadde utdanning utover ungdomsskolen. Mulighetene for å klare seg uten å lese og skrive, ble betydelig redusert i takt med den delvise avindustrialiseringen av Drammen. Byen har lange industritradisjoner blant annet med papir- og celluloseproduksjon. Historisk har Drammenselva vært en viktig åre for tømmerfløting, noe som var utgangspunktet for at trelast-, papir- og cellulosefabrikker ble etablert langs elva. Da de første tyrkerne innvandret, var det særlig her deres arbeidskraft var etterspurt. Behovet for ufaglært arbeidskraft¹⁰ i industrien sank imidlertid kraftig i løpet av de første 20 årene med tyrkisk innvandring til Drammen. For mens industrien i 1966 sysselsatte mer enn 11.000 av byens innbyggere, var antallet halvert i 1991 (Borgen 2001:231). Nasjonalt er i dag 63 prosent av

¹⁰ Som nevnt var mange som innvandret faglærte, men fordi jobbene de fikk i Norge ofte ikke krevde det (Grønhaug 1979:86), snakker jeg her om behovet for "ufaglært" arbeidskraft.

norsktyrkerne i lønnet arbeid (mot 75 prosent for hele Norges befolkning), og arbeidsløsheten har gått ned sammenliknet med midten av 1990-tallet (Blom og Henriksen 2008). Flere av mine mannlige informanter er imidlertid uføre, og forklarer det med mange års hardt kroppsarbeid i industrien.

Grunnet industrien var Drammenselva lenge svært forurenset. Europavei 18 gikk i tillegg rett gjennom byen, og dette bidro til at Drammen nasjonalt var kjent som en uestetisk og lite attraktiv by (Kirkebøen 2012). Kombinert med den delvise nedbyggingen av industrien, ble det nødvendig for byen å tenke nytt for å skape vekst og arbeidsplasser. I løpet av de siste tjue årene har elva blitt rensset, Europavei 18 lagt utenom bykjernen og grøntområder, gangstier, byens torg og rekreasjonsarealer blitt utbygget. Drammensere er i dag blant de i Norge som er mest stolte av hjembyen sin (Kirkebøen 2012), og også mange av mine informanter uttrykker stolthet over å være drammensere.

Ideen om oppholdets midlertidighet var fra begynnelsen utbredt blant de som kom fra Tyrkia for å arbeide (Grønhaug 1979:91), og jeg finner at denne ideen er utbredt også blant mine informanter – som sitatet fra Elif illustrerer. Innvandrere med bakgrunn fra Tyrkia er den landgruppa som ifølge spørreundersøkelser er mest positive til å returnere til opprinnelseslandet (Blom og Henriksen 2008). For øvrig viser den samme statistikken at norsktyrkere, sammenliknet med den øvrige innvandrebebefolkningen, er lavt utdannet, har nokså lav inntekt, ofte reiser til opprinnelseslandet og har eiendom der, uttrykker lite tilhørighet til Norge, leser lite norske aviser, opplever språkbarrierer og relativt ofte føler seg diskriminert. Dette til tross for at den tyrkiske innvandrer er mer sysselsatt enn gjennomsnittsinnvandrer, og i snitt har forholdsvis lang botid i Norge (Blom og Henriksen 2008).

Tidligere forskning

Det er meg bekjent ingen sosialantropologiske studier av innvandrere som politiske aktører i bolandet Norges politikk. Innvandrere med bakgrunn fra Tyrkia har imidlertid vært gjenstand for sosialantropologisk oppmerksomhet blant annet når det kommer til tema som religiøs identitet, kulturelle tradisjoner, etnisitet, sosialisering og forholdet mellom generasjoner (Astad 1993; Elgvin 2007; Jacobsen 2006; Sandrup 1998; Visdal-Johnsen 2005). Therese Sandrup (1998) sammenlikner tyrkiske mødre og døtres ideer om familie, ekteskap, oppdragelse, religion, sted, ungdomstid og kjønn. Sandrup framhever etnisitet som viktigste grense for sosial identifikasjon blant sine informanter i en østlandsk drabantby, mens jeg finner at identifikasjonsgrenser *innad* i den etniske

gruppa i mange tilfeller oppleves som viktigere for mine informanter. Hanne Visdal-Johnsen (2005) tar for seg vedlikehold og endring av kulturelle tradisjoner, slik det kommer til uttrykk i ekteskap, familie, religion og organisasjon av sosialt liv blant norsktyrkiske kvinner i en østlandsk drabantby. Hun hevder kvinnenenes behov for å framstå som ”moderne” må balanseres med behovet for å ivareta det ”tyrkiske”, men jeg mener dette er å overse at idealet om ”modernitet” ikke utelukkende er skapt i migrasjonskontekst. Mine funn tilsier at idealet henger tett sammen med politikk og historie i opprinnelseslandet – og således ikke må sees som en motsats til det tyrkiske. Bente Astad (1993) ser på kontinuitet og endring av kulturelle tradisjoner blant tyrkiske kvinner – også hun i en østlandsk by med høy andel innvandrere fra Tyrkia. Et viktig funn hos Astad, som samsvarer med mine empiriske funn, er at politiske konfliktlinjer fra opprinnelseslandet har betydning for intraetniske sosiale grupperinger i bolandet. Mens Astad konsentrerer seg om hvordan de politiske og historiske konfliktene spiller seg ut i sosialisering av etterkommere, fokuserer jeg på hvordan de spiller seg ut i lokalpolitisk kontekst i bolandet.

Stemmerett i Norge og Tyrkia, statsborgerskap og statistisk deltakelse

Om lag syv av ti personer med bakgrunn fra Tyrkia har norsk statsborgerskap, og sammenliknet med andre landgrupper har mange beholdt det tyrkiske statsborgerskapet i tillegg (Blom og Henriksen 2008). Antall doble statsborgerskap vil imidlertid komme til å synke framover, i og med den nye statsborgerloven av 2006 som bygger på prinsippet om ett statsborgerskap (Lovdata 2012). Det bør i den sammenheng nevnes at Tyrkia fram til 1995 ikke tillot sine borgere å ha dobbelt statsborgerskap (Østergaard-Nielsen 2003:38). De som er norske statsborgere har stemmerett i både Stortingsvalg, Fylkestingsvalg og Kommunevalg. Utenlandske statsborgere som har vært bosatt i Norge minimum de siste tre år sammenhengende, eller nordiske statsborgere folkeregistrert i Norge før 30. juni i valgåret, har stemmerett i Fylkestingsvalg og Kommunevalg – men ikke i Stortingsvalg. Dette betyr at alle mine informanter hadde stemmerett i valget høsten 2011. Den nasjonale statistikken viser at 31.4 prosent av norske statsborgere med bakgrunn fra Tyrkia stemte ved valget, mens 23.2 prosent av tyrkiske statsborgere med lokal stemmerett avga stemme (SSB 2012a, 2012b). Sammenliknet med personer med innvandrerbakgrunn fra andre land, er denne valgdeltakelsen nokså lav. Av det samlede elektoratet i Norge, avga 64.2 prosent stemme ved valget i 2011 (SSB 2012c). De som er tyrkiske statsborgere har stemmerett i tyrkiske valg, men de må reise til Tyrkia dersom de ønsker å stemme, da dette ikke lar seg gjøre ved den tyrkiske ambassaden.

De fleste av mine informanter har dobbelt statsborgerskap, mens noen få har bare norsk eller bare tyrkisk. Mine informanter later imidlertid ikke til å være særlig opptatt av dette spørsmålet, og noen er ikke engang sikre på hvilke(t) statsborgerskap de har. Jeg finner at begrunnelsen for valg av statsborgerskap ofte er pragmatisk, og i flere tilfeller har søknad om norsk statsborgerskap blitt begrunnet med at det er praktisk å kunne reise fritt innenfor Schengen-området.

Lokalpolitisk kontekst i Drammen

Drammen kommune styres etter formannskapsmodellen, til forskjell fra eksempelvis Oslo, Bergen og Tromsø som styres etter en parlamentarisk modell. I formannskapsmodellen er rådmannen leder for kommunens administrasjon, mens det folkevalgte kommunestyret utpeker en fjerdedel av sine representanter til formannskap. Kommunestyret, som velges for fire år av gangen, velger en ordfører og en varaordfører blant formannskapsmedlemmene. I Drammen kalles kommunestyret "bystyret", og det består av 49 medlemmer hvorav 11 velges til formannskap. Bystyrets arbeid er inndelt i følgende tre komiteer: Oppvekst og utdanning; Helse, sosial og omsorg; Byutvikling og kultur. Komiteene avlegger innstilling til bystyret i saker innenfor deres felt.

Både før og etter valget i 2011, var Høyre Drammens største parti, og Ap det største opposisjonspartiet. Etter valget fikk Høyre rent flertall i bystyret, men de fortsatte likevel å samarbeide med Venstre, Kristelig Folkeparti (Krf) og Fremskrittspartiet (Frp). I valget opplevde Høyre en særlig stor framgang, Frp og SV en prosentvis særlig stor tilbakegang, mens de øvrige partiene opplevde mindre endringer (NRK 2011). Norsktyrkiske Sadi Emeci (SV) passerte ved hjelp av personlige stemmetillegg partiets gruppeleder, og fikk dermed det som etter valget ble SVs eneste sete i bystyret. Dette er et eksempel på hvordan velgerne ved å gi personlige stemmetillegg kan rokere på partienes egen kandidatring, og slik påvirke hvilke enkeltpersoner som kommer inn i politikken. Personlige stemmetillegg gis enten ved å krysse av for den eller de kandidater man foretrekker i det partiet man stemmer på ("kumulering") eller ved å føre opp navn på kandidater som tilhører andre partier ("slengerstemme"). Tidligere var det også mulig for velgerne å stryke kandidater fra listene, men dette gikk man bort fra i 2003. Partiene kan også selv kumulere et begrenset antall kandidater, og slik gi listetoppene et forsprang av stemmetillegg.

Sentrale referanser til tyrkisk politikk i Drammens sosiale kart

Det ville blitt for omfattende å gå i detalj i tyrkisk historie, så jeg konsentrerer meg om det som er nødvendig for å kontekstualisere de transnasjonale historisk-politiske referansene som gjør seg mest gjeldende i mine informanters liv – og følgelig i denne oppgaven.

General Mustafa Kemal (senere Atatürk eller ”far Tyrkia”) grunnla i 1923 republikken Tyrkia, etter gjennom krigføring å ha forhindret at landet ble delt mellom de allierte vinnerne av første verdenskrig. Atatürk ble da landets første president og leder av partiet CHP, i det som var et ettpartisystem. Han styrte landet fram til han døde i 1938, og er i dag nærmest en kultfigur – selv om han også er kontroversiell (Navaro-Yashin 2002:188). Sekularisering, modernisering og utvikling var sentrale idealer for utformingen av republikken, og omfattende reformer ble innført (Berkes 1998). Blant annet ble lovverket fornyet etter europeisk modell, det arabiske alfabetet ble byttet ut med det latinske, statlig grunnskoleopplæring ble innført, kalifatet ble avskaffet og ikke-statlig religionsundervisning ble forbudt. Innenfor utviklingsparadigmet var det særlig bønder på landsbygda som skulle ”utvikles”. Landsbygdbeboerne ble sett som konservative og uintelligente, og lærere og imamer ble sendt fra by til bygd som ”endringsagenter” (Delaney 1991:220).

Tyrkisk nasjonalisme sto sentralt i nasjonsbyggingsprosjektet, og kurdere ble ikke anerkjent som en egen etnisk gruppe. Om lag 13 prosent av Tyrkias befolkning identifiserer seg i dag som kurdere, og assimilasjon av disse har lenge vært offentlig policy (Mango 2004:211-2). Rasistiske fordommer om kurdere er utbredt i Tyrkia den dag i dag (FN 2010; Mango 2004:213). I tillegg er de kurdiske områdene (i hovedsak øst- og sørøst) de absolutt fattigste. Kurdisk nasjonalisme må sees som en reaksjon på sosial ulikhet og på assimilasjonspolitikken (Østergaard-Nielsen 2003:60). Mens mange kurdere først og fremst ønsker kulturelle rettigheter, støtter andre kampen for et selvstendig Kurdistan. Siden 1984 har den kurdiske separatistbevegelsen PKK (Kurdistans Arbeiderparti) kjempet med vold – særlig i sørøstlige Tyrkia. PKK er listet som terrororganisasjon av Tyrkia, USA og EU. I det som kan kalles en borgerkrigsliknende situasjon, tolker tyrkiske myndigheter antiterrorloven i bred forstand (Østergaard-Nielsen 2003:60). Folk kan eksempelvis risikere å bli fengslet for å synge kurdiske folkesanger (U.S. Department of State 2010). Periodevis har PKK inngått ensidig våpenhvile, og sittende regjering har innvilget *noen* flere kulturelle rettigheter. Likevel var det eksempelvis en rekke trefninger mellom separatister og militæret i perioden jeg gjorde feltarbeid blant norsktyrkere i Drammen. Titusener sivile, separatister og militære er så langt drept i konflikten, som er svært politisk betent.

Skillet mellom stat og religion er den dag i dag en av tre grunnlovsartikler som ikke kan endres (Directorate General of Press and Information 2012). Som ledd i sekulariseringen ble religiøse hodeplagg forbudt i offentlige bygninger, et forbud som fortsatt gjør at kvinner må kle av seg skautet for å slippe inn på offentlige universiteter. I 1925 ble det nedlagt forbud også mot sufibrorskap¹¹ og andre ikke-statlige organisasjoner tuftet på religion (J. B. Barnes 1974). Forbudet gjelder fortsatt, men det er eksempelvis tillatt å utføre sufiritualer i ikke-åndelig turistøyemed. Åndelig, religiøs virksomhet er bare lovlig innenfor rammene av det statlige religionsdirektoratet Diyanet sine moskeer, men ikke-statlig religiøs virksomhet bedrives likevel i det skjulte – som ”opposisjon til statsislam” (Surriyeh 1999:156; Vogt 1995:72). Süleymançı-bevegelsen har røtter i sufismen (Elgvin 2011) og er forbudt i Tyrkia, men ikke i Norge. I Drammen er bevegelsen representert ved Islamsk Kultursenter, og dette trossamfunnet har flere ganger blitt forsøkt svekket med henvisning til det tyrkiske forbudet (Astad 1993). Også Drammen Kultur- og Utdanningsforening (”Prizma” etter utdanningssenteret de driver) kan forstås som en form for sufiinspirert opposisjon til statsislam¹². Religionsdirektoratet Diyanet drifter de tyrkisk-statlige moskeene i inn- og utland, og er i Drammen representert ved Tyrkisk Trossamfunn. Grupperingene som i det videre vil bli referert til som Süleymançı¹³, Prizma og Diyanet markerer slik en skillelinje i Drammen, som altså er tett koblet til historisk-politiske forhold i Tyrkia. Dette vil bli mer inngående diskutert i oppgaven. Süleymançı-trossamfunnet er med sine 1254 medlemmer større enn det tyrkiskstatlige Diyanet-trossamfunnet, som har 887 medlemmer (Fylkesmannen i Buskerud 2011). Styrkeforholdet er slik snudd på hodet i migrasjonskontekst; minoriteten har blitt majoritet.

Dagens tyrkiske ettpartiregjering ledes av statsminister Recep Tayyip Erdoğan (AKP), som i juni 2011 ble gjenvalgt for en tredje periode. President Abdullah Gül representerer samme parti. AKP er et parti fundert på religiøse verdier, plassert mellom høyresiden og politisk sentrum (Kumbaracıbaşı 2009). Det største opposisjonspartiet CHP ble i sin tid grunnlagt av Atatürk, og ledes nå av Kemal Kılıçdaroğlu. CHP er et venstreparti som er særlig opptatt av å videreføre den sekulære arven etter

¹¹ Sufisme betegner den islamske mystikken, og innebærer ofte rituelle formularer, pusteteknikker og kroppsbevegelser/ dans. Fra 1100-tallet ble sufibevegelsen organisert i ordener/ brorskap (Store Norske Leksikon 2009b).

¹² Foreningen er inspirert av sufisten Fetullah Gülen (Havnaas 2010). Gülen kaller seg ikke sufist, men det er vanlig å betrakte ham som det (Michel 2005). På folkemunne i Drammen er ”Prizma” holdt for å være mindre konservative enn Süleymançı, og medlemmene er ofte medlemmer av enten Süleymançı eller Diyanet i tillegg.

¹³ Jeg bruker betegnelsen ”Süleymançı” eller ”Süleymançılar” (flertall) fordi det er dette navnet mine informanter oftest bruker, selv om noen foretrekker ”Islamsk Kultursenter”. Elgvin (2011) kaller dem ”Koranskolens folk”, men dette hørte jeg aldri bli brukt. Til forskjell fra Elgvin, har jeg flere informanter utenfor enn innenfor dette trossamfunnet, så han har nok mer data om deres selvpresentasjon enn jeg.

Atatürk. AKP fikk 49.9 prosent av stemmene i valget 2011, CHP fikk 25.9, Nasjonalistpartiet MHP 13 prosent, mens det kurdiske partiet BDP ikke kom over landets høye sperregrense på 10 prosent (Letsch 2011). BDP fikk imidlertid inn noen av sine representanter som uavhengige kandidater i nasjonalforsamlingen. Flere av partiene som regjeringspartiet kan sies å ha røtter i, har blitt stengt av domstolene på bakgrunn av det man mener har vært brudd på sekulære prinsipper i grunnloven. Det kreves derfor balansekunst for sittende religiøst funderte regjeringsparti, for å tilfredsstille sin religiøse velgerskare i sensitive spørsmål som eksempelvis skautforbudet – uten å bli kneblet av den sekulære opposisjonen eller militæret (Kumbaracıbaşı 2009:191). Religiøse partier har særlig styrket seg siden 1990-tallet, noe som bekymrer de sekulære (Özyürek 2006). Konflikten knyttet til religionens plass i samfunnet er blant de viktigste og mest debatterte i tyrkisk politikk (Navaro-Yashin 2002; Yavuz 2009).

Sekularismedebatten er altså vedvarende i tyrkisk politikk og nyhetsbilde, og det vil i den videre oppgaven bli tydelig at den spiller seg ut også blant norsktyrkere i Drammen. Konflikten dreier seg i stor grad om hva slags religiøs praksis som er den rette, og tematiseres av mine informanter i deres kulturelle modeller for sosial identifikasjon (oftest med referanse til kjønnssegregering, klesdrakt og likestilling). I tillegg til religiøs praksis, rommer de kulturelle modellene forestillinger om geografisk opphav og sosioøkonomisk bakgrunn – med sterke referanser til det nevnte paradigmet om modernisering og utvikling (særlig av lavere sosiale lag og landsbygda) som den tyrkiske republikken er formet innenfor.

Metode

Feltarbeidets gang, utvalg og rekruttering av informanter

For at leseren skal kunne vurdere kvaliteten på sosialantropologisk forskning, må forskeren klargjøre framgangsmåtene i feltarbeidet (Stewart 1998:33). Jeg ser det som ekstra viktig å bruke tid på dette, da noen av hovedpoengene i argumentet er metodiske. I det følgende vil jeg derfor beskrive hvordan jeg har gått fram for å produsere dataene som danner grunnlaget for analysen.

Da det norske lokalvalget som skulle avholdes 12. september 2011 var såpass sentralt for min problemstilling, valgte jeg å gjøre feltarbeid fram til midten av september. Jeg startet i midten av februar, og feltarbeidet strakk seg altså over en syv måneders periode. Perioden inkluderte både valgkampen i Drammen og valgkampen i forkant av det tyrkiske parlamentsvalget som ble avholdt 12. juni. Om lag to tredjedeler av tiden bodde jeg i Drammen, hjemme hos to av familiene jeg ble kjent med. Hos familien Yildiz bodde jeg første gang i mars og hos familien Güven første gang i april. Begge familiene bodde jeg hos vekselvis og periodevis fram til september, og den øvrige tiden pendlet jeg til og fra Oslo. I praksis kunne det se slik ut: Jeg kunne bo fem dager hos Yildiz-familien, hvorpå jeg pendlet noen dager før jeg bodde fire dager hos Güven-familien, hvorpå jeg pendlet igjen og atter bodde hos Yildiz. Familiene var svært gjestfrie, tillitsfulle og åpnet sine hjem for meg på en måte jeg bare kunne drømt om. Jeg ville imidlertid funnet det vanskelig å be om å få bo hos en av familiene sammenhengende hele perioden, da ingen av dem hadde særskilt god plass og begge familiene levde hektiske liv fylt opp av jobb, skole og barnehage. Jeg opplevde derfor løsningen hvor jeg vekslet mellom å bo hos hver av dem og å pendle, som den beste.

Det geografiske stedet for mitt feltarbeid var hele tiden Drammen, selv om også valgkampen i Tyrkia på et vis var under lupen; jeg så på mine informanternes deltakelse i politikk i opprinnelseslandet slik den spiller seg ut hos dem i bolandet. Tatt i betraktning prosjektets transnasjonale tilsnitt, ville det vært spennende å gjøre feltarbeid både i Norge og Tyrkia. Jeg anså imidlertid dette som vanskelig innenfor rammene av ett semester. Jeg valgte derfor å gjøre et "single-sited" feltarbeid, som med Marcus' ord kanskje kan kalles "foreshortened multi-sited" (Marcus 1998:95). Et slikt feltarbeid innebærer fokus på "specific other sites and agents to which particular subjects have (not always tangible) relationships", selv om man geografisk oppholder seg på ett sted (Marcus 1998:96). Jeg hadde på forhånd et ønske om å kunne sammenlikne mine informanternes forhold til tyrkisk og norsk politikk, og gikk derfor ut med et visst fokus på det

transnasjonale. Etter hvert som jeg ble kjent med feltet, opplevde jeg det transnasjonale perspektivet mer og mer som en nødvendighet. Selv om det geografiske stedet for feltarbeidet var Drammen, forsøkte jeg altså å studere mine informaners liv i ”deres tid og rom” (Fangen 2010:130). Jeg opplevde dette som komplekst, flerstedlig og samtidig erfart, noe jeg redegjør nærmere for i analysen. I tråd med det transnasjonale fokuset, fulgte jeg for øvrig både norsk og tyrkisk media daglig¹⁴.

Jeg kjente ingen drammensere før jeg startet feltarbeidet og mitt kjennskap til byen var svært begrenset. I den syv måneder lange perioden ble jeg imidlertid kjent med om lag tretti kvinner og menn som er født i Tyrkia eller har to foreldre som er det. De er alle over 18 år, har lokal stemmerett og utgjør slik en del av elektoratet i Drammen. Blant de 30 personene jeg regner som mine informanter, er også de seks nevnte lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn. Her i metodekapittelet kaller jeg disse politikerinformanter¹⁵ og de resterende for velgerinformanter. Videre har jeg hatt hyppigere, mer vedvarende og mer allsidig kontakt (på flere arenaer, ved bruk av ulike metoder) med noen velgerinformanter enn de andre. Jeg hadde et ønske om at variasjonen i landgruppa skulle kunne komme til syne i utvalget, og ville derfor ikke begrense meg til ett av kjønnene, én arena, bestemte bydeler, foreninger eller aldersgrupper da jeg rekrutterte informanter. Slik lette jeg etter variasjon i selve feltet, med mål om å sikre variasjon i primæranalysen, og unngå å forutsette norsktyrkere som en internt enhetlig gruppe (Barth 1999). Hadde jeg eksempelvis bare konsentrert meg om bydelen Fjell, ville jeg kunne framstilt norsktyrkere som generelt lavtlønnede og lavt utdannede¹⁶, og hadde jeg utelukkende rekruttert informanter gjennom foreninger, kunne det framstilt norsktyrkere generelt som svært samfunnsdeltakende. Jeg ønsket derfor å gå ut mest mulig åpent, og rekruttere informanter på ulike måter. Dette betyr ikke på noen måte at utvalget er representativt – til det er det altfor lite – men det er i alle fall gjort med sikte på variasjon. Likevel opplevde jeg å få best kontakt med kvinner og personer som forstår seg selv som ”moderne tyrkere” – noe som selvsagt preger analysen.

¹⁴ Flere tyrkiske aviser har engelske utgaver, og jeg leste under feltarbeidet både regjeringsvennlige Today's Zaman og opposisjonsvennlige Hurriyet Daily News. I tillegg leste jeg daglig et engelsk nyhets sammendrag av tyrkiskspråklige medier (Turkish Press Scanner).

¹⁵ Jeg bruker lokalpolitikernes ekte navn når de omtales av andre eller når de opptre i offentlige sammenhenger, men når jeg siterer dybdeintervjuer eller data ervervet fra mer uformelle sammenhenger bruker jeg bare fellesbetegnelsen ”lokalpolitiker”. Når ikke annet er spesifisert (eksempelvis ”en etnisk norsk...”) viser benevnelsen ”lokalpolitiker” til en av de seks kandidatene med tyrkisk bakgrunn.

¹⁶ Fjell/Austad er bydelen med lavest sosioøkonomisk status (Drammen kommune 2010).

Min første og kanskje mest sentrale informant, Gülay Yildiz, ble rekruttert i februar gjennom en nokså fjern bekjent av meg som er en bekjent av henne. Selv om denne koblingen var tynn, tror jeg det hadde betydning for tilliten at hun hadde en viss kjennskap til meg allerede da vi møttes første gang. Gülay skulle vise seg å bli en svært sentral informant, og også en viktig døråpner i kraft av at hun introduserte meg videre til det som skulle bli andre mer eller mindre sentrale informanter. Ipek Güven er eksempelvis en bekjent av Gülay, og dette var nok avgjørende for at jeg så raskt opparbeidet tillit også hos Ipek og hennes ektemann Erkan. I hele feltarbeidsperioden gjorde jeg deltakende observasjon i hverdagslivet hos disse to familiene, mens jeg samtidig gjorde følgende:

I starten av mars var jeg i møter med Drammen kommune sentralt, og lokalt i noen bydeler, og fikk tips om norsktyrkere som var aktive i organisasjonslivet. Slik endte jeg opp med å ta kontakt med Emre, og vi etablerte en relasjon hvor vi et par ganger i måneden gjennom hele feltarbeidet møttes på kafé til uformelle samtaler. Jeg traff ham også på arrangementer i byen i løpet av feltarbeidet. En kommuneansatt tipset meg også om Elif, som raskt ble en informant jeg traff tilnærmet ukentlig – hjemme hos henne og familien, i nrområdet på Fjell, og på ulike åpne arrangementer. Snøballen begynte altså å rulle, men jeg savnet en arena hvor jeg kunne samhandle med en gruppe mennesker mer regelmessig. Jeg tok derfor kontakt med en gruppe kvinner som møttes ukentlig. En betydelig andel av disse hadde tyrkisk bakgrunn¹⁷, og en av dem var Özlem. Fra mars fram til skoleferien deltok jeg på deres ukentlige arrangementer, og fikk innblikk i hva de samtalte om og hvordan de samhandlet. Noen av kvinnene fikk jeg bedre kontakt med enn andre, og et par av disse traff jeg da også utenom kvinnegruppa.

Jeg satte i begynnelsen av mars opp en lapp på en av byens tyrkiske matbutikker, hvor jeg spurte om noen kunne tenke seg å hjelpe meg med å lære tyrkisk. Jeg behersket allerede noe tyrkisk¹⁸, men så behovet for å styrke ferdighetene slik at jeg kunne få mer nytte av språket under feltarbeidet. Jeg redegjorde samtidig kort for mitt forskningsprosjekt, og opplyste om at interesserte kunne vurdere om de *eventuelt* også ønsket å delta i dette. Etter noen uker kontaktet Mehmet meg. Da han var interessert i prosjektet mitt og ikke bare språkutviklingen, ga jeg ham informasjonsskrivet¹⁹. Han samtykket i neste omgang til å delta også som informant. Jeg traff Mehmet regelmessig gjennom hele feltarbeidet, noen ganger annenhver uke, andre ganger tre ganger i uka. Vi møttes i byen, på

¹⁷ Av hensyn til anonymitet vil jeg ikke beskrive gruppa i nærmere detalj.

¹⁸ Jeg kommer tilbake til språk senere i metodekapittelet.

¹⁹ Godkjent av Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

kafé, på biblioteket eller gikk på tur sammen – hvorav kanskje en tredjepart av tiden gikk med til å jobbe med språket.

Utover våren deltok jeg som observatør i formelle møter mellom kommunen og Integrerings- og mangfoldsdirektoratet; på lokalpolitiske debatter; i kommunale forum for mangfoldsarbeid; og på ulike tyrkiske organisasjoners kulturarrangementer. I løpet av våren og sommeren intervjuet jeg fem av velgerinformantene samt de seks norsktyrkerne som skulle stille som kandidater i høstens valg. I ukene rundt valget hadde jeg uformelle samtaler med flere av kandidatene, i tillegg til at jeg observerte ulike valgkamptiltak, og gjennomførte to fokusgruppeintervjuer med potensielle norsktyrkiske velgere. På valgdagene²⁰ var jeg innom flere valglokaler, jeg var til stede ved opptellingen på Fjell, jeg snakket med lokalpolitikere som jobbet i valglokalene, i tillegg til at jeg bodde hjemme hos familien Güven.

Fokusgruppa med norsktyrkere som selv har innvandret fra Tyrkia, ble rekruttert gjennom Bahar; en norsktyrkisk kvinne jeg tilfeldigvis kom i prat med på et offentlig arrangement. Jeg spurte Bahar om hun kunne tenke seg å hjelpe meg med å rekruttere fokusgruppedeltakere, noe hun kunne. Jeg så i utgangspunktet for meg to kjønnsdelte grupper med personer som selv har innvandret, og en kjønnsblandet gruppe av unge etterkommere. Jeg antok at kjønnsdeling var hensiktsmessig for å få de eldre deltakerne til å snakke mest mulig fritt, men da Bahar selv tok initiativ til at gruppa skulle være kjønnsblandet, ble den det. Jeg skjønnte senere at likestillingsidealer for Bahar og hennes venner er en viktig del av identifikasjonen *alevi*²¹. Dermed endte jeg opp med to kjønnsblandede fokusgrupper, hvor den ene besto av personer som selv hadde innvandret fra Tyrkia (*Førstegenerasjonsvelgerne*), og den andre av etterkommere og potensielle førstegangsvelgere (*Etterkommerne*). *Etterkommerne* rekrutterte jeg gjennom en videregående skole i Drammen. Jeg etablerte kontakt med en samfunnsfagslærer som hjalp meg med å finne norsktyrkiske elever over 18 år som kunne tenke seg å delta. Jeg kontaktet de elevene læreren fikk klarsignal fra, og avtalte å avholde fokusgruppeintervju med dem i skolens midttime. Planen var at hver fokusgruppe skulle bestå av mellom fire og seks deltakere, men da uventet mange av Bahars venner ville være med, endte jeg opp med en gruppe med fire deltakere og en med åtte. Dette resulterer i nokså ulike rammebetingelser, men jeg anser at det ville vært mer uheldig å avvise personer som hadde møtt opp og gjerne ønsket å bidra.

²⁰ Drammen kommune avviklet valg både søndag 11. og mandag 12. september.

²¹ Se definisjon under "Informanter" senere i kapittelet.

Etter at jeg avsluttet feltarbeidet har jeg hatt noe kontakt med flere av mine sentrale informanter. Jeg har luftet hovedlinjene i analysen med fire av disse. De later til å kjenne igjen landskapet jeg beskriver. Flere har sagt ”ja, du har rett, slik er det”, mens en av dem sa: ”Ja, du har jo moderne og konservative tyrkere, men er vi virkelig *så* opptatt av det?”.

Metodetriangulering

I feltarbeidet har jeg altså kombinert deltakende observasjon med kvalitative dybdeintervjuer, samtaler og fokusgruppeintervjuer, for ved slik triangulering å produsere ulike typer data. Metodetriangulering er sentralt for å sikre sannferdighet eller det som i kvantitativ forskning kalles validitet, fordi det øker sjansene for å finne brudd med antatte mønstre (Stewart 1998:28). Ved å kombinere samtale- og intervjudata med samhandlingsdata har jeg fått bekreftet den vanlige sosialantropologiske erkjennelsen av at folk ikke alltid gjør som de sier at de gjør (Hoëm 2001:148). Hadde jeg utelukkende hatt verbale data å besvare problemstillingen ved hjelp av, ville eksempelvis de sosiale grensene framstått langt mer statiske enn de i praksis viste seg å være.

Gjennom deltakende observasjon i uformelle sammenhenger fikk jeg blant annet data om hvem folk samhandlet med, hva folk diskuterte rundt middagsbordet, hvilke medier de brukte, hvordan de kledde seg og hvordan de innredet hjemme, hvordan hverdagen så ut og hvordan politikk kom til uttrykk i hverdagslivet. Her var det naturlig nok særlig nyttig med ”24-timersfeltarbeid” hjemme hos familien Yildiz og familien Güven. Begge familiene lot meg ta del i hverdagslivet – blant annet bestående av matlaging og måltider, dagligdagse samtaler, tv-titting, internettsurfing, besøk hos venner og slektninger og hverdagsrutiner som rydding og oppvask, levering og henting i barnehage og skole. Med disse og med mine øvrige informanter har jeg også vært på konserter og arrangementer; jeg har vært med et par av mine informanter på jobben; jeg har møtt folk på kafé og på byens bibliotek; gått turer i skogen og blitt med på piknikutflukter; møtt slekt og venner; deltatt ukentlig i den nevnte kvinnegruppa; og vært på middagsbesøk hjemme hos folk. Jeg har data fra mer enn én arena om samtlige av mine informanter, bortsett fra fokusgruppedeltakerne og noen av lokalpolitikere. Jeg har altså mer endimensjonale data om de sistnevnte, men disse tolkes like fullt i lys av min mer flerdimensjonale kjennskap til de sosiale dynamikkene blant andre norsktyrkere i Drammen – og da i særdeleshet mine hovedinformanter. Dataene om hovedinformantene utgjør slik en fortolkningsramme og kontekst også for enkeltstående intervjuer, samtaler og observasjoner (Mintz 1979).

Observasjon i kommunale møter og debatter resulterte i data om hvordan politisk deltakelse ble diskutert i offentlig debatt og fra myndighetenes side. I slike formelle møter noterte jeg i en notatbok der og da, fordi også andre satt med notatbøker. I mer uformelle sammenhenger hvor jeg drev deltakende observasjon, noterte jeg ikke underveis. Rent praktisk er det vanskelig å notere når man ikke sitter stille, og jeg tror dessuten det ville forstyrret samhandlingssituasjoner og samtaler. Som en påminnelse om at jeg tross alt skrev ned mine observasjoner – at jeg var forsker og ikke bare venn – overkommuniserte jeg likevel innimellom at jeg skulle gå for å skrive notater. Gjennom dagen noterte jeg stikkord og interessante utsagn i en liten bok når jeg fikk noen minutter for meg selv, og når alle hadde lagt seg om kveldene skrev jeg dette ut i lengre feltnotater. Med Sanjeks ord (1990) gikk jeg fra ”scratch notes” til ”fieldnotes”. Når jeg i ettertid gikk tilbake til disse feltnotatene, fikk jeg i tillegg framkalt observasjoner jeg ikke hadde skrevet ned og kanskje ikke var bevisst på at jeg hadde; mine headnotes (Sanjek 1990). Utover i skriveprosessen opplevde jeg at nye headnotes dukket opp ettersom jeg prøvde ut ulike teoretiske perspektiver, og jeg erfarte som Wadel (1991) at prosessen ble som en runddans mellom teori, metode og data. Denne analyseprosessen opplevdes også som et dialektisk forhold mellom del og helhet, hvor den stadig endrede helheten fikk meg til å se nye deler, og delene siden fikk meg til å se annerledes på helheten (Heidegger 1986).

Dybdeintervjuene med politiker- og velgerinformanter var samtaler under fire øyne, hvor det var tid og rom for lengre resonnementer enn i samtalesituasjoner hvor flere var til stede. Jeg avholdt disse om lag halvveis ut i feltarbeidet – som regel hjemme hos den enkelte, men i et par tilfeller på kafé eller på et skjermet rom på jobben til den som ble intervjuet. Dybdeintervjuene tok mellom én og to timer hver, og jeg tok lydopptak av alle unntatt ett²². Intervjuene med både velgerinformanter og politikerinformanter var løst strukturerte, hvor jeg støttet meg til en intervjuguide med opplistede tema (Fog 1994:118) som jeg reviderte underveis ettersom andre relevante tema dukket opp. Jeg startet med å la informanten fortelle løst om sin bakgrunn og migrasjonshistorie før jeg gradvis spisset spørsmålene tematisk (Sørheim 2003). Selv om jeg gjorde lydopptak, noterte jeg enkelte stikkord om ikke-verbale inntrykk til meg selv i margen på intervjuguiden underveis. Intervjuene resulterte i data om enkeltmenneskers migrasjonshistorier, erfaringer med norsk byråkrati, organisasjonserfaring, kunnskap om og opplevelse av tyrkisk og norsk politikk. I dybdeintervjuene fikk den enkelte utfolde seg uten å bli avbrutt, til forskjell fra i fokusgruppene hvor enkeltpersoner til dels fikk dominere på bekostning av andre. Jeg hadde i tillegg svært mange uformelle samtaler i

²² I frykt for at det skulle bli brukt mot ham om opptakene kom på avveie, ville ikke Mehmet uttale seg om politikk dersom lyden ble tatt opp. Jeg noterte fortløpende under intervjuet og fylte ut notatene etterpå.

løpet av feltarbeidet, og disse genererte litt andre typer data enn dybdeintervjuene. Samtalene sprang ofte ut av noe som hendte der og da, og kunne slik bringe opp problemstillinger jeg på forhånd ikke hadde tenkt på. Informantene mine var nok heller ikke like oppsatt på å svare ”riktig” i uformelle samtaler, hvor jeg verken tok opp lyd eller tok notater der og da. Samtalene ble mindre høytidelige, og innholdet ble mer på informantenes premisser enn i dybdeintervjuene. Sammen med den deltakende observasjonen, er samtaledataene derfor en viktig kilde til informasjon om hva informantene mine er opptatt av når de selv får sette dagsorden. Jeg har også hatt intervjuliknende samtaler med en del som ikke har tyrkisk bakgrunn, blant annet lærere og rådgivere som jobber med spørsmål knyttet til det flerkulturelle Drammen – sentralt i kommunen eller ute i bydelene. Dette har jeg hovedsakelig brukt som bakgrunnsinformasjon og idétriggere for min egen del, og bare unntaksvis bruker jeg dette som håndfast empiri i oppgaven.

Jeg valgte å supplere de ovennevnte metodene med fokusgruppeintervjuer, da jeg ønsket mer data hvor politiske saker, politikere og politiske partier eksplisitt ble diskutert. I dybdeintervjuene ba jeg hver enkelt uttale seg om disse temaene, men i et fokusgruppeintervju ville jeg kunne se tydeligere hva som skapte engasjement, temperatur og diskusjon, og hva som ikke gjorde det. Håpet var at samspillet mellom deltakerne skulle gi mer dynamikk i samtalen. Jeg forsøkte å la diskusjonen gå mest mulig fritt rundt de ulike temaene jeg brakte opp, og prøvde å skape en situasjon hvor deltakerne framfor å henvende seg til *meg*, henvendte seg til *hverandre*, kommenterte hverandre sine uttalelser, diskuterte og forhandlet med hverandre (Halkier 2010:58). Jeg opplevde at jeg lyktes bedre med dette blant *Etterkommerne* enn blant *Førstegenerasjonsvelgerne*, og jeg tror dette først og fremst skyldes at sistnevnte gruppe var mer enige med hverandre om det som ble diskutert og derfor sjeldnere følte behov for å diskutere. *Førstegenerasjonsvelgerne* utgjorde et på forhånd etablert fellesskap med nokså overlappende politiske og religiøse interesser, mens bare to av *Etterkommerne* var gode venner fra før. I tillegg var alle de sistnevnte foreslått av en lærer som nok gjorde et utvalg på bakgrunn av sin forkunnskap om hvem som pleide å diskutere aktivt i skolesammenheng. *Etterkommerne* diskuterte med høy temperatur, mens *Førstegenerasjonsvelgerne* i stor grad kommuniserte en enighet seg imellom og en front utad mot visse andre sosiale grupperinger. Dette kommer jeg tilbake til i analysen. Fokusgruppeintervjuet med *Etterkommerne* tok halvannen time, mens det med *Førstegenerasjonsvelgerne* tok i overkant av to timer. Jeg startet med noen oppgaver hvor navn, bilder og partier fra norsk og tyrkisk politikk skulle kobles sammen i plenum, og fortsatte med noen medieutklipp for å trigge diskusjon rundt betydningen av kjønn, religion, etnisitet og innvandrerstatus i politikken. Jeg avsluttet med noen nokså åpne diskusjonsspørsmål. Det fungerte godt å varme opp stemningen med mer konkrete

oppgaver, for etter hvert å gå over til en løserer form. Gjennom fokusgruppeintervjuene fikk jeg blant annet data om hvordan politikk diskuteres, hva som skaper engasjement, om fortolkning av politiske landskap, politiske idealer, kjennskap til lokal og nasjonal norsk politikk og nasjonal tyrkisk politikk samt kunnskapsnivå innenfor dette. Jeg tok lydopptak av begge fokusgruppeintervjuene og forsøkte å notere enkelte stikkord til meg selv underveis. Det var imidlertid begrenset hva jeg rakk å notere, i og med at jeg på samme tid skulle fylle rollen som organisator, moderator, fasilitator og observerende, fortolkende forsker. Jeg skrev utfyllende notater like etterpå, men føler likevel at fokusgruppene ville kommet mer til sin rett dersom jeg ikke var alene om å avvikle dem, fordi jeg da kunne gjort mer detaljerte observasjoner underveis. Likevel opplevde jeg å få mye ut av å anvende metoden.

Informantsitater som i det følgende er gjengitt i dialoger eller markert med anførselstegn, er enten basert på lydopptak eller nokså ordrette notater gjort under eller like etter at samtalen fant sted. Det vil i teksten framgå ved hvilken metode sitatet er framkommet. Da jeg ikke har hatt til hensikt å studere de ulike informantenes språkkompetanse, og jeg ønsket å framstille mine informanter på en mest mulig respektfull måte, har jeg delvis renskrevet sitater som bar særlig preg av at norsk ikke er informantens morsmål. Dette handler som oftest om ordstilling og preposisjoner, og jeg har aldri vært i tvil om meningsinnholdet. Jeg har for øvrig beholdt noen uttrykksmåter som jeg opplevde som utbredt i Drammen, selv om de ikke nødvendigvis er grammatisk korrekte. Utsagn jeg ikke har lydopptak av – eller har notert umiddelbart – vil ikke bli framstilt i sitatform. Kursiverte scener er basert på feltnotater. I det følgende introduserer jeg mine hovedinformanter, mens de øvrige vil bli kort presentert ettersom de dukker opp i oppgaven. For ikke å introdusere for mange navn, vil jeg bruke ”en informant” om personer som bare nevnes noen få ganger.

Informanter

Ipek Güven er en kvinne i 30-årene født i en middelklassefamilie i en tyrkisk storby. Ipek kom til Norge da hun giftet seg med *Erkan* som allerede hadde bodd i Norge noen år. Ipek hadde da fullført høyere utdanning ved et tyrkisk universitet, og jobber nå fulltid som lærer i drammensskolen. Også Erkan kommer fra en tyrkisk storby, men fra en arbeiderfamilie. Han jobber som håndverker. Ipek og Erkan bor i selveid leilighet, har to sønner og en datter i førskolealder, og begge har litt slekt i Norge. De er medlemmer av den tyrkiskstatlige Diyanet-trossamfunnet, men Ipek har i perioder deltatt på religiøse møter i regi av Prizma. Hun går ikke med skaut.

Mehmet er en mann i 20-årene, født i Drammen av foreldre med arbeiderbakgrunn fra en landsby i Uşak-distriktet. Hans far kom til Norge som arbeidsinnvandrer på 70-tallet, men er i dag ufør. Mehmet's mor og eldre søsken kom til Norge på begynnelsen av 80-tallet, ved familiegjenforening. Mehmet har fagbrev, men er for tiden arbeidsledig. Han er enslig, bor sammen med sine foreldre og småsøsken i en blokkleilighet, og har mye slekt i Norge. Han er medlem av Diyanet-trossamfunnet.

Gülay Yildiz er en kvinne i 40-årene, født i en middelklassefamilie i en tyrkisk storby. Hun kom til Norge da hun inngikk ekteskap med en tyrkiskfødt norsk statsborger. De to er nå skilt, og Gülay bor sammen med sine to barn i en andelsleilighet. Hun har en datter som går på barneskolen og en sønn, **Orhan**, som går på videregående skole. Gülay er fulltidsansatt i det offentlige, engasjert i frivillig arbeid, har videregående skole fra Tyrkia og høyere utdanning fra Norge. Av egen slekt, har Gülay bare en bror i Norge. Hun er medlem av det tyrkiskstatlige Diyanet-trossamfunnet og går ikke med skaut.

Emre er en mann i 30-årene, som er født i lavere middelklasse/arbeiderklasse i en landsby i Konya-distriktet. Han kom sammen med sin mor og søsken til Norge som barn, etter at faren hadde jobbet i drammensindustrien i noen år. Emre har videregående skole og er saksbehandler i det offentlige. Han driver i tillegg med frivillig organisasjonsarbeid. Han bor i selveiet bolig, er gift og har to barn. Emre er medlem av det tyrkiskstatlige Diyanet-trossamfunnet.

Elif er en kvinne i 40-årene, som er født i en familie av småbønder på landsbygda i Konya-distriktet. Hun kom til Norge som tenåring, og hennes far hadde da bodd i Norge i om lag ti år. Elif's ektemann, **Adnan**, kom fra Tyrkia til Norge da de giftet seg. Ingen av dem har utdanning utover ungdomsskole. Elif har jobbet på fabrikk og jobber nå i eldreomsorgen. Adnan er ufør etter mange års arbeid i industrien. De bor i en andelsleilighet og har fire barn, hvorav to er voksne. Elif og Adnan er medlemmer av Süleymançı-trossamfunnet og Elif er i tillegg aktiv i Prizma. Elif går med skaut og som regel med langt skjørt og fotsid kåpe utenpå. I fritidssammenheng kan hun bruke kort jakke og vide tøybukser.

Etterkommerne er to jenter og to gutter på 18 år, som alle er født i Drammen av foreldre som kom til Norge som barn eller unge voksne. De har bakgrunn fra Konya og Uşak, og bor sammen med

sine foreldre i bydelene Fjell og Gulskogen²³. Jentene bruker ikke skaut. De er alle elever ved studiespesialiserende linje²⁴ ved en videregående skole i Drammen.

Førstegenerasjonsvelgerne er fem menn og tre kvinner mellom 35 og 50 år, som alle er født i samme jordbruksdistrikt i Tyrkia. Noen av dem kom selv som arbeidsinnvandrere, noen som barn sammen med foreldre, og noen ved ekteskapsinngåelse. De er renholdere, lærere, vaktmestere, uføre eller arbeidsledige. Ingen av kvinnene går med skaut. Deres slekter har kjent hverandre lenge, og de tilhører den religiøse minoriteten alevi. Aleviene har historisk vært en distinkt gruppe i Tyrkia, men blir ikke anerkjent som religiøs minoritet av sunnimajoriteten (Directorate General of Press and Information 2012). Mange alevier definerer seg som en motsetning til ortodokse sunnimuslimer, og holder idealer om sekularisme, demokrati og humanisme høyt (Markussen 2004). Alevisme regnes oftest som en retning innen shia-Islam, og de har egne gudshus (Vogt 2009). I Drammen finnes det egne alevi-trossamfunn, og *Førstegenerasjonsvelgerne* er medlemmer.

Forkunnskap, roller, språk og kjønn

Bortsett fra på de formelle møtearenaene, har jeg i mitt feltarbeid opptrådt i en privatpersonrolle overfor mine informanter (jeg har ikke hatt en formell rolle). Jeg har nok oftest blitt oppfattet som noe som likner på en venn, og informanter har overfor andre eller i direkte tale til meg, kalt meg ”venninne”, ”søster”, ”norveçli kızım” (”min norske datter”) eller ”ablam” (”storesøsteren min”²⁵). Jeg har bevisst valgt å la informantene bestemme hva som er ”vår historie” utad. I de fleste tilfeller har det resultert i betegnelser som de ovenfor, gjerne supplert med at vi ble kjent gjennom en venn. De av informantene som innehar formelle posisjoner som gjør det mer åpenbart hvorfor de er ”forskningsdeltakere”, har gjerne presentert meg som ”en masterstudent fra Universitetet i Oslo, som bodde i Tyrkia i fjor og er interessert i tyrkisk politikk”.

På forhånd hadde jeg håpet at det skulle være til hjelp i feltarbeidet at jeg hadde noe kjennskap til Tyrkia fra før. Jeg jobbet som studentpraktikant ved Den norske ambassaden i Ankara i 2010; mesteparten av tiden med å følge og rapportere fra tyrkisk politikk. Jeg tok også kurs i tyrkisk språk. På fritiden reiste jeg mye rundt i landet, og ble kjent med tyrkere. Muligheten for å dra veksler på denne kjennskapen var en viktig grunn til at jeg valgte å fokusere på akkurat den tyrkiske landgruppa, og det har uten tvil hatt innvirkning i alle prosjektets faser.

²³ Bydel med en fjerdedel innvandrere eller norskfødte av to innvandrere (Drammen kommune 2010).

²⁴ ”Studiespesialiserende” er navnet på det som tidligere kaltes ”allmennfag”. Dette er treårig videregående opplæring beregnet på dem som ønsker å studere videre på universitet eller høyskole.

²⁵ Brukes også om jente/kvinne som er eldre enn deg, men ikke gammel nok til å kalles ”teyze” (”tante”).

Jeg opplevde at folk ble positivt overrasket over det de tilsynelatende oppfattet som en genuin interesse for deres bakgrunn, deres opprinnelsesland og deres språk. Jeg opplevde i likhet med Sørheim (2003) dette som en uvurderlig døråpner og tillitsskaper. Slik jeg ser det, bidro min kjennskap til opprinnelseslandet til at jeg i mindre grad ble opplevd som en bolandsfokusert ”integrasjonsforsker” – kanskje til forskjell fra minoritetsforskning som har vært fokusert på å få bukt med det som sett fra majoritetsperspektiv er uønskede kulturelle praksiser²⁶. Mine grunnleggende språkkunnskaper bidro også til en større jevnbyrdighet i relasjonen, i og med at mine informanter fikk lære meg noe de var eksperter på. Dette var kanskje særlig viktig i og med at det mellom meg og tilnærmet alle mine informanter var en nokså betydelig forskjell i utdanningsnivå – noe jeg ofte ble tillagt autoritet på bakgrunn av. Jeg opplevde eksempelvis å bli spurt til råds i alt fra spørsmål om norsk språk og byråkrati til barneoppdragelse. Noen ganger fikk jeg følelsen av at jeg ble rådspurt i egenskap av min utdannelse eller mitt morsmål, andre ganger rett og slett i kraft av min majoritetsbakgrunn. Jeg vil derfor si at det var et ujevnt maktforhold mellom meg og mine informanter, til tross for at min interesse for deres opprinnelsesland bidro til mer gjensidighet og jevnbyrdighet. I tillegg kommer selvsagt maktdimensjonen som ligger i at *jeg* var den som i ettertid skulle omforme *våre* relasjoner og samtaler til tekst (Fog 1994:25; Thagaard 2009:85).

Alle mine sentrale informanter var komfortable med å snakke norsk og vant til å bruke dette i yrkes- eller skolesammenheng. I løpet av feltarbeidet møtte jeg et par eldre norsktyrkere som ikke snakket norsk, men disse ble ikke mine informanter. Noen få av *Førstegenerasjonsvelgerne* og noen i kvinnegruppa slet mer med å finne ordene enn mine øvrige informanter, og selv om vi fint fikk til å kommunisere, hadde det i relasjon til disse vært en fordel om jeg kunne mer tyrkisk. Jeg snakker noe tyrkisk, men langt fra nok til å samtale fritt. Den grunnleggende språkkunnskapen var likevel til stor hjelp, og da særlig hjemme hos familiene. Hjemme snakker både familien Güven og familien Yildiz tyrkisk med hverandre (ispedd noen norske ord), og selv om de snakket norsk til meg, foregikk i praksis ofte samtalen på to språk. Det var da en stor fordel at jeg kunne forstå mye av det som ble sagt på tyrkisk, og at jeg kunne skjønne når samtalen dreide seg over på et tema som var relevant for meg – slik at jeg kunne forsøke å få samtalen over på norsk.

Jeg opplevde også ved flere anledninger at informanter sa de syntes det var gøy å diskutere tyrkisk politikk med meg, og dette reduserte følelsen av å være en plagsom inntrenger i deres liv. Uten

²⁶ Blant mange andre: Bredal (2011) om tvangsekteskap og I. L. Lien (2005) om omskjæring.

kjennskapen til Tyrkia er det dessuten utvilsomt mange historiske, samfunnsmessige og politiske referanser som ville gått meg hus forbi, og spørsmål jeg ikke ville kommet på å stille. Selv om jeg helt klart vil si at det transnasjonale perspektivet vokste naturlig ut av empirien (se også Sandrup 2008), er det naturlig å tro at jeg lettere fikk øye på transnasjonale referanser fordi jeg med min forforståelse (Heidegger 1986) visste ”hva jeg skulle se etter”.

Mange antropologiske studier blant muslimer i Norge er mer eller mindre kjønnsdelte – menn studerer blant menn og kvinner blant kvinner²⁷. Som del av det overordnede målet om å sikre variasjon i utvalget, ønsket jeg at min analyse skulle bygge på data om både menn og kvinner. Jeg opplevde det ikke som vanskelig å komme i kontakt med menn, men erkjenner at jeg generelt utviklet nærmere relasjoner til mine kvinnelige informanter. Relasjonene til mine mannlige informanter forble generelt sett mer ”profesjonelle” og fokusert på oppgavens eksplisitte tematikk enn relasjonene til mine kvinnelige informanter. Relasjonen til jevngamle Mehmet er til dels et unntak. Noen av mennene ble jeg også kjent med gjennom deres ektefeller. Så selv om de mannlige informantene utgjør omtrent halvparten av informantene mine, er nok kvinnene sterkere til stede i oppgaven. Jeg opplevde for øvrig kvinnene som portvakter (Fangen 2010:67) til hjemmene²⁸, og tror derfor de gode relasjonene til dem var essensielle for at jeg ble tatt inn i familienes hjem. Det var likevel ikke *bare* kjønn som avgjorde om det ble en nær relasjon eller ikke; noen ganger opplevdes alder, felles interesser eller humor som viktigere. Det varierte altså hvilke fellestrekk som bidro til resonans (Wikan 1992).

Utfordringer tilknyttet urbant feltarbeid i ”eget samfunn”

I norsk antropologisk debatt har forutsetningene for å gjøre god sosialantropologisk forskning i eget samfunn vært mye diskutert (se bl.a. Frøystad 2003; Gullestad 1991; Hastrup 1991; Howell 2001; Lien 2001). Jeg skal ikke ta for meg denne debatten i detalj, foruten å slå fast at min erfaring tilsier at det *er* mulig å få tilgang til folks hjemmesfære, få følge dem gjennom ulike daglige gjøremål og få bo hjemme hos informanter²⁹ – også på feltarbeid i Norge. Jeg erfarte likevel at jeg måtte være sosialt ”frampå” for å få slik tilgang, og kanskje ville tilgangen kommet mer av seg selv i et småskalasamfunn. For mens medstudenter på landsbyfeltarbeid i geografisk fjerntliggende strøk forteller at de umiddelbart ble oppsøkt av potensielle informanter, rett og slett fordi de skilte seg ut i et lite og oversiktlig miljø, gikk jeg i ett med bybildet i Drammen. Og selv om jeg fokuserte på et

²⁷ Se blant andre Elgvin (2007), Sandrup (1998), Visdal-Johnsen (2005), Farstad (2004), Ahmadi (2006).

²⁸ Jeg opplevde hjemmene hovedsakelig som kvinnenenes arena, og at det for det meste var de som inviterte gjester hjem. Min erfaring tilsier at mennene oftest treffer hverandre utenfor hjemmene.

²⁹ Utpekt av Howell (2001) som tre ting som vanskeliggjøres i feltarbeid i eget samfunn.

utvalg av byens befolkning, norsktyrkere, er det heller ikke slik at disse befinner seg på ett sted hvor jeg kunne oppsøke dem. At jeg likevel gikk i gang med en målsetting om virkelig å få ta del i noens dagligliv, med tro på muligheten for det Frøystad (2003) i anførselstegn kaller et ”ordentlig feltarbeid”, tror jeg var sentralt for at jeg nådde dette målet. Jeg gikk inn for å få bo sammen med informanter og for å utvikle mine ferdigheter i informantenes morsmål, slik Howell kritiserer norske migrasjonsantropologer for ikke å gjøre (Howell 2001:22). Selv om jeg etter hvert fikk nære relasjoner til mine mest sentrale informanter, og fikk delta i deres liv langt utover de delene som eksplisitt dreide seg om forskningstemaet, opplevde jeg at noen av informantrelasjonene begrenset seg til temaet og et lite antall møter. Jeg tror imidlertid dette like gjerne kunne vært tilfelle på feltarbeid i en geografisk fjerntliggende storby, fordi det først og fremst handler om den uforutsigbare gjennomstrømningen av mennesker som kjennetegner et urbant samfunn (Hannerz 1980:312). Mange av de metodologiske forutsetninger som Howell (2001) beskriver som karakteristisk for feltarbeid i ”egen bakgård”, kan heller sies å handle om metodologiske forutsetninger for urbane studier (Frøystad 2003). Å gjøre feltarbeid i urbane strøk innebærer helt klart andre forutsetninger enn feltarbeidsnestoren Malinowski (1984) hadde på feltarbeid blant trobrianderne for snart hundre år siden. Det blir likevel forenklet å skille skarpt mellom hva som er mulig og umulig å oppnå i urbane eller rurale, nære eller fjerne feltarbeid.

Jeg har vært på feltarbeid i mitt eget fødeland, men jeg har ikke vært på feltarbeid i ”egen bakgård” (Howell 2001). Jeg har snarere gjort feltarbeid blant mennesker med erfaringer jeg selv ikke har. Kanskje kan likevel ”hjemmeblindhet” (Gullestad 1991) ha gjort meg mindre sensitiv for sider ved et norsk lokalsamfunn – sider en antropolog fra ”fjerne strøk” kanskje ville bitt seg merke i. Jeg tror likevel ikke at geografisk avstand eller mengden forkunnskap diskvalifiserer, men snarere at evnen til å stille spørsmål ved det tatt for gitt *kvalifiserer* til et godt feltarbeid. Selv sosialantropologen som reiser til en øde stillehavsøy ankommer felten med sin forforståelse (Heidegger 1986), og spørsmålet blir således heller hvordan man håndterer denne.

Etiske implikasjoner

Det har vært utfordrende å skulle skrive på en etisk forsvarlig måte om mennesker som bor og lever sine liv bare en kort biltur unna. Informantene mine var ikke bare til stede under feltarbeidet, men de har også vært det i analysefasen. Den ferdige oppgaven vil i tillegg være lett tilgjengelig på et språk de behersker. Den skjerpede metodebevisstheten som nære felt gjerne genererer (Lien 2001) kan gagne faget som helhet, selv om bevisstheten strengt tatt ikke bør avhenge av antall meter eller

mil til felten. I en stadig mer teknologisk sammenbundet verden kan det være betimelig å rokke ved den geografiske målestokken for nærhet.

Den geografiske og språklige nærheten til dette prosjektets felt fordrer likevel særlig sterke anonymiseringshensyn. Dette har i noen tilfeller måttet gå på bekostning av detaljer om den enkelte informant. Jeg har forsøkt å kontekstualisere så langt det lar seg gjøre, men beskyttelse av menneskene som har bidratt har veid tyngst. Det har hele tiden vært en avveining mellom verdien av å frambringe ny kunnskap som bidrag til en informativ og kritisk offentlighet (Vike 2001:83), og faren for å gjøre skade. En mulig løsning kunne vært å anonymisere stedet, men jeg fant raskt ut at det ville bli vanskelig å skrive om lokalpolitikk (hvor kategorisering av bestemte lokalpolitikere inngikk) uten å si hvor jeg hadde vært. Anonymiseringsløsningen³⁰ kom jeg fram til i dialog med lokalpolitikere selv, og samtlige politikerinformanter har gitt informert samtykke til deltakelse i mitt prosjekt. Lokalpolitikere er for øvrig offentlige personer som må regne med at det de gjør kan bli gjenstand for forskning (Vike 2001). Likevel kan det også for dem føles ubehagelig å bli kategorisert av anonyme velgerinformanter, og også de kan oppleve at samtalen blir som en ”trojansk hest” hvor man lar seg forføre til større åpenhet enn man er komfortabel med i ettertid (Fog 1994:52). Jeg mener likevel at kunnskapen som frambringes i det følgende, ved at jeg forsøker å bryte ned noen tatt for gitte størrelser i forskningen på politisk deltakelse blant innvandrere, i det store og hele gagnar informantene mine mer enn det skader dem. Prosjektet er for øvrig godkjent av Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste.

Avhandlingens oppbygging

I *første kapittel* slår jeg fast at sosial identifikasjon har betydning for politisk deltakelse, og legger et teoretisk og begrepsmessig grunnlag for den videre analysen av dominerende kulturelle modeller for sosial identifikasjon blant mine informanter. Jeg argumenterer for at disse modellene drar veksler på forhold både i opprinnelsesland og boland, og at de slik er et eksempel på den grunnleggende transnasjonaliteten som preger mine informanters liv. I *andre kapittel* redegjør jeg empirisk og teoretisk for hvorfor jeg mener deres hverdagsliv er en transnasjonal og flerstedlig erfaring. I *tredje kapittel* viser jeg hvordan dette transnasjonale hverdagslivet henger sammen med politikk; illustrert av mine informanters mediebruk og deres fortolkning av norsk og tyrkisk politikk. Transnasjonaliteten som utbroderes i andre og tredje kapittel, er med på å forklare hvorfor referanser til opprinnelseslandet er så sentrale i de kulturelle modellene *moderne tyrkere* –

³⁰ Omtalt i starten av metodekapittelet.

konservative tyrkere og religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere. Disse modellenes innhold analyserer jeg nærmere i *fjerde kapittel*. Mot slutten av dette kapitlet viser jeg hvordan den politiske transnasjonaliteten helt konkret kommer til syne i bruk av de kulturelle identifikasjonsmodellene i lokalpolitikken i Drammen.

Hoveddel

Kapittel 1: Sosial identifikasjon i hverdagsliv og politikk

Betydningen av sosial identifikasjon i politikken

Mine informanter har i mange sammenhenger under feltarbeidet sagt at de mener det virker politisk mobiliserende dersom man identifiserer seg med noen i politikken. Dette har både blitt sagt om lokal norsk politikk og nasjonal tyrkisk politikk, og en av lokalpolitikkerne kalte det i et dybdeintervju for ”gjenkjennelsesfaktoren”:

”At det står innvandrere fra dems nasjon på partilista, tror jeg vil øke interessen. Jeg tror ledelsen i ulike partier tenker litt feil også. Når de skal ha en debatt i en innvandrersforening, hvorfor må liksom de etnisk norske toppene komme og debattere? Kan man ikke bruke de som kjenner folka? (...) Når de skal ut der og høre på... Dem kjenner ikke igjen folka, vet du. Så gjenkjennelsesfaktoren er viktig!”

Mens lokalpolitikeren her vektlegger landbakgrunn og innvandrersstatus som grunnlag for ”gjenkjennelse” eller identifikasjon, viser min informant Elif at hun er opptatt av grad av religiøsitet, når hun i et dybdeintervju forklarer hvorfor hun identifiserer seg med den tyrkiske statsministeren:

”Jeg veit ikke om det er riktig å si det, men AK Parti er i hjertet mitt. Jeg støtter Erdoğan, for han forandret Tyrkia veldig mye. Han har gitt mer frihet til kurderne og til folk generelt. Jeg synes han er den beste statsministeren som har kommet hittil. Han bygger nye veier, bygger nye arbeidsplasser i de kurdiske områdene(...). Personlige egenskaper? Kanskje fordi kona likner på meg! (ler) Han er ikke veldig religiøs, men han har tro, han tror på Allah. Han har akkurat sånn tro som meg – ikke veldig fanatiker heller. Kona, og barna deres, de er akkurat som oss. Kanskje det er derfor jeg liker ham?”

Det varierer altså hva som blir tillagt størst vekt i identifikasjonen. Jeg viser i det følgende at etnisk identifikasjon antas å ha særlig stor betydning for innvandreres politiske deltakelse, men at mine norsktyrkiske informanter er mer opptatt av intraetniske skillelinjer. De identifiserer seg ikke med hele den etniske gruppa:

Ipek, barna og jeg er på piknik i en park like ved Ipek og Erkans hjem. Det er juni, sol og varmt, Ipek har ikledd seg bukser som rekker til kneet og jeg har iført meg shorts. Barna løper fram og tilbake mellom lekeapparater og sandkasser, Ipek og jeg sitter på et teppe, spiser oppskåret frukt og drikker te fra termos. Jeg registrerer at flertallet av familiene som sitter på teppene i nærheten snakker tyrkisk, og at de fleste av dem til tross for varmen er dekkende kledd; mennene i langbukser og kvinnene i fotside kåper og med skaut. Jeg spør Ipek hvordan det var å reise fra Tyrkia og så komme til en by hvor så mange likevel snakker hennes morsmål. Ipek er rask til å svare: ”Her i Drammen har jeg truffet mange typer tyrkere som jeg aldri traff da jeg bodde i Tyrkia. De fleste her kommer fra landsbygda og har aldri vært i Istanbul eller Ankara. Det eneste vi har felles er at vi snakker samme språk, og det gjør vi nesten ikke heller, for noen av dem bruker kanskje bare 150 ord om dagen”.

Denne scenen illustrerer en svært utbredt forestilling blant mine informanter; om intraetniske forskjeller blant annet tilknyttet religiøs praksis (klesdrakt), geografisk opphav (by – land) og utdanningsnivå (”150 ord om dagen”). Jeg vil hevde at man lett mister disse intraetniske skillelinjene av syne, når man antar at det er etnisitet som er mest sentralt for identifikasjon. I det videre vil jeg vise i større detalj hvordan noen identifiserer seg som ”moderne tyrkere” og noen som ”religiøse tyrkere”. Disse kategoriene inngår i kulturelle modeller som spiller seg ut i lokalt hverdagsliv og politikk i Drammen, blant annet ved at lokalpolitikere blir kategorisert ved hjelp av dem. Modellene rommer forestillinger om konfliktlinjene geografi, religion og samfunnsklasse, som også anerkjennes som betydningsfulle for politisk deltakelse i majoritetsbefolkningen (Rokkan 1987; Aardal 2007). Men de rommer også sterke transnasjonale referanser til tyrkiske historisk-politiske forhold. Transnasjonaliteten som kjennetegner mine informanters hverdagsliv påvirker altså konstruksjon, forhandling og reproduksjon av sosial identifikasjon (Vertovec 2009:77). Når modellene i tillegg rommer referanser til integrasjonsdiskursen i migrasjonskontekst, vil jeg samlet si at mine informanter drar veksler på et kompleks av norsktyrkiske erfaringer når de fortolker og handler i norsk lokalpolitikk.

Den følgende analysen er altså bygget på antakelsen om at sosial identifikasjon har betydning for fortolkning av politiske landskap, og i hvilken grad og på hvilke måter man deltar på politikens formelle og uformelle arenaer. Blant norsktyrkere i Drammen kommer dette helt konkret til uttrykk ved at lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn blir kategorisert ved hjelp av de to sosiale identifikasjonsmodellene *moderne tyrkere – konservative tyrkere* og *religiøse tyrkere – ikke-*

religiøse tyrkere. Kategoriseringen har betydning for hvem som forstår hvilke kandidater som ”sine” representanter, og for hvem de norsktyrkiske kandidatene retter seg mot i valgkampen. Også i eksisterende forskning er det vanlig å anta at sosial identifikasjon motiverer til politisk deltakelse (Galal 2001; Markussen 2004; Morales og Giugni 2011; Rogstad 2009a). Denne antakelsen ligger også innbakt i valgordningen samt policy om å sikre såkalt ”bakgrunnsrepresentasjon”; at de folkevalgte deler velgernes sosiale og demografiske bakgrunn når det kommer til blant annet geografi, kjønn, alder, utdanning og yrke (Narud og Valen 2007:70, 108). Ifølge norske myndigheter (Integrerings- og mangfoldsdirektoratet 2010:24) er kandidater med innvandrerbakgrunn sentralt for at potensielle velgere med innvandrerbakgrunn skal ha noen å ”identifisere seg med” – og se hensikten med å stemme. Jon Rogstad har forsket sosiologisk på politisk deltakelse blant personer med innvandrerbakgrunn i Norge, og også han hevder det er viktig å ha noen fra sitt eget fellesskap eller med samme bakgrunn å stemme på (Rogstad 2009a:169). Rogstad presiserer imidlertid ikke hvilke *deler av* bakgrunnen, eller hvilke av de ulike fellesskapene en person inngår i, som er avgjørende for identifikasjon. Hvem er de signifikante andre (Berger og Luckmann 2004) når det kommer til politisk deltakelse?

Landbakgrunn, etnisitet og metodologisk nasjonalisme i forskning på politikk

Mange av mine informanter hevder at ”tyrkere stemmer på tyrkere”, men ved nærmere ettersyn viser det seg at ”tyrkere” ikke nødvendigvis viser til alle med tyrkisk bakgrunn. Jeg vil senere redegjøre mer inngående for dette, men i denne delen av oppgaven utgjør det bare et eksempel på at det også blant mine informanter er vanlig å *snakke om* tyrkisk etnisitet som avgjørende – selv om de i *praksis* viser at opplevde intraetniske identifikasjoner betyr minst like mye. Også myndighetene legger stor vekt på landbakgrunn og etnisitet³¹ som målestokk for politisk deltakelse (Integrerings- og mangfoldsdirektoratet 2010; Aalandslid 2008). Dette har også kommet til uttrykk i møter mellom Drammen kommune og Integrerings- og mangfoldsdirektoratet, hvor jeg har vært observatør under feltarbeidet. Disse møtene hadde som formål å operasjonalisere nasjonal offentlig policy knyttet til å øke innvandrerbefolkningens deltakelse i kommunevalget i 2011 (se bl.a. Arbeidsdepartementet 2009). Møtedeltakerne diskuterte blant annet hvordan de kunne få henholdsvis polakker, tyrkere og ”folk fra Balkan” til å avgi stemme ved valg. Det er mitt inntrykk

³¹ I offentlig statistikk (f.eks. Aalandslid 2008) registreres landbakgrunn og ikke etnisitet, og den rommer derfor også etniske minoriteter fra Tyrkia. Da alle mine informanter definerer seg som etnisk tyrkiske, vil jeg bruke ”etnisitet” når jeg ikke refererer til den mer målbare størrelsen ”landbakgrunn”. Jeg forstår etnisitet som en form for sosial identifikasjon (defineres senere). *Etnisk* sosial identifikasjon er imidlertid ”imperativ” (Eriksen 1993:5), i den forstand at man ikke kan identifiseres ut av den like lett som man eksempelvis kan når det kommer til de det jeg i det videre kaller intraetniske sosiale identifikasjoner. Dette fordi etnisitet er bundet opp i mer ”restrictive criteria” (Barth 1969:27).

at behovet for felles språk kan lede til at språkfelleskap tas for gitt som folks sentrale identifikasjonsfelleskap. Slik kan man ende opp med å se seg blind på nasjonale grenser. Og praktiserer man såkalt metodologisk nasjonalisme³² i migrasjonsforskningen, ender man lett opp med å overse variasjoner innenfor landegrenser (Jacobsen 2006). Resultatet kan bli reproduksjon av skillet mellom ”oss nordmenn med norske verdier³³ og *de* utlendingene som må integreres” (Jacobsen 2006:366, min oversettelse og kursivering).

Også i statsvitenskapelig forskning på innvandrerbefolkningens deltakelse i norsk lokalpolitikk, antar man at etnisitet er blant de viktigste sosiale identifikasjonene det mobiliseres innenfor (Bjørklund og Bergh 2005). Som i valget i 2011, ble også i 2003 fem av seks kandidater med tyrkisk bakgrunn valgt inn i Drammen bystyre. I fire av tilfellene var dette takket være personstemmegivning – særlig i form av slengere. Bjørklund og Bergh omtaler dette som et resultat av mobilisering i ”det tyrkiske miljøet”:

Personstemmegivning på kandidater med tyrkisk bakgrunn i Drammen har en parallell til den støtten norsk-pakistanske kandidater har fått i Oslo ved flere valg. I begge tilfeller mobiliserer den *største etniske gruppa* av innvandrere i kommunen – tyrkere i Drammen og pakistanere i Oslo – og sikrer representasjon for denne gruppas kandidater, uavhengig av partitilhørighet (Bjørklund og Bergh 2005:192).

Også i valget jeg studerte i 2011, fikk lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn relativt sett mange slengere – selv om enkelte etnisk norske kandidater også fikk det³⁴. Jeg vil likevel hevde at det er feilslått å anta, slik Bjørklund og Bergh (2005) gjør, at det er den ”etniske gruppa”³⁵ som mobiliserer og sikrer representasjon for ”sine” kandidater. Som vi skal se, bruker mine informanter mye tid på å trekke grenser ”innad” i den etniske gruppa, flere tar sterk avstand fra ”de andre tyrkerne”, og de opplever med andre ord ikke disse som sine representanter eller signifikante andre (Berger og Luckmann 2004). Det blir derfor for enkelt uten videre å anta at etnisitet er den sosiale identifikasjonen av størst betydning. De sosiale identifikasjonene ”moderne tyrkere” og ”religiøse tyrkere”, springer ut av mine informanters tale og handling, og viser viktigheten av å se forbi etniske skillelinjer. Tendensen til å fokusere på identitet som stedbundet, og nasjonen som det mest sentrale identitetsfelleskap, gjør at man lett overser andre fellesskap innad i nasjonen eller på tvers

³² Metodologisk nasjonalisme setter likhetstegn mellom samfunn og nasjonalstat (Eriksen 2010:26).

³³ Se Gullestad (2002) for en diskusjon av slike forestillinger om likhet innad i hhv. majoritet og minoritet.

³⁴ Det er først og fremst når det kommer til slengere at kandidatene med tyrkisk bakgrunn utmerker seg med et stort antall, tatt i betraktning at ingen av dem var listet helt på topp. Når det kommer til kumuleringer, er resultatet ikke ulikt resultatet for en del av de etnisk norske kandidatene.

³⁵ Bjørklund og Bergh (2005) setter for øvrig også likhetstegn mellom opplevd *etnisitet* og statistisk *landbakgrunn*. Som nevnt identifiserer alle mine informanter seg som etnisk tyrkiske, men i den tyrkiske landgruppa som helhet inngår også etniske minoriteter.

av nasjoner (Gupta 1992). I tilfellet politisk deltakelse blant migranter, kan dette resultere i at man overser historisk-politiske forhold og skillelinjer i opprinnelseslandet sin betydning for politisk deltakelse i bolandet. Eksempelvis finner jeg at intraetniske grenser mellom norsktyrkere henger tett sammen med sosiale grenser i Tyrkia. Tatt i betraktning den komplekse og samtidige erfaringen av boland og opprinnelsesland i norsktyrkeres hverdagsliv, vil det være feilslått å begrense seg til nasjonale grenser. Jeg sier ikke at den sosiale identifikasjonen ”etnisk tyrker” *ikke* har betydning for mine informanter, men at intraetniske sosiale grenser oftere gjøres relevant i deres hverdagsliv og deres fortolkning av politikk. Med et transnasjonalt, kompleksitetsorientert perspektiv på sosial identifikasjon, er det mulig å se både forhold tilknyttet opprinnelsesland, boland og migrasjonserfaringen som betydningsfulle. Perspektivet gjør det også mulig å se at sosial identifikasjon, eksempelvis tilknyttet konfliktlinjene geografi, religion og samfunnsklasse (Rokkan 1987), kan være felles for majoritet og minoritet – uavhengig av transnasjonale referanser som kommer i tillegg. Eksempelvis kan religiøs identifikasjon (ikke bare *muslimsk*) vektlegges mest av en person, slik at medlemskap i Kristelig Folkeparti er nærliggende for en muslim. Min informant Elif, som er konservativt troende muslim, har framhevet nettopp trosaspektet som grunn til at hun har stemt Kristelig Folkeparti, selv om slektningene og mannen hennes ifølge henne tror hun stemmer på Arbeiderpartiet. Fordi mennesker gjør ulike sider ved sin identitet relevant i ulike situasjoner (Barth 1969), bør man stille spørsmål ved hvilke av de mulige sosiale identifikasjoner som er grunnlag for representasjon i det enkelte tilfelle. Eriksen (2010) spør eksempelvis om det er ”rimelig å anta at medlemmer av bestemte etniske minoriteter har sammenfallende interesser, slik at det forekommer å være ’naturlig’ at f.eks. pakistanere er innvalgt qua pakistanernes representanter (og ikke f.eks. Grefsens eller Venstres representant)” (Eriksen 2010:87).

Da Ipek under piknikseansen slo fast at språket omtrent var det eneste – og knapt det – hun hadde til felles med mange av drammenserne med tyrkisk bakgrunn, trakk hun tydelig opp en grense mellom seg selv som utdannet, urban og moderne tyrker og ”de andre” som udannede (”150 ord om dagen”), rurale og konservative tyrkere. Ved sin eksplisitte avstandstaking gjorde hun det tydelig at hun ikke ville sammenliknes med de andre norsktyrkere som var til stede i parken. Eksempelen viser en grunnmekanisme i identitetskonstruksjon; det er ved å skille seg fra andre at man skaper seg selv (Barth 1969). Jeg vil senere vise hvordan mange av mine informanter maler ut bildet av ”konservative tyrkere”, for å lage en motpol de konstruerer sitt eget selv bilde som ”moderne tyrkere” i henhold til. Og når de som praktiserer ”ikke-statlig” Islam (Vogt 1995:72), omtaler ”de andre” som ”ikke-religiøse tyrkere”, er også dette en måte å konstruere sin egen identitet som mest mulig helhetlig og forståelig – i dette tilfellet ved hjelp av en motpol på aksene for religiøsitet. Jeg

vil etter hvert illustrere dette identifikasjonsarbeidet med flere eksempler, men først vil jeg etablere et begrepsapparat hvor jeg ser sosial identifikasjon som kulturelle modeller forankret i hverdagslivspraksis – av betydning for politisk deltakelse.

Sosial identifikasjon som fleksible og dynamiske kulturelle modeller

Marianne Gullestad viser i *Kitchen-table Society* (1987) hvordan sentrale verdier og virkelighetsforståelser kom til uttrykk i hverdagslivspraksis i en drabantby utenfor Bergen på 1970-tallet. Hun viser blant annet hvordan hennes informanter kategoriserte hvem som passet sammen med hvem på bakgrunn av ulike egenskaper:

Several factors, some of them directly connected to occupation, some connected to region, religion, urban versus rural background etc. shape who fits with whom. The categories (...) I have deduced from actions and conversations of everyday life (1987:83).

Gullestad argumenterer for at disse kategoriene både legger føringer for hverdagsliv og samhandling, samtidig som de samlet utgjør en modell av det samme hverdagslivet. I likhet med Gullestad har jeg mye empiriske data fra deltakende observasjon i uformelt hverdagsliv, fra kjøkkenbord og sofakrok. Jeg bruker dette til å se på hvordan sosial identifikasjon ("who fits with whom") kommer til uttrykk i hverdagslivshandling og -tale.

I sin omtale av den norske majoritetens framstilling av minoriteter, uttrykker Gullestad (2002) forholdet mellom kategorier og handling slik: "Vi handler i verden med utgangspunkt i de kategoriene som vi tolker den gjennom, og på den måten får kategoriene konkrete effekter" (Gullestad 2002:43). Jeg ser en klar sammenheng mellom hverdagslivsbetraktninger av typen Ipek gjorde seg da vi var på piknik i parken, og hvordan politikk fortolkes. Helt konkret opplevde jeg at Ipek kategoriserte lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn etter den samme kulturelle modellen for sosial identifikasjon (*moderne tyrkere – konservative tyrkere*) som hun brukte til å kontrastere seg mot "de andre tyrkerne" i parken. Gullestad refererer ikke til Geertz når hun snakker om hvordan kategoriene for "who fits with whom" både utgjør modeller av virkeligheten og legger føringer for handling, men med hans ord kan man si at kategoriene både fungerer som "models of" og "models for" hverdagsliv (Geertz 2002)³⁶. Med andre ord at de uttrykker utbredte forestillinger om samfunnet, samtidig som de legger føringer for menneskers handling i det samme samfunnet. Modellene som kommer til uttrykk i hverdagsliv er altså meningsfulle uttrykk for identifikasjon, verdier og idealer, som igjen har betydning for fortolkning av – og handling i – politikk. Derfor ser

³⁶ Jeg viser mot slutten av dette kapitlet at jeg er mer opptatt av endring, at folks handlinger påvirker systemer av mening, enn Geertz (2002) later til å være.

jeg hverdagslivspraksis og politisk praksis som tett sammenkoblet, i motsetning til Morales og Morariu (2011) som skiller mellom private og politiske praksiser.

Jeg tar utgangspunkt i at sosial identifikasjon utgjør utbredte *forestillinger* om forskjeller mellom grupper av mennesker, og at identifikasjonene er noe gruppene selv tilskriver seg og blir tilskrevet av andre (Barth 1969). Snarere enn å fokusere på materielle forskjeller og likheter, konsentrerer jeg meg om *forestillingene* om forskjeller og likheter – av Gullestad (1987) fanget i uttrykket ”who fits with whom” og av Barth omtalt som ideen om ”people who are just like us” (Barth 1969:27). Jeg finner at forestillingene tar form av stereotype sosiale identifikasjoner, og at disse har betydning for handling. Innenfor en slik forståelse vil et spørsmål ikke kunne handle om identifikasjon uten samtidig å handle om praksis. Jeg mener derfor at det passer å se de sosiale identifikasjonene ”moderne tyrkere”, ”konservative tyrkere”, ”religiøse tyrkere” og ”ikke-religiøse tyrkere” som kategorier som inngår i kulturelle modeller. Jeg forstår kulturelle modeller som:

... presupposed, taken-for-granted models of the world that are widely shared (although not necessarily to the exclusion of other, alternative models) by members of society and that plays an enormous role in their understanding of the world and their behavior in it (Holland og Quinn 1987:4).

De kulturelle modellene for sosial identifikasjon effektiviserer samhandling og fortolkning i den forstand at de utgjør et mentalt kart man møter terrenget med. Ifølge Kronenfeld (2008) må disse modellene være forenklinger, ”prototypic formulations of cultural content”, for at man skal kunne fortolke ”what is going on and respond both appropriately and effectively” (Kronenfeld 2008:5-6). Forfatterne av *Likhetens Paradokser* (Lien, Lidén og Vike 2001) kaller slike kulturelle modeller for ”kulturelle omdreiningspunkt”. De definerer dette som en overordnet måte å organisere virkeligheten på, det vil si som ”...tolkningsmodeller eller begrepsfelt som kjennetegnes ved at de gjør seg gjeldende på mange ulike arenaer, og ved at de rommer atskillig retorisk kraft idet de gjøres relevante” (Lien, Lidén og Vike 2001:11). Når mine informanter i politikk og hverdagsliv kategoriserer seg selv som ”moderne tyrkere” og de andre som ”konservative tyrkere”, eller seg selv som ”religiøse tyrkere” og de andre som ”ikke-religiøse tyrkere”, er det helt klart retorisk kraftfullt. Dette fordi begrepene viser til kulturelle modeller som rommer bestemte fortolkninger av transnasjonale historisk-politiske forhold og av livet her og nå, i tillegg til at de helt konkret har betydning for hverdagspraksis og hvem som kan tenkes å gi politisk støtte til hvem. I likhet med Kronenfeld (2008) forstår jeg imidlertid ikke relasjonen mellom kulturelle modeller og handling som kausal. Ulike kulturelle modeller for sosial identifikasjon kan gjøres relevante i ulike situasjoner, og individuelle faktorer vil også påvirke handling. I et dybdeintervju peker en av

lokalpolitikere både mot bekjente, ”religiøse tyrkere” og mot ”tyrkere” mer generelt, når han spekulerer i hvem som stemmer på partiet fordi han står på lista:

”Personlig kjennskap betyr mye i den tyrkiske kulturen, og i tyrkisk politikk. Jeg vil tro at mange fra Det Islamske Kultursenteret³⁷ og det tyrkiske miljøet stemmer på partiet på grunn av meg. Og jeg har aldri lagt skjul på det, og jeg har aldri benektet det heller. Fordi... Å stole på folk, å kjenne folk, å ha tillit til folk det betyr mye i tyrkisk politikk”.

Jeg vil dessuten hevde at ikke bare de mentale kartene eller kulturelle modellene legger føring for handling, men at også handling har betydning for de kulturelle modellene. Barth skriver at: ”people’s categories are for acting, and are significantly affected by interaction rather than contemplation” (Barth 1969:29). Også Eidheim (1969) hevder at det han kaller kognitive systemer for identifikasjon vil kunne endres ettersom terrenget endrer seg. Hans eksempel er hvordan den dikotomiske relasjonen mellom etnisk norske og etnisk samiske kan tenkes å endre seg ettersom samene forbedrer sitt norske språk (Eidheim 1969:55). Så når jeg hevder at de kulturelle modellene *moderne tyrkere – konservative tyrkere og religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere* i Drammen henger sammen med kulturelle modeller i Tyrkia, legger jeg også til grunn at nye handlingsmønstre i migrasjonskontekst bidrar til at modellene ikke er identiske. I innledningen til dette underkapittelet beskrev jeg en episode hvor Ipek og jeg var på piknik i en park hvor også mange andre norsktyrkere var på piknik. Scenen viser hvordan Ipek i migrasjonskontekst kommer oftere i kontakt med ”de andre” enn hun gjorde da hun bodde i Tyrkia. Jeg forutsetter at slike nye samhandlingsmønstre, sammen med mine informanternes status som minoritet i et annet land, har betydning for de kulturelle modellenes innhold. Jeg finner for eksempel at de kulturelle modellene i migrasjonskontekst har tatt opp i seg referanser til den norske debatten om innvandring og integrasjon, noe jeg kommer tilbake til. I migrasjonskontekst i et ikke-muslimsk land, vil også mine informanternes religion framstå mer distinkt – også for de som identifiserer seg som ”moderne” eller blir identifisert som ”ikke-religiøse”. Jeg vil i den videre analysen gå nærmere inn på de kulturelle modellenes fleksibilitet og potensial for endring, og støtter meg da på Barth (1969):

The cultural features that signal the boundary may change, and the cultural characteristics of the members may likewise be transformed, indeed, even the organizational form of the group may change – yet the fact of continuing dichotomization between members and outsiders allows us to specify the nature of continuity, and investigate the changing cultural form and content (Barth 1969:14).

³⁷ Islamsk Kultursenter tilsvarer ”Süleymançı” og regnes – som vist – som et konservativt trossamfunn.

Dette passer også sammen med mitt fokus på hvordan *forestillingen* om en bestemt kombinasjon av geografisk opphav, religiøsitet og sosioøkonomisk status kan ha betydning, til tross for at målbare strukturer endrer seg (Berglund 2003). Det mentale kartet kan med andre ord vedvare som en avlegger av materielle forhold, og bli tatt i bruk som fortolkningsmodell selv i møte med terreng som ikke stemmer overens med kartet. Selv om de kulturelle modellene for sosial identifikasjon er trege i endring fordi de utgjør ”stereotyped clusters as characteristics of one single identity” (Barth 1969:17), vil altså enhver handling idet den er utført, virke tilbake på fortolkningsapparatet og kunne endre fortolkningen av neste handling ørlite grann (Barth 1993:323).

Oppsummering

Sosial identifikasjon har betydning for politisk deltakelse, men jeg argumenterer mot antakelsen om at etnisitet er den mest relevante sosiale grensedragningen i så måte. Mine informanter er særlig opptatt av å trekke grenser mellom det de opplever som forskjellige typer norsktyrkere, og dette skjer oftest ved hjelp av de konkurrerende kulturelle modellene *moderne tyrkere – konservative tyrkere* og *religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere*. Jeg har etablert et teoretisk utgangspunkt som gjør det mulig å analysere forholdet mellom fleksibilitet og kontinuitet, elastikk og kjerne i disse modellene. De kulturelle identifikasjonsmodellene er nemlig ikke statiske, ferdiglagede eller uforanderlige modeller som informantene mine eller deres foreldre hadde med seg i bagasjen fra Tyrkia. De skapes og erfares snarere i lokalt hverdagsliv i norsk migrasjonskontekst, *samtidig* med den stadige skapelsen og erfaringen av tyrkisk politikk og samfunn. Fordi mine informanter forholder seg til flere steder *samtidig* i hverdagsliv og identifikasjonsprosesser, må også forhold i opprinnelseslandet tas i betraktning om man skal svare på oppgavens problemstilling. Før jeg går nærmere inn i de kulturelle identifikasjonsmodellene og deres konkrete betydning for mine informanters deltakelse i norsk lokalpolitikk, vil jeg i de to kommende kapitlene vise at hverdagsliv og politikk for mine informanter utgjør transnasjonale, komplekse og samtidige erfaringer. En skissering og analyse av mine informanters ”particular constellation of experience, knowledge, and orientations” (Barth 1989:134) blir slik rammen for analysen av de kulturelle modellene.

Kapittel 2: Det transnasjonale hverdagsliv

Teknologi og transnasjonalitet i hverdagen

På vei for å hente barna i barnehagen, stopper vi som snarest på nærmeste postutleveringssted. Ipek løper inn med en hentelapp som kom i posten dagen i forveien. Ut kommer hun med en pakke med søsterens påskrift. Ipek vet at pakken inneholder en kjole som eldstedatteren skal få i bursdagsgave – det fortalte søsteren på telefon fra Tyrkia i går kveld. Hun vet til og med hvordan den ser ut, for søsteren sendte bildemelding da hun var på butikken – slik at Ipek kunne være med og bestemme. Når datteren noen dager senere feirer fødselsdag og åpner pakken fra tanta si, er det med henne på direkten fra Tyrkia. De kan både se og høre hverandre fordi både Ipek og søsteren har smarttelefoner med kamera og internetttilkobling. Ipek panorerer med telefonkameraet, slik at tanta kan se bursdagskaka og gjestene som er samlet i stua i Drammen.

Beskrivelsen ovenfor er et eksempel på den transnasjonale kontakten som var gjennomgående i hverdagen hos familien Güven. Ved hjelp av moderne teknologi holdt de kontakt med familie, venner og slekt i opprinnelseslandet, og med de som hadde utvandret til andre land. Ipek hadde tilnærmet daglig kontakt med sine søsken i Tyskland og Tyrkia, enten gjennom telefonsamtaler, tekstmeldinger, bildemeldinger, e-post eller kamerasamtaler over internett. Til og med det yngste barnet som så vidt hadde lært å snakke da jeg begynte feltarbeidet, virket vant til å kommunisere med, og se, sine tanter på morens smarttelefon. Besteforeldrene i Tyrkia snakket de med på telefon. Utenlandssamtalene var tilsynelatende ikke forbundet med noe spesielt i den forstand at de planla dem, eller i særlig grad snakket om at de fant sted. Det var derfor gjennom deltakelse i hverdagslivet at jeg forsto hvor utstrakt denne kontakten i virkeligheten var. I begynnelsen forventet jeg at det var en drammensvenninne eller Ipeks bror (som bor i Drammen) som ringte, fordi det hele framsto såpass hverdagslig.

I de periodene av feltarbeidet hvor jeg bodde hjemme hos familien Yildiz, observerte jeg at også de hadde tilnærmet daglig kontakt med familie i Tyrkia og USA, ved hjelp av de samme kommunikasjonsformene som familien Güven. Gülay Yildiz var i tillegg svært aktiv på sosiale medier, hvor hun i tillegg til å kommunisere med venner og slektninger på flere kontinenter, holdt seg oppdatert på fjernere bekjente, gamle klassekamerater og liknende. Gülay kunne ofte sitte og chatte med bekjente som bor i USA, i Tyrkia, i England og i Drammen på én gang. Sosiale medier muliggjør kontakt med fjernere bekjentskaper fra barndoms- og ungdomstid i Tyrkia, og ser derfor

ut til å bidra til å opprettholde mer perifere deler av ens nettverk – som kanskje ikke ville blitt vedlikeholdt dersom eneste alternativ var kommunikasjonsformer som er mer personlig rettede (eksempelvis telefon, e-post og brev). Før sosiale medier var kanskje tilfeldige møter – eksempelvis på butikken – viktigste arena for vedlikehold av slike fjerne bekjentskaper. Med sosiale medier får også personer som har sine barne- og ungdomsbekjentskaper i et annet land, mulighet til å møte på bekjente ”i forbifarten”.

Også mine informanter Ilkim og Özlem forteller at internett er til stor hjelp for å holde kontakt med familie og venner i Tyrkia. Kvinnene kjenner ikke hverandre, og jeg ble kjent med dem hver for seg. Begge er i tjuårene og kom til Norge ved ekteskapsinngåelse med allerede innvandrede tyrkere som de nå er skilt fra. Ilkim er ikke medlem av noe trossamfunn, mens Özlem er medlem av Süleymançı-trossamfunnet. Begge har barn i førskolealder som har besteforeldre i Tyrkia. Både Ilkim og Özlem forteller at kamasamtaler på internett er viktig for at besteforeldrene skal kunne følge med på barnebarnas utvikling. En ettermiddag jeg var på besøk hjemme hos Ilkim og hennes datter for å gjøre dybdeintervju med Ilkim, demonstrerte hun hvordan kontakten foregår:

”... Vi har sånn kodegreie. Mamma ringer meg, og hvis jeg er hjemme og kan snakke, så åpner jeg kameraet på MSN³⁸ (åpner den bærbare datamaskinen for å demonstrere). Og da er hu der! På nettet. (...) Når pappa hører stemmen til dattera mi, når hu prater med mamma, da kommer pappa med en gang. Noen ganger ser han på tv i bakgrunnen og hører ikke, veit du. Da skriker dattera mi ”dede, dede!³⁹”, så kommer pappa” (ler).

Til forskjell fra Ipek og Gülay, sier Ilkim at hun ikke snakker med familien sin daglig. Hun anslår at hun snakker med sin mor om lag seks ganger i måneden. Jeg har bare begrensede observasjonsdata fra hverdagslivet til Ilkim og datteren, så jeg kan bare støtte meg til Ilkims anslag. Özlem forteller at til og med moren, som nettopp har lært å lese og skrive, har MSN-konto som hun bruker til å kommunisere med Özlem og hennes barn. Det er generelt mitt inntrykk at den lave kostnaden (internettsamtalene koster ingenting utover selve internettilkoblingen), kombinert med at mange har smarttelefoner med kamera og nettilgang med seg i veska, gjør kontakten til noe hverdagslig og selvsagt for mine informanter. Kontakt med opprinnelseslandet Tyrkia og signifikante andre (Berger og Luckmann 2004) som er bosatt i andre land, er både økonomisk og praktisk lett

³⁸ MSN er forkortelse for Microsoft Network Messenger, et program hvor man kan skrive hurtigmeldinger i tekstform, eller snakke med bilde og lyd over internett.

³⁹ ”Dede” er tyrkisk for ”bestefar”.

tilgjengelig. Mine informanter framstiller kommunikasjonsmulighetene som noe som minker avstanden, og Ipek uttrykte det slik en dag vi snakket om internettsamtaler:

”Broren min (som kom til Norge på 80-tallet) fortalte om telefonregninger på 5000 kroner. Nå har vi alle Iphone og nettløsninger for gratis samtaler. Vi kan snakke, se hverandre, og vise hverandre hva vi har lagd til middag. Vi glemmer avstanden”.

Det er mitt inntrykk at søsken bosatt i henholdsvis Tyskland og USA like fullt er blant Ipek og Gülays aller nærmeste – og at det for dem føles som en lettelse å kunne bruke moderne teknologi til å overkomme den geografiske avstanden. I tillegg til kommunikasjonsekspløsjonen som kom med internett, økte antallet internasjonale ringeminutter fra Tyskland (landet flest tyrkere utvandret til) til Tyrkia med 54 prosent mellom 1995 og 2001 (Vertovec 2009:56). Jeg vil i det videre hevde at muligheten til å kunne vise hverandre dagens middag, har betydning for mine informantere opplevelse av sted, deres identifikasjonsprosesser og deres deltakelse i norsk lokalpolitikk.

Et transnasjonalt perspektiv på sted og identifikasjon

”Hvor har du vært på feltarbeid da?”. ”I Drammen”. Slik lyder det umiddelbare svaret når folk spør. Men kanskje er det ikke så opplagt hvor ”stedet” er, når feltarbeidet nettopp tar sikte på å fange en flik av virkelighetsforståelsen til mennesker som har kroppen sin på ett sted og tankene sine på flere? Som vist, gir informantene mine i tale og handling uttrykk for at de er til stede flere steder samtidig. På bakgrunn av denne simultane tilstedeværelsen som framgår tydelig av mine empiriske data fra samtaler, intervjuer, samhandling og hverdagsliv, finner jeg at et transnasjonalt perspektiv egner seg til å belyse mine informantere liv og politiske deltakelse. Om jeg hadde oversett forhold i opprinnelseslandet og begrenset meg til forhold innenfor nasjonalstaten Norge, kunne jeg lett mistet av syne denne komplekse erfaringen av her og nå – ”the complex interconnectedness of contemporary reality” (Levitt og Schiller 2004:1006).

Eriksen (2010:198) definerer ”transnasjonalitet” som et begrep som fokuserer på hvordan personer og grupper er knyttet til flere steder, hvor ikke ett har forrang eller går på bekostning av de(t) andre. Eriksen viser til Therese Sandrup⁴⁰ som argumenterer for at man for å forstå livene til tyrkere i Norge, må legge også Tyrkia under lupen (Eriksen 2010:244). I arbeidet med sin doktorgrad, har Sandrup derfor gjort feltarbeid både i Norge og i Tyrkia. Som diskutert i metodekapittelet har jeg

⁴⁰ Jeg refererer her til Eriksens omtale fordi Sandrups doktorgrad i skrivende stund ikke er ferdigstilt. Se eventuelt Sandrup (2008) for mer informasjon.

bare gjort feltarbeid i bolandet, men med et fokus på hvordan hverdagsliv og politikk her bærer i seg hverdagsliv og politikk i opprinnelseslandet. Ifølge Rogstad (2011) handler et transnasjonalt perspektiv i praksis om å se ulike nivåer og systemer i sammenheng, på bakgrunn av erkjennelsen om at man kan identifisere seg med fellesskap som overskrider nasjonalstatlige grenser. Begrepet ”transnasjonalisme” viser både til opplevelsen av “collective identities” på tvers av landegrenser, og helt konkret til den regelmessige kontakten på tvers av landegrenser (Rogstad 2009b:8). Mine informanternes hverdagslivspraksis er fundamentalt transnasjonal, noe som bidrar til at også deres mest sentrale kollektive eller sosiale identifikasjoner går på tvers av landegrenser (Levitt og Schiller 2004). Jeg er altså uenig med Morales og Morariu (2011) som hevder at ”privat transnasjonalisme” (i denne studien: den utstrakte kommunikasjonen med venner og slektninger i opprinnelseslandet) ikke kan forventes å innvirke på politisk deltakelse blant innvandrere (Morales og Morariu 2011:143). Fordi politikk, identifikasjon og hverdagsliv er sammenbundet, innebærer transnasjonale hverdagsliv også transnasjonal politisk deltakelse.

Under feltarbeidet har jeg vært i Drammen og i Norge, i bydeler som Strømsø, Åssiden, Fjell, Konnerud, Bragernes og Gulskogen. Men jeg har på sett og vis vært *samtidig* til stede hos slektninger i USA og Tyskland, på den tyrkiske landsbygda, i Izmir, Istanbul og Ankara. Jeg har deltatt i mine informanternes hverdagsliv, i et ”her” og ”der” som ikke kan skilles fra hverandre, men som later til å spille seg ut på samme tid i mine informanternes liv. En slik forståelse av sted er mer fleksibel enn den som gripes av en GPS, og fokuserer på *opplevelsen* av sted – for menneskene som lever i dem. Dette harmonerer med Tilley (1994), som hevder at ”places are always far more than points or locations, because they have distinctive meanings and values for persons” (Tilley 1994:203). Ipek gir eksplisitt uttrykk for den samtidige stedserfaringen ved å si at ”vi glemmer avstanden”. Mer implisitt kommer samtidigheten til uttrykk i samhandling når Ipeks søster ved hjelp av moderne teknologi er ”virtuell bursdagsgjest”, og når Gülay som vist innledningsvis fortløpende diskuterer en viktig hendelse i Norge med venner og slekt på flere kontinenter ved hjelp av sosiale medier. Vertovec (2009) understreker denne *samtidigheten* når han definerer det *virkelig* transnasjonale som et nytt fenomen, til tross for at migrasjon i seg selv ikke er nytt. Det virkelige transnasjonale kjennetegnes ifølge ham av ”one contemporary sense of regular and sustained social contact” (Vertovec 2009:16). Jeg vil hevde at denne regelmessige og vedvarende kontakten med personer i opprinnelseslandet, kjennetegner mine informanternes liv. Moderne teknologi og billige flybilletter bidrar til kontaktens *samtidighet*, og endrer også på forutsetningene for identifikasjon og ”forestilte fellesskap” (Anderson 2006) over store avstander. Forutsetningene har med andre ord endret seg siden Gupta (1992) skrev at transnasjonale fellesskap har vært ”less successfully

imagined than have nations”, fordi de ikke har hatt ”widely circulating newspapers or widely watched televisual programs that enable them to represent ’their’ citizens” (Gupta 1992:69). Jeg går nærmere inn på mediebruk i kommende kapittel.

I et slikt samtidighetsperspektiv blir det relevant å se informantenes meningsfylte opplevelse av ulike steder, politiske landskap og historie som *opplevd* del av stedet de fysisk oppholder seg på. En blandet geografisk bakgrunn trenger ikke tvinge fram identifikasjon med og tilknytning *enten* her eller der (Togebly 2003), men kan snarere utgjøre en kompleks og samtidig erfaring. Dermed blir det meningsløst å se identifikasjon med ulike steder som prosentvis og gjensidig utelukkende. Transnasjonal identifikasjon og praksis trenger med andre ord ikke gå ut over deltakelse i bolandet⁴¹. Eva Østergaard-Nielsen (2003) har forsket på politisk deltakelse blant personer med tyrkisk og kurdisk opprinnelse bosatt i Tyskland, og hun kritiserer det hun kaller en ”static ’zero-sum’ assumption of the political activities of ethnic minorities” (Østergaard-Nielsen 2003:6):

(...)scholarship seems to assume that the more integrated these immigrant communities are, the more they participate in the politics of their country of settlement and the less they participate in the political affairs of their homeland (Østergaard-Nielsen 2003:6).

Østergaard-Nielsen finner i likhet med meg at holdninger til politiske spørsmål i opprinnelseslandet har stor betydning for sosial organisering i bolandet. Stedene oppleves *samtidig* og i kraft av hverandre, snarere enn som to separate steder man veksler mellom. Dermed blir det misvisende å se de to landene og politiske landskapene som adskilte, gjensidig utelukkende ”politiske kulturer” (Newton og van Deth 2005) som individene veksler mellom. Ballard (1994) bruker eksempelvis begrepet ”code switch” til å beskrive prosessene hvorved bangladeshiske innvandrere i Storbritannia veksler mellom to kulturelle språkkoder (Ballard 1994:31), og Hoem (2011) bruker ”kulturpendling” til å beskrive liknende prosesser. Men for å kunne veksle eller pendle *mellom* noe, må det nødvendigvis være et definert skille. Visst kan mine informanter snakke om stereotyper av det ”norske” og det ”tyrkiske”, men i praksis framstår snarere hverdagslivet som en samtidig erfaring av flere steder, hvor både norsk og tyrkisk politikk fortolkes ved hjelp kulturelle modeller som ikke kan klassifiseres som å være av enten den ene eller den andre nasjonaliteten. Det er derfor mer treffende å snakke om deres politiske deltakelse som forankret i den komplekse samtidigheten som også kjennetegner deres liv mer generelt.

⁴¹ Vertovec (2009) er opptatt av at transnasjonalitet blant migranter ikke trenger gå på bekostning av integrasjon, og ifølge Lewitt og Schiller (2004:1003) er ”assimilation and enduring transnational ties (are) neither incompatible nor binary oppositions”.

I tråd med den tilsynelatende utbredte forestillingen om det ”tyrkiske” og det ”norske” som adskilte erfaringer, har jeg utallige ganger blitt møtt med antakelsen om at norsktyrkeres tilsynelatende sterke interesse for opprinnelseslandets politikk tilsier at de ikke er interessert i politikk i bolandet⁴². I sin analyse av organisasjonsdeltakelse i innvandrerbefolkningen, opererer sosiolog Guro Ødegård (2010) tilsynelatende med en slik idé. Hun får det til å høres ut som om sosial identifikasjon med ens opprinnelsesland går på bekostning av deltagelse i bolandet, når hun skriver: ”Løsningen for den enkelte blir å finne i balanseringen mellom dimensjonene kulturelt vedlikehold (...) og kontakt og deltagelse (...)” (Ødegård 2010:30). Ødegård gir inntrykk av at det er en motsetning mellom deltagelse på ulike samfunnsarenaer og det hun kaller ”vedlikehold av kulturell identitet” (Ødegård 2010:94). Slik framstilles ”her” og ”der” som adskilte landskap som konkurrerer om prosenter av identifikasjon, og identifikasjon presenteres som noe det blir mindre av ettersom man har kontakt med folk man ikke identifiserer seg med. Denne ideen strider med identifikasjonsbegrepet som denne avhandlingen er bygget på (Barth 1969), og framstiller identifikasjon som et nullsumspill. Jeg vil argumentere mot et slikt syn hvor deltagelse i tyrkisk politikk ”spiser prosenter” av en kake med politisk deltagelse, hvor det blir mindre igjen til deltagelse i norsk politikk. Den samtidige erfaringen av ”her” og ”der” som kommer til uttrykk i min empiri, tilsier at deltakelsen henger langt mer komplekst sammen – og jeg viser i det følgende hvordan.

Det midlertidige hjemsted

Flere av mine informanter reiste til Tyrkia tre ganger i løpet av 2011 – noen av dem tre måneder om gangen, andre to uker. En flyttet tilbake ”for godt”, mens en flyttet for ”å prøve å leve i Tyrkia en stund”. At Tyrkia for noen av mine informanter til enhver tid er et potensielt neste stopp, skaper trolig behov for å vedlikeholde relasjoner og være ”samtidig til stede” i Tyrkia. Det er imidlertid ikke alltid samsvar mellom tale og handling: Under feltarbeidet snakket min informant Mehmet titt og ofte om at han ”snart” skulle reise til Tyrkia, men han hadde ennå ikke reist da jeg traff ham et halvt år etter feltarbeidet. Mehmet framstilte det hele tiden som om tyrkiareisen var like rundt hjørnet, og hadde jeg ikke truffet ham over tid hadde jeg antatt at han hadde reist for lengst. Kombinert med at Mehmet, som er født og oppvokst i Drammen, følger tyrkisk media daglig og i hverdagslivssituasjoner stadig refererer til tyrkisk historie, politikk og ordspråk, har jeg et samlet inntrykk av at Mehments tilstedeværelse i Tyrkia er sterk. Han har også dobbelt statsborgerskap, og

⁴² Under feltarbeidet fikk jeg til stadighet høre formuleringer av typen ”tyrkere er jo så engasjerte i tyrkisk politikk, men ikke i norsk politikk”, og ”spør en tyrker om tyrkisk politikk, og han snakker i en evighet, men norsk politikk vet de ingenting om”. Mitt inntrykk er at dette er en utbredt oppfatning.

har tjenestegjort i det tyrkiske militæret i stedet for det norske – ifølge ham selv fordi han ville prøve å bo og leve i Tyrkia. Mehmet var under feltarbeidet arbeidsledig, og søkte på jobber både i Norge og Tyrkia. Jeg fikk ofte inntrykk av at han sto klar til når som helst å flytte til Tyrkia dersom en mulighet skulle åpne seg der, og han omtalte flere ganger Istanbul som sitt drømmebosted. Da jeg i et mer formalisert intervju spurte ham om han kunne tenke seg å flytte fra Norge, virket han imidlertid mer pragmatisk innstilt:

”Hvem kan ikke ønske seg til varmere strøk?! (ler) Jeg vil aldri si at jeg forlater Norge for godt, det ville jeg aldri gjort. Det ville vært som å forlate hjemmet sitt for godt. Og Tyrkia? Nei, der vil jeg heller ikke si 'for godt'. Å kunne reise hvor jeg vil er fint. (...) Å dra til Tyrkia 1-2 ganger i året er perfekt. En tur til Antalya som turist, og en tur hvor jeg lever ”det tyrkiske liv” i landsbyen. (...) Det er klart jeg har lyst på hus i Tyrkia! Hvem har ikke det? Men jeg vil ha hus i Norge først”.

Flere av mine informanter har en slik pragmatisk holdning til retur til Tyrkia, og flere sier at de kan tenke seg å flytte dit som pensjonister – “slik nordmenn flytter til Spania”. Mehmet framholder videre Tyrkia som et mulighetenes land, hvor han (til tross for at han er født i Norge) opplever at han kommer mer til sin rett:

”CV-en min er bedre i Tyrkia enn her. I tyrkisk målestokk har jeg mange ressurser: Jeg kan norsk, tyrkisk og engelsk. Fagbrevet er mer verdt der, og militæret derfra vil telle som en fordel (...) Jeg kjenner dessuten flere godt i Tyrkia enn i Norge. Jeg kjenner flere miljøer, kulturer og steder enn her. Her har jeg mest bekjente. Hvorfor det er slik? Mentaliteten er mer den samme, kanskje? Der har jeg flere titalls jeg kan ringe om jeg er i nød, men ikke her. Her kan jeg telle dem på hendene”.

Også i de mer hverdagslige samtalene våre gjennom feltarbeidets måneder, ble dette skillet mellom hvordan han så på Tyrkia og Norge et tema. Mehmet brakte ofte på bane sin manglende tillit til norske myndigheter, og erfaringene var preget av at han opplevde seg misforstått eller diskriminert. En dag møtte jeg ham etter at han hadde vært i møte med NAV, og han fortalte med frustrasjon og sinne om hvordan saksbehandleren hadde målt kroppen hans opp og ned med blikket – før hun slo fast at han kunne være en god arbeider. Mehmet mente at han bare hadde blitt sett som ”en innvandrer og en kropp”, og at saksbehandleren hadde oversett det faktum at Mehmet er født i Norge, snakker norsk flytende og har fagbrev. Liknende frustrasjoner kom til uttrykk flere ganger under feltarbeidet. Mitt samlede inntrykk er at Mehmet opplevde seg mer kompetent i tyrkisk målestokk enn i norsk, slik han også uttrykker det i sitatet gjengitt ovenfor. Jeg tror dette bidrar til at

Tyrkia for Mehmet framstår som et mulighetenes land, som et reisemål som hele tiden er ”like rundt hjørnet” – et potensielt framtidig boland han deltar i samtidig som han deltar i bolandet Norge.

Alle mine informanter har bodd minimum fem år i Norge – de fleste av dem i over 20 år, og noen hele livet. I løpet av feltarbeidet opplevde jeg likevel at to av informantene mine tok med seg familiene sine og flyttet fra Norge til Tyrkia. De to beskriver dette som noe de har vurdert i mange år. Den vedvarende åpningen for å flytte tilbake, er noe jeg finner igjen hos mange av informantene mine. Som nevnt er innvandrere med bakgrunn fra Tyrkia statistisk blant de som er mest positive til å returnere til opprinnelseslandet (Blom og Henriksen 2008). Noen av mine informanter ser for seg å returnere i løpet av de nærmeste årene, andre ønsker å tilbringe pensjonsalderen i Tyrkia, andre vil sendes til Tyrkia når de skal begravnes (til og med Ipeks sønn i barnehagealder sier han vil det), mens atter andre utelukker også dette. Ideen om midlertidighet har fra begynnelsen av kjennetegnet den tyrkiske arbeidsinnvandringen til Norge, da målet for den enkelte ofte var å bo og jobbe i Norge noen år – for å opparbeide seg penger til å investere i hus, jord eller produksjonsutstyr i Tyrkia (Grønhaug 1979:87). Mange av arbeidsinnvandrerne ble imidlertid værende og hentet etter hvert koner og barn til Norge gjennom familiegjenforening. Noen av disse reiste senere tilbake til Tyrkia, mens andre fortsatt bor i Norge.

Selv om *ideen* om retur og midlertidighet åpenbart er noe annet enn *faktisk* retur og midlertidighet, så fikk jeg altså i løpet av feltarbeidet oppleve ideen bli omsatt til praksis i to tilfeller. Den ene kvinnen som flyttet til Tyrkia i løpet av feltarbeidsperioden betegnet flyttingen som endelig, og hun og ektemannen la leiligheten i Norge ut for salg i løpet av feltarbeidet. Den andre kvinnen fortalte at hun og ektemannen i første omgang skulle beholde leiligheten, mens de prøver ut livet i Tyrkia i noen år. Denne kvinnen kom til Norge i tenårene, og er i dag i 40-årene. Selv om hun de siste årene har feriert i Tyrkia to måneder annethvert år, har hun ikke bodd i Tyrkia på over 30 år. Over en kopp te hjemme hos en annen informant fortalte hun at hun opplever også Tyrkia som en midlertidig lokasjon – inntil videre:

”Så hvis vi selger denne leiligheten her i Norge, kan vi kjøpe der... Men vi tør ikke selge heller, for vi vet ikke om vi kommer til å like oss der eller ikke. (...) Det ser ut som vi skal bo i en leilighet i noen år. Hvis vi liker oss der, kommer vi kanskje til å selge den norske leiligheten og kjøpe hus i Tyrkia. Det håper jeg.”

Dette ekteparet tar med seg sine to mindreårige barn og etterlater seg to unge voksne barn i Norge, hvorav den ene bare så vidt har passert myndighetsalder. Deres situasjon likner på familiesituasjonen til den andre kvinnen som i løpet av feltarbeidet flyttet mer eller mindre permanent til Tyrkia.

Også mine informanter Elif og Adnan vurderer stadig å flytte tilbake til Tyrkia. En ettermiddag opplevde jeg at Elif korrigerer Adnan for å snakke om minnene fra oppveksten i landsbyen i presens – indirekte for ikke å legge dem bak seg. Den følgende scenen utspilte seg:

Spisestua er lys til tross for at alle vinduene er dekket av tynne skjermgardiner som hindrer innsyn fra naboene. Standarden på lavblokkleiligheten er enkel, men rommet er smakfullt innredet. På den ene veggen henger den eldste sønnens tømrerfagbrev innrammet i forgyldt ramme. Dampen velter ut når Elif tar lokket av kjelen. Ektemannen Adnan rekker meg sleiva, jeg griper den, legger et par sleiver bulgur på tallerkenen. Adnan, de to barna og Elif forsyner seg etter tur. "Afiyet Olsun"⁴³, sier Elif og slår ut med hendene. "Afiyet Olsun", sier jeg. Praten går lett innimellom munnfullene med kruttsterk kjøtt- og kikertgryte. Vi kommer inn på den første tiden deres i Norge. Adnan, som nå er ufør, forteller at han fikk jobb på et verksted da han kom til Norge. Han rynker på nesen. "Jeg var ikke vant til å få oljesøl på klærne, hjemme i Tyrkia jobbet jeg ute i det fri, på bomullsplantasjene i sør". Stemmen blir bløt når vi kommer inn på oppveksten på den tyrkiske landsbygda i Konya-distriktet. "Lufta er klar der, man låser ikke døra, og verandaen er alltid full av folk fra nabolaget", sier han. Elif avbryter ham: "Du sier at lufta er klar. Vi bor ikke der nå, Adnan, så vi vet ikke om det fortsatt er slik".

Mens Adnan rent språklig uttrykker en samtidig erfaring av fortiden der og nåtiden her, motsetter Elif seg dette. En av lokalpolitikerne hevder i et dybdeintervju at norsktyrkere generelt er sterkt "til stede" i Tyrkia selv om de bor i Norge:

"Pakistanere vil jo helst bosette seg i Norge, med hus og alt det der. Selv om de reiser til landet sitt, så har de liksom hovedsete her i Norge. Men de fleste tyrkere er jo på plass i Tyrkia, mens de samtidig er her. Vi har jo... De fleste tyrkere har jo et hus i Tyrkia... (...) Om det er forskjell på å være fra Somalia eller Irak og fra Tyrkia...? Ja, det er det! Du har et land å reise til! Det er bare tre og en halv time å reise til Tyrkia, du kan få billetter i lavsesongen til veldig lave priser. Skjønner

⁴³ Tyrkisk uttrykk som brukes når man setter seg til bords, tilsvarende "bon appetit".

du? Selv om ikke demokratiet har veldig godt fotfeste, så betyr det likevel ikke at du blir forfulgt i Tyrkia. Det er mange ting som er på plass i Tyrkia, så du trenger ikke å streve så fryktelig mye. Da nyter du livet, ikke sant? Det er jo lavlønnede yrker du tar her i Norge”.

Sitatet ovenfor er transkribert fra lydopptak, og viser også hvordan lokalpolitikeren veksler mellom ”de” og ”vi” – det vil si mellom å snakke om seg selv som en del av, og utenfor, ”tyrkerne” som beskrives. Vekslingen var gjennomgående i hele intervjuet og understreker på sett og vis noe politikeren fortalte tidligere – om egen mangel på tilknytning både til Norge og Tyrkia, og følelsen av å være litt ”utenfor” begge steder. Lokalpolitikeren eksplisitte og implisitte identifikasjon passer med mine øvrige empiriske funn knyttet til den *samtidige* erfaringen av Norge og Tyrkia. En annen lokalpolitiker uttrykker et sterkere ønske om å returnere til Tyrkia. Denne politikeren lever og deltar aktivt i samfunnet i Norge hvor vedkommende har bodd mesteparten av sitt liv, men har samtidig Tyrkia som framtidsdrøm:

”Jeg vil helst bo i Tyrkia når jeg blir gammel. (...) Fordi jeg er født der, jeg er oppvokst der, og jeg føler tilknytning dit mer enn andre steder. Mer enn Norge. Selv om jeg er veldig glad i Norge, så har jeg ikke den der... Jeg har alltid sagt det: At jeg vil bli gammel i Tyrkia. Den tida vil jeg bruke i Tyrkia, og jeg vil faktisk dø og bli begravet i Tyrkia. Fordi jeg har røttene mine der”.

Slik uttrykte lokalpolitikeren seg i dypdeintervju, og denne åpningen for retur kom også til uttrykk i ting som ble sagt til meg eller andre i mer hverdagslige sammenhenger under feltarbeidet. For denne lokalpolitikeren er det altså ingen motsetning mellom å engasjere seg i norsk politikk og å se på livet i Norge som noe midlertidig. I løpet av samme samtale kunne vedkommende både snakke om retur og ytre et ønske om å bli stortingspolitiker i Norge. Denne kombinasjonen av potensiell retur og politisk engasjement, avkrefter antakelsen om at midlertidighetsideen nødvendigvis er til hinder for generell samfunnsdeltakelse og politisk deltakelse (Ewing 2008:19; Ruud 1994). Den nevnte politikerinformanten omtalte dessuten lokalpolitikken som en læringsarena, og en slik motivasjon kan tenkes å bidra til engasjement til tross for midlertidighet. Et transnasjonalt perspektiv på politisk deltakelse, understreker at kunnskapen ikke er geografisk bundet, men har overføringsverdi (Morales og Morariu 2011). Jeg vil dessuten, i tråd med den samtidigheten jeg allerede har hevdet kjennetegner mine informanternes opplevelse av politikk og hverdagsliv, hevde at læring bidrar til dette totale komplekset av kunnskap – snarere enn kunnskap som er bundet til adskilte steder det overføres mellom.

Den tyrkiske statens tilstedeværelse

Jeg vil også hevde at mine informanter opplever å være medregnet som del av det tyrkiske samfunnet selv om de er bosatt i Norge. Under feltarbeidet ble jeg fortalt at ordføreren i Göynem (en kommune i Konya-provinsen) pleier å regne med tyrkiske drammensere og mossinger når han skal svare på hvor mange innbyggere Göynem har. Det bør i denne sammenheng nevnes at opprusting av den nasjonale økonomien (gjennom arbeidsutvandrenes pengeoverføringer til familie og venner i opprinnelseslandet) var en viktig strategi bak migrasjonen for tyrkiske myndigheter, og at de inngikk bilaterale avtaler med mottakerlandene for å legge til rette for pengeoverføringer (Grønhaug 1979:26, 87). Selv om Tyrkia i dag er en raskt voksende økonomi og medlem av G 20⁴⁴, er det selvsagt fortsatt hensiktsmessig for Tyrkia å opprettholde tilførsel av valuta fra de som har utvandret. I tillegg kan utvandrerne være en viktig inntektskilde gjennom handel med og turisme til opprinnelseslandet (Levitt og Schiller 2004). Den tyrkiske stat gjør en stadig større innsats for å vedlikeholde kontakt med sine utvandrede statsborgere (Østergaard-Nielsen 2003:107). Jeg vil hevde at den tyrkiske stat er aktivt til stede blant de utvandrede og deres etterkommere i Norge, blant annet gjennom driften av de statlige moskeene⁴⁵. Tyrkiske myndigheter skal ifølge en av mine informanter også ha planer om å etablere et råd som norsktyrkere skal kunne konsultere i familiespørsmål. Og da tyrkiskfødte Gizem Doğan ble drept i terrorhandlingene på Utøya 22. juli, kom Tyrkias utenriksminister Ahmet Davutoğlu til hennes begravelse i Trondheim. Under feltarbeidet var den tyrkiske statskanalen på besøk i Drammen og Oslo. Jeg møtte også ved to anledninger Tyrkias ambassadør til Norge – henholdsvis på en korkonsert med et norsktyrkisk kvinnekor og på Tyrkisk håndverk- og matmesse på Fjell⁴⁶. Det er nærliggende å tro at nærværet av den tyrkiske staten i mine informanters hverdagsliv i Norge, bidrar til den samtidige erfaringen av Norge og Tyrkia og politikk ”her” og ”der”.

Oppsummering

Moderne teknologi gjør kontakten med signifikante andre utenfor landegrensene praktisk og økonomisk lett tilgjengelig. Kontakten bidrar til at “avstanden glemmes” og at flere steder spiller seg ut samtidig i mine informanters liv. Midlertidighetsideen bidrar til deltakelse i opprinnelseslandet, men hindrer ikke nødvendigvis deltakelse i bolandet – da verken selve deltakelsen eller dens frukter er geografisk bundet innenfor landegrenser. Jeg har i dette kapittelet

⁴⁴ Forkortelse for ”Group of twenty”, bestående av de landene (EU regnes som ett land) som erklærer seg og erklærer hverandre som de viktigste økonomiene i verden.

⁴⁵ I denne sammenheng kan det være verdt å huske at Norge drifter sjømannskirker i utlandet.

⁴⁶ Håndverk- og matmessen ble organisert av tre ulike tyrkiske foreninger, men ble av mange av mine informanter omtalt som ”Süleymanci sitt arrangement”.

redegjort teoretisk for et transnasjonalt perspektiv som begrepsfester denne komplekse samtidigheten; hvordan landskapene griper inn i hverandre framfor å utgjøre gjensidig utelukkende systemer som informantene veksler mellom. Deltakelse i opprinnelseslandet og deltakelse i bolandet utgjør ikke et nullsumspill, men snarere et kompleks av transnasjonal deltakelse. Fordi politikk, identifikasjon og hverdagsliv er sammenbundet, innebærer transnasjonale hverdagsliv også transnasjonal politisk deltakelse. I kommende kapittel viser jeg hvordan dette kommer eksplisitt til uttrykk i mediebruk og fortolkning av politiske enkeltsaker, landskap og idealer.

Kapittel 3: Transnasjonal politisk deltakelse – samtidig erfarte politiske landskap

Mediebruk, satellitt og internett – politiske landskap brakt inn i stua

Det er søndag 11. juni og dagen hvor det avholdes nasjonalt valg i Tyrkia. Ipek Güven og jeg har vært en tur på ute med barna, og etterpå har hele familien spist middag. Vi rydder etter måltidet, Ipek legger sammen klær som har tørket i sommervarmen, og samler sammen en bunke papirer og dagens VG og Dagbladet som ligger på skjenken i stua. Barna vimser rundt og pusler med sitt. Kveldssola er lav, den speiler seg i Drammenselva. Erkan surfer litt formålsløst på internett, før han rundt klokka 20 skrur på valgsendingen på en tyrkisk tv-kanal. Lyden skrur opp, slik at også Ipek kan høre – mens hun samler sammen barnas tegnestifter på kjøkkenbordet. Erkan og jeg sitter henholdsvis i den massive, fløyelstrukne og gullbroderte sofaen og stolen. Innimellom stopper Ipek opp, slik at hun kan høre. Jeg lytter intenst, forsøker å få med meg hva kommentatoren sier. Jeg registrerer at sekularistene i det største opposisjonspartiet CHP vinner i flere distrikter på vestkysten, at nasjonalistpartiet MHP vinner i Igdir, en provins som grenser til Armenia, og at det kurdiske partiet BDP vinner i Diyarbakir og flere andre distrikter i sørøst-Tyrkia. Det religiøst funderte regjeringspartiet AKP later til å vinne nesten overalt ellers, inklusive folkerike Ankara og Istanbul. Erkan følger innimellom konsentrert med når resultatene fra de ulike distriktene kommer på skjermen, innimellom sjekker han helt andre ting på internett – via pc-en han har i fanget. Erkan ramser opp de nøyaktige prosentandelene i stemmefordelingen fra forrige valg, og stusser over at mandatfordelingen til regjeringspartiet blir mindre til tross for større prosentoppslutning. Det har i tyrkisk media de siste dagene vært knyttet stor spenning til hvorvidt regjeringspartiet vil oppnå de 330 mandatene de trenger for alene å kunne få gjennom grunnlovsendringer, og også Ipek og Erkan sier de er spente på dette. AKP ender opp med noen få mandater for lite, men det er likevel en stolt statsminister Erdoğan som sender sin takk til det tyrkiske folk hele veien fra hovedstaden på de anatiske høysletter, via satellitt og inn i stua til familien Güven i Drammen. Tv-en står på utover kvelden, mens Ipek legger barna og ellers går litt til og fra. Erkan og jeg følger sendingene ganske nøye fram til klokka 23, men da skifter Erkan kanal. Vi ser under ett minutt på Kveldsnytt på NRK 1, før Erkan skifter til et kunnskapsprogram på en britisk kanal.

Ipek og Erkan fulgte valget i Tyrkia, men det var ikke et tema som preget hele valgdagen, og de fortsatte å holde på med andre ting mens valgsendingene pågikk. Det overrasket meg likevel hvor nøyaktig Erkan husket oppslutningen fra forrige valg, og også at han la merke til at

mandatfordelingen ikke vokste proporsjonalt med prosentoppslutningen. Spørsmålene han stilte seg angående dette, viste at han har mer inngående kjennskap til det tyrkiske valgsystemet enn jeg hadde trodd ut fra samtaler vi har hatt om tyrkisk politikk. Erkan er, slik jeg kjenner ham fra hverdagen hjemme og i samhandling med slekt og venner, ikke en særskilt snakkesalig type. I lys av dette og den kunnskapen og interessen Erkan viste på valgdagen, tror jeg hans ordknapphet i samtaler om politikk handler mer om generell tilbakeholdenhet enn om manglende politisk engasjement. For øvrig var det langt fra hver dag at familien Güven så på nyhetssendinger på tv. Når tv-en sto på, var det som regel barna som så på tegnefilm – i om lag halvparten av tilfellene på tyrkisk og halvparten på norsk. Det hendte også ofte at Erkan så på engelskspråklige spenningsserier eller vitenskapsprogrammer på amerikanske Discovery Channel etter at barna hadde lagt seg. Ipek så ikke særlig mye på tv, men hadde et par tyrkiske serier hun fulgte med på – på internett via smarttelefonen sin. Tyrkiske tv-nyheter så Ipek og Erkan kanskje hver tredje dag, og bare en sjelden gang sto norske nyhetssendinger på. Ipek mente jeg burde spørre alle jeg skulle intervju i prosjektet mitt hvorvidt de har norske kanaler hjemme. Hun jobber som lærer i Drammen, og forteller at mange av hennes norsktyrkiske elever bare har tyrkiske kanaler hjemme.

Hjemme hos familien Yildiz var tyrkiskspråklige tegnefilmer påslått store deler av dagen, og på kveldene var det ofte tyrkiske talkshows eller tyrkiske dramaserier det gikk i. Hvis jeg innimellom spurte om vi eksempelvis kunne se Dagsrevyen, strevde gjerne Gülay litt med å finne ut hvordan hun koblet tv-en over til dekoderen som kommuniserte med det norske digitale bakkenettet. Dette sier noe om at hun ikke koblet over så veldig ofte. Som regel var Gülay innom en tyrkisk nyhetssending i løpet av ettermiddagen eller kvelden, men jeg opplevde aldri at verken norske eller tyrkiske nyheter var en primæraktivitet eller noe hun satte seg ned og så fra begynnelse til slutt. Tv-en var som regel bare noe som sto på i bakgrunnen, mens Gülay surfet på internett, mens vi spiste, hadde besøk eller mens vi satt og snakket. Norske nyhetssendinger var en sjeldenhet til tross for at Gülay sier hun er engasjert i norsk politikk. Unntaket var som vist innledningsvis i dagene etter terrorangrepet 22. juli.

I dagene etter terrorhandlingene ble lokalpolitiker Hatice Elmacıoğlu intervjuet per e-post av en tyrkisk avis. Hun skildret sin opplevelse av dagen, og uttalte seg på vegne av ”the Turkish community in Norway” om frykten for økende islamofobi og høyreekstremisme. I artikkelen (Uysaloğlu 2011) får Elmacıoğlus ord stå alene som bilde på hvordan norsktyrkere og Norge generelt opplevde tragedien, og hun blir slik gitt mye definisjonsmakt i kraft av sin rolle som synlig og politisk engasjert norsktyrker. Det er altså ikke bare tyrkiske medier som finner veien inn i stua

til norsktyrkere i Drammen, men deres stemmer (noen utvalgte) når også tilbake til Tyrkia. I løpet av feltarbeidet opplevde jeg også at den tyrkiske statskanalen TRT kom til Drammen og Oslo for å lage et program om Norge og tyrkere i Norge. Også under Visdal-Johnsens (2005) feltarbeid blant norsktyrkere i en by på Østlandet, kom tyrkisk tv på besøk for å lage en reportasje om Norge og norsktyrkere.

I beskrivelsen av valgdagen hjemme hos Ipek og Erkan Güven, framgår det at de hadde norske papiraviser liggende. Dette var imidlertid eneste gangen i løpet av feltarbeidet at jeg så papiraviser hjemme hos dem. Heller ikke hjemme hos familien Yildiz så jeg noensinne i løpet av feltarbeidets måneder papiraviser – verken tyrkiske eller norske. Det går an å få kjøpt noen få tyrkiske aviser i løssalg på enkelte kiosker i Norge, i tillegg til at det er mulig å abonnere på noen av dem. Avisa Zaman har en egen skandinavisk papirutgave og kontor på Økern i Oslo. Under feltarbeidet møtte jeg ved et par anledninger deres journalist – på norsktyrkiske arrangementer. Avisas tilstedeværelse illustrerer toveiskontakten mellom tyrkiske medier og norsktyrkere.

Når det kommer til avislesing, har jeg generelt inntrykk av at nettaviser er mine informanternes viktigste kilde til siste nytt om samfunn og politikk. Dette er, i likhet med den internetbaserte kontakten med familie og venner i Tyrkia og andre land, gratis og enkelt tilgjengelig via pc og smarttelefon. Da jeg en dag var med Ipek på jobben, var det første hun gjorde da vi kom på kontoret å sjekke e-post samt nettutgaven av den tyrkiske avisa Milliyet⁴⁷. Slik fikk hun som snarest oppdatert seg på siste nytt før hun gikk til møte. Å oppdatere seg på siste nytt betød i alle fall denne morgenen å lese tyrkiske innenriksnyheter samt internasjonale nyheter fra et tyrkisk perspektiv. De gangene Ipek refererte til saker fra norske medier, refererte hun som regel til noe hun hadde hørt på radioen i bilen på vei til eller fra jobb. Flere ganger hadde hun ikke fått med seg saker jeg refererte til, selv om disse hadde vært slått opp stort i norsk nyhetsbilde. Hun hadde eksempelvis ikke hørt om regjeringens vedtak om å fjerne kontantstøtteordningen for toåringer, selv da saken hadde vært mye omtalt tre dager på rad. Jeg ble overrasket både fordi saken hadde vært slått opp stort i de fleste norske medier, og fordi ordningen berører dem direkte som småbarnsfamilie og tidligere (og potensielt kommende) mottakere av kontantstøtte.

Statistisk er personer med bakgrunn fra Tyrkia blant innvandrergруппene i Norge som ser mest på tv på eget morsmål (NOU 2011:14). Under feltarbeidet opplevde jeg flere ganger at

⁴⁷ Opposisjonsvennlig avis som er kritisk til sittende, religiøst funderte regjering.

majoritetsnordmenn⁴⁸ koblet det høye antallet parabolantenner, eksempelvis på Fjell i Drammen, til manglende integrasjon i det norske samfunnet. Ewing (2008) finner den samme folkelige oppfatningen blant majoritetstyskere i nabolag med høy andel tyrkiske innvandrere. Denne ideen legger til grunn den allerede omtalte antakelsen om at deltakelse i opprinnelseslandets politikk og samfunnsnivå går på bekostning av deltakelsen i bolandet. Mine informanternes *samtidige* erfaring av Norge og Tyrkia, som jeg redegjorde for da jeg tidligere tok til orde for et transnasjonalt perspektiv, tilsier som nevnt at deltakelsen ikke utgjør et slikt nullsumspill. Fordi landskapene fortolkes ved hjelp av hverandre, vil jeg hevde at det å følge tyrkisk media i seg selv ikke gjør at man er deltaker mindre i Norge og norsk politikk. Å følge med i tyrkisk media kan dessuten bidra til at tyrkisk politikk og Tyrkia bokstavelig talt fortsetter å være et levende bilde – noe som er i endring, og ikke et fastfrosset stillbilde av det landet man utvandret fra. Det ”tyrkiske” er ikke noe ferdiglaget og statisk mine informanter hadde med seg i bagasjen da de innvandret til Norge, men noe som stadig spiller seg ut – samtidig med det ”norske” i hverdagslivet i Drammen.

Transnasjonal fortolkning av nyheter og politikk

Både i kvinnegruppa og i hverdagslivene til familiene Yildiz og Güven ble dagsorden for samtalen oftere satt av tyrkiske nyheter enn av norske nyheter, slik også Astad (1993) fant blant sine norsktyrkiske informanter. At jeg leste tyrkiske nyheter daglig under feltarbeidet, gjorde det lettere for meg å forstå hvor samtaletemaene kom fra, og hva de refererte til. Mine informanter fortolket imidlertid ikke sjelden tyrkiske nyhetssaker i lys av liknende saker fra Norge. Hendelser i norske nyheter ble også forstått i lys av tyrkiske nyheter.

Ipek, Erkan og jeg er på vei for å hente ungene i barnehagen. Ipek setter på bilradioen lavt i bakgrunnen før hun begynner å snakke om at det er en farlig verden man sender ungene sine ut i. Hun hadde hørt på radioen i bilen i går – og lest i Drammens Tidende på jobb – om en drammensmann som hadde gitt tolv år gamle jenter penger for å sende ham bilder av seg selv. “Det var jo nettopp en fæl sak i Tyrkia også”, sier Ipek, og forteller at en tyrkisk mann er pågrepet i en overgrep- og drapssak i Tyrkia. “Sånne folk burde fjernes ved dødsstraff!”, konkluderer hun.

Jeg opplevde flere ganger at det ble trukket denne typen paralleller mellom norske nyhetssaker til tyrkiske nyhetssaker. Flere av mine informanter trakk også paralleller mellom terrorhandlingene

⁴⁸ Jeg sikter her både til samtaler med etnisk norske drammensere jeg har truffet tilfeldig under feltarbeidet, og til kommuneansatte som i sitt arbeid jobber mye med spørsmål knyttet til innvandring – det være seg administrativt sentralt i kommunen, lokalt i bydelene, eller i drammensskolen.

som rammet Norge 22. juli, og den kurdiske separatistbevegelsen PKKs aktivitet i Tyrkia⁴⁹. Noen av dem mente at tyrkere var ekstra godt rustet til å forstå grusomheten i terrorhandlingene 22. juli fordi: ”Tyrkia utsettes for terror hele tida, og vi mister mange unge soldater på grunn av terrorister” (fra samtale med Gülay). Selv om motivet bak handlingene 22. juli og motivet bak PKKs handlinger i Tyrkia ikke uten videre kan sammenliknes, klassifiserer altså flere av mine informanter (og Tyrkia, USA og EU) begge deler som ”terrorisme”.

Paralleller mellom norsk og tyrkisk politikk blir av mine informanter oftest trukket på det sikkerhetspolitiske området. De av mine informanter som uttrykker sterk tiltro til det tyrkiske militæret og politiet, setter disse to institusjonene høyt også i norsk sammenheng. Militæret har historisk vært den sterkeste tiltrodde myndighetsinstans i Tyrkia, nærmest holdt for å være hellig, selv om tilliten har sunket noe de senere år (Tank 2010). Mehmet, som har dobbelt statsborgerskap og selv har tjenestegjort i det tyrkiske militæret, sier han synes Norge satser altfor lite på militært forsvar. Han vurderer eksplisitt norsk sikkerhetspolitikk med referanse til militærets rolle i Tyrkia, og mener eksempelvis at Norge gjør altfor lite for å ”beskytte staten” mot trusler av den typen han mener PKK utgjør i Tyrkia. Han mener Frp er det eneste partiet som tar ”terrortrusselen” på alvor, og sier dette var motivasjonen for å stemme på dem ved forrige valg. Også Gülay uttrykker stor tillit til tyrkisk politi og militære, noe som gir gjenklang i hennes syn på disse institusjonene i norsk kontekst. To ganger i løpet av feltarbeidet tok hun for eksempel med gjester fra Tyrkia for å hilse på en ung norsktyrkisk bekjent som hadde fått jobb i politiet – fordi hun var så stolt av ham. Gülay sa også at norske myndigheter burde gjøre mer for krigspensjonister ”fordi de har gjort så mye for Norge”. Også Marlies Casier (2011) viser hvordan politisk engasjement kan skapes med utgangspunkt i at et politisk spørsmål fortolkes transnasjonalt, med referanse til flere politiske landskap, i migrasjonskontekst. Ifølge Casier oppnår kurdiske nasjonalister med bakgrunn fra Tyrkia støtte fra flamske nasjonalister i Belgia, fordi de politiske landskapene og konfliktene fortolkes i relasjon til hverandre og oppleves som beslektede. Da jeg spurte *Førstegenerasjonsvelgerne* hva de tenker om kvinnelige politikere i norsk politikk, svarte de umiddelbart med referanse til tyrkisk politisk historie:

Bahar: *Vi hadde dame til statsminister på 90-tallet... Tansu... Tansu Çiller.*

Can: (Finner fram statistikk han har tatt med seg) *Se her: Her står det. 8. februar 1935 var det 17 kvinner i regjeringen i Tyrkia. Atatürk innførte det.*

⁴⁹ Se bakgrunnskapittelet.

Ali: *Mange europeiske land hadde ikke rettigheter for kvinner, men Tyrkia innførte dette i 1935.*

Bahar: *Så for vår del kan kvinner bli politikere.*

Denne tendensen til å fortolke landskapene med referanse til hverandre, vil jeg gå nærmere inn på senere i oppgaven, når jeg tar for meg betydningen tyrkisk politikk for kulturelle modeller anvendt i norsk lokalpolitikk i Drammen.

Politisk kunnskap og engasjement

En del av mine informanter har *sagt* at de ikke er videre interessert i tyrkisk politikk, hvorpå det i *praksis* har kommet fram en del kunnskap som viser at de likevel er ganske oppdaterte på tyrkisk politikk og nyhetsbilde. I forkant av fokusgruppeintervjuet med *Etterkommerne*, hadde jeg telefonkontakt med deltakerne. I en av disse samtalene med Nüray, fortalte jeg at jeg blant annet ønsket å snakke med dem om norsk og tyrkisk politikk. Hun sa hun ønsket å stille opp, men presiserte: *"Vi kan ikke noe særlig om tyrkisk politikk, for vi er jo født her i Norge"*. Dette gjentok hun flere ganger i løpet av samtalen, og også Ayşe sa på forhånd noe liknende: *"Vi er jo norske⁵⁰, så vi kan ikke så mye om tyrkisk politikk"*. Under fokusgruppeintervjuet kom det imidlertid fram at *Etterkommerne* hadde langt bedre kjennskap til navn, ansikter og partier fra tyrkisk politikk enn fra norsk politikk. *Etterkommerne* posisjonerte seg også tydelig og følelsesladet i den sentrale konflikten mellom sekulære og religiøse i tyrkisk politikk (se bakgrunnskapittelet). De brakte uoppfordret og umiddelbart dette temaet på bane i det øyeblikk statsminister Erdoğan's bilde ble lagt på bordet. Diskusjonen fikk raskt høy temperatur; mens Ahmet uttrykte tydelig sympati med Erdoğan, tok Ayşe, Nüray og Ilker sterk avstand fra ham. Støtten og motstanden mot Erdoğan, ble begrunnet med referanse til innholdet i de utbredte kulturelle modellene *moderne – konservative, religiøse – ikke-religiøse*. Jeg vil komme tilbake til disse modellene senere i oppgaven. Ahmet og Nüray begynte etter hvert å krangle høylytt, stemmene deres dirret og begge var tydelig oppgitt over den andres ståsted:

Ahmet: *Det er han som er best* (peker på Erdoğan).

Nüray: *Nei!*

Ilker: *Han prøver å ødelegge Tyrkia.*

Ahmet: *Nei!*

Nüray: *Altså det er stor forskjell på Tyrkia for lenge siden og nå, for han der blander inn religion*

⁵⁰ Dette er eneste gangen jeg kan huske at en informant har kalt seg "norsk".

og alt! Og...

Ahmet: (avbryter) *Men når han kom på topp, økte økonomien til Tyrkia som faen! Vet du det? Det er sant, les!*

Ilker: *Han bruker pengene på seg selv.*

Nüray: *Ja, når han kjøper svær båt til sønnen sin.*

Ahmet: *Han tjener det selv!*

Ilker: *Det er sykt mange arbeidsløse...*

Ahmet: (avbryter) *Han tjener jo penger selv og...*

Nüray: (avbryter) *Vær så snill! Det er sykt mange fattige mennesker i Tyrkia, og han gjør ikke noe med det.*

Ahmet: *Hva er det han ikke gjør? Hva vet du om det? Vær så snill!*

Nüray: *Han hjelper dem ikke! Han hjelper bare kurdere.*

Etterkommerne tar altså i praksis tydelig standpunkt i en sentral konflikt i tyrkisk politikk, selv om de sier at tyrkisk politikk ikke engasjerer dem. Norsk politikk skapte ikke i nærheten av samme temperatur i diskusjonen; mens Ilker, Nüray og Ayşe sa at de sympatiserte med Arbeiderpartiet, framsto Ahmet likegyldig. De viste liten kunnskap om persongalleriet i norsk, nasjonal politikk, og Jens Stoltenberg var den eneste av partilederne alle var enige om hvem var. Alle kunne dessuten koble Siv Jensens navn (men ikke bilde) til Fremskrittspartiet, og de forklarte det med at de mislikte Jensen og Frps retorikk i innvandringspolitikken. Også Førstegenerasjonsvelgerne visste at Arbeiderpartiet og Jens Stoltenberg sitter i nåværende regjering, men det var bare Ali som var helt sikker på hvem som er regjeringspartnerne. Venstre-leder Trine Skei Grande og Krf-leder Knut Arild Hareide var helt ukjente både ved bilde og navn. Også ansiktene til Erna Solberg, Kristin Halvorsen, Liv Signe Navarsete og Siv Jensen var vanskelige å plassere for de fleste. Flere forklarte dette med at de ikke så særskilt mye på norsk tv. Også i denne fokusgruppa ble Siv Jensens navn raskt knyttet til Fremskrittspartiet, og det ble sagt at hun ”snakker stygt og er mot innvandrere”. Når det gjelder de ikke-tyrkiske lokalpolitikere i Drammen, var ordfører og førstekandidat for Høyre, Tore Opdal Hansen, den de nevnte først. De fleste gjenkjente også Arbeiderpartiets førstekandidat, norskiraneren Masud Gharakhani, men flere var usikker på navnet hans og hvor han kommer fra. Jeg vil likevel ikke hevde at denne relativt begrensede kunnskapen om norsk politikk, skyldes deres mer inngående kunnskap om tyrkisk politikk. Fordi deres politiske deltakelse er mer kompleks og sammenvevd, er det som nevnt misvisende å forstå kunnskap og deltakelse som et slikt nullsumspill.

Et komplekst reservoar av politiske idealer

Jeg er på besøk hos en tyrkisk forening i Drammen. Lederen, Ramazan, har invitert meg inn på kontoret og servert te i tulipanformede glass. Nå nipper vi til teen og spiser småkaker, mens vi diskuterer norsk og tyrkisk politikk. Ramazan mener det er store forskjeller mellom organisasjonsform, lederstil og beslutningsstruktur i norsk politikk og i tyrkisk politikk: ”I Tyrkia bestemmer lederen alt, mens medlemmene har mer å si her i Norge. I Tyrkia er det lederen som plukker ut hvem som skal få hvilke posisjoner, og det resulterer i at mange ikke tør å si lederen imot. Erdoğan blir forbannet når han får kritikk, men jeg sier alltid til mine medlemmer at de ikke må være redde for å komme med kritikk. Jeg synes det er veldig bra slik det er her i Norge. I Norge må man jobbe seg opp fra gulvet, men i Tyrkia blir man håndplukket og satt rett inn på toppen. Alle tyrkiske politikere har høy utdanning og noen er kjendiser fra før. I Tyrkia stemmer de på person, ikke på parti. Her i Norge vet folk hva partiene står for, og partiene er mer enn 100 år gamle. Her kan du møte statsministeren og ordføreren på gata. Det liker jeg! I Tyrkia har politikerne mange livvakter og privatsjåfører; til og med i landsbyer med tusen innbyggere er det slik”.

Ramazan er født like utenfor en tyrkisk storby i en arbeiderfamilie, og kom til Norge som tenåring sammen med familien. Han har høyere utdanning og er medlem av det tyrkisk-statlige trossamfunnet. Ramazans karakteristikk harmonerer godt med den stereotype framstillingen informantene mine gir av norsk og tyrkisk politikk. I framstillingen av norsk og tyrkisk politikk blir idealene kontrastert mot hverandre: Norsk politikk blir forstått som egalitær, folkelig, pragmatisk, partifokusert og demokratisk, mens tyrkisk politikk blir forstått som hierarkisk, elitistisk, polarisert, personfokusert og toppstyrt. Tilnærmet alle informantene mine sier, som Ramazan, at de har mest tro på det de oppfatter som de norske politiske idealene. Likevel gir flere samtidig, direkte eller indirekte, uttrykk for støtte til det de betegner som tyrkiske politiske idealer. Erfaringen av flere politiske landskap skjer tilsynelatende ikke i isolasjon fra hverandre, men det som oppleves å være ulike sett med ideer og verdier, reformuleres i relasjon til hverandre i mine informanternes samtidige deltakelse i flere nasjonalstater (Levitt og Schiller 2004:1026,-9).

Tyrkisk varmblodighet og egalitært norsk lederskap

Mange av mine informanter framhever viktigheten av at en politisk leder kan snakke med ”vanlige folk”. En dag Elif og jeg gikk tur, fortalte hun eksempelvis at hun liker drammensordfører Tore Opdal Hansen fordi han ”ikke er overlegen, men en helt vanlig person som ser folk og som snakker med folk”, til forskjell fra en tidligere varaordfører som ifølge henne ”hadde skarp tunge og ikke

stilte opp når han blir invitert til arrangementer”. En ettermiddag hennes ektemann Adnan og jeg diskuterte politikk hjemme hos dem, spurte jeg om han kjenner noen lokalpolitikere i Drammen. Etter å ha nevnt de seks med tyrkisk bakgrunn, nevnte han en etnisk norsk mann og lokalpolitiker som han fortalte at han kjenner fordi mannen er profilert i borettslagsverv på Fjell. Adnan smilte og lo ved tanken på mannen: *”Han er litt som en tyrkisk politiker egentlig!”*. Da jeg ba ham utdype, sa han at politikeren er humoristisk, pratsom, sosial, snakker med folk, og ”kommer bort og klapper folk på skulderen”. Adnan framhever altså denne omgjengeligheten som ”tyrkisk”. Også min informant Ilkim sa i dybdeintervju at tyrkere er flinke til å bry seg om andre: *”Vi tyrkere har sånn varmt blod, vi slipper ikke hverandre”*. Slike forestillinger om hjerterom, gjestfrihet og omgjengelighet som “typisk tyrkisk” ble ofte framsatt under feltarbeidet. Hjemme hos familien Güven og familien Yildiz, har jeg sett slike idealer omsatt til praksis i form av at storfamilien med største selvfølge stiller opp for hverandre i hverdagen. For mange av mine informanter er det helt normalt å strekke seg langt – også på bekostning av ens egne behov – for å hjelpe familie, venner og bekjente med praktiske gjøremål som barnepass, matlaging, reparasjoner eller liknende. En dag under feltarbeidet kom Ipek hjem svært sulten og tørst, etter å ha gjort et flere timer langt papirarbeid hjemme hos ”en norsk” (som hun sa). Hun var overrasket over den manglende gjestfriheten; hun hadde ikke fått servert noen ting. En annen gang undret hun seg over at de i løpet av flere titalls år i Norge aldri har blitt invitert i bryllup til noen etnisk norske, noe som ble forklart med at nordmenn er mindre varme og åpne enn tyrkere.

Forestillingen om varme, inkluderende og gjestfrie tyrkere på den ene siden, og kalde og reserverte nordmenn på den andre, kom altså stadig til uttrykk under feltarbeidet. Likevel peker flertallet av mine informanter på egalitært lederskap og folkelig politikerstil som noe som nettopp skiller norsk politikk fra tyrkisk politikk – og som er en styrke ved norsk politikk. I et dybdeintervju omtaler en av lokalpolitikerne tyrkisk politikerstil som hierarkisk og ikke-folkelig:

”Jeg er ikke helt begeistret for den ledermodellen, den tyrkiske. Jeg synes han Stoltenberg har gjort en veldig bra lederjobb. Erdoğan er ikke samlende for eksempel (...). Han bruker uttrykk som kan være veldig skarpe og kan tolkes veldig negativt. Jeg mener at det ikke er en bra lederrolle, for du jobber med et team, ikke sant? Og du er ikke alene på toppen”.

Det mine informanter oppfatter som typisk norsk politikerstil samsvarer tilsynelatende bedre med det de oppfatter som egenskaper ved “tyrkere flest” enn det de oppfatter som typisk for henholdsvis tyrkiske politikere eller “nordmenn flest”. Det kan virke som et paradoks, men kanskje er det heller

et uttrykk for at de drar veksler på et komplekst norsktyrkisk reservoar av idealer og kunnskap. Kanskje bekjenner de seg ekstra mye til det de oppfatter som den norske egalitære politikerstilen fordi de opplever denne væremåten som "sin egen".

For den siterte lokalpolitikeren er det tilsynelatende positivt om en politisk leder er samlende og ikke sår splid eller troner alene på toppen. Også en annen lokalpolitiker påpekte i et dybdeintervju at debattformen er svært ulik i de to landene: "*Her i Norge er det mer slik at vi prøver å få til konsensus i saker*", sa han. Også ifølge *Førstegenerasjonsvelgerne* er norske politikere pragmatisk orienterte:

Ali: Her i Norge, jeg ser på tv ikke sant, så respekterer dem hverandre, selv om de ikke er enige med partiene. Det er veldig fint her i Norge at de ikke snakker stygt bak hverandre. I Tyrkia snakker de litt hardere og stygt (de andre sier seg enige), men det er veldig bra her i Norge, synes jeg.

Marit: Ja, hvilke andre forskjeller er det?

Flere i munnen på hverandre: Rolig og fint ikke sant? I norsk politikk prater dem med hverandre. Dem respekterer hverandre og krangler ikke. Det er ikke sånn at dem kommer med sladder om hverandre. Norske politikere blander ikke sak og person.

Ali: Kılıcdaroğlu sier til Erdoğan at de kan snakke sammen før valgkampen, men Erdoğan kommer ikke for å snakke. Her ser jeg på tv at norske politikere og ledere kommer sammen og prater og diskuterer problemene. Men i tyrkisk politikk prater de ikke med hverandre. Det er ikke bra!

En lokalpolitiker sier at den politiske retorikken fra Tyrkia ikke kan overføres til Norge: "*Jeg hadde vært ute av politikken i Norge om jeg hadde hatt ti prosent av en tyrkisk politiker i meg. Av og til tenker jeg 'dette kan jeg kanskje bruke i Norge', men så tenker jeg ganske kjapt at det ikke ville fungert*". Politikeren tilskriver dette at politikerrollen er mer profesjonalisert i Norge, og at man er langt mer pragmatisk innstilt: "*Her kan man for eksempel sitte på med en motstander hjem fra en politisk debatt, eller man kan ta en kaffe med motstanderen*". Under feltarbeidet har jeg selv erfart denne pragmatismen i praksis blant lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn i Drammen, eksemplifisert nettopp ved at de gir hverandre skyss på tvers av partigrenser, og ved at de stopper opp og prater vennskapelig med hverandre når de treffes.

Pragmatisme, søken etter konsensus og forsøk på å underkommunisere uenighet og ulikhet bekreftes av tidligere forskning som særtrekk ved det norske samfunn, og ved norsk politikk (Barnes 1990; Graubard 1986; Gullestad 1987; Sørensen og Stråth 1997). Ifølge Rokkan (1987) har

kryssende konfliktlinjer bremset polarisering og fremmet pragmatisme i norsk politikk; folk har hatt felles interesser med ulike grupper i ulike politiske spørsmål. De politiske frontene har derfor ikke blitt så polariserte som i enkelte andre land. Under sitt feltarbeid i et lite kystsamfunn på Vestlandet i etterkrigstiden, fant John Barnes (1990) at lokalpolitikere og foreninger gjorde sitt ytterste for å oppnå konsensus i saker, framfor å gå til votering eller å praktisere strenge kommandolinjer (Barnes 1990:79). Barnes hevder at innbyggerne i lokalsamfunnet forsto seg som egalitære og at de forsøkte å underkommunisere klasseforskjeller ved å unngå samhandling på tvers av rang. Også Gullestad (1987) hevder at de forskjellene som finnes i det norske samfunn, aktivt underkommuniseres: "A very important point is that egalitarianism is not necessarily in itself likeness; it is a way of handling difference by emphasizing sameness" (Gullestad 1987:70). Ifølge Bjørklund (2005) er det et ideal i norsk lokalpolitikk at man skal være lydhør overfor "grasrota", og at folk flest ikke skal bli overkjørt. Som vist i dette kapittelet later også mine informanter til å forstå disse idealene som typiske for norsk politikk – til forskjell fra tyrkisk politikk. Den tyrkiske staten har tradisjonelt vært styrt av en elite (Tank 2010). De fleste av informantene mine bekjenner seg som vist til de "norske" idealene om egalitet. Ved flere anledninger har imidlertid én og samme person gitt sin *verbale* tilslutning til et egalitært system hvor politiske posisjoner er tilgjengelige for "vanlige folk", mens vedkommende i *praksis* har implisert at "vanlige folk" egentlig ikke kvalifiserer til politikere. Slik later mine informanter i praksis til å bekjenne seg til *både* idealer de framhever som "norske", og idealer de framhever som "tyrkiske". Det som omtales som motsetninger, later i praksis til å la seg kombinere i mine informanters komplekse og transnasjonale politiske deltakelse.

Som så mange av mine øvrige informanter, ga *Etterkommerne* sin støtte til idealet om egalitet og folkelig politikerstil. De roste eksempelvis Jens Stoltenberg for å "se alle, og behandle alle typer mennesker likt". Da jeg like etterpå la fram bilder av norsktyrkiske lokalpolitikere, stilte de seg likevel vantro til at Semra Uğur – som jobber i dagligvarebutikk – er politiker:

Ayşe: *Det er hu som jobber på tyrkisksjappa!*

Nüray: *Er hun sånn politiker også jobber hun der?!*

Marit: *Var det rart?*

Nüray: *Ja!*

Ahmet: *Veldig rart!*

Nüray: *Jeg har sett henne hundre ganger, men jeg har aldri visst at hun var politiker.*

Ayşe: *Det ser ikke ut som hu er så veldig engasjert eller har så mye informasjon om hva som skjer og sånn.*

Marit: *Hvorfor ser det ikke sånn ut, for eksempel i forhold til Hatice Elmacioğlu?*

Ahmet: *Hun er litt mer penkledd (peker på bildet av Elmacioğlu)*

Nüray: *Hun (Elmacioğlu) er litt mer formell da, litt mer sånn ordentlig, ser det ut som.*

Ayşe: *Hu (Uğur) går liksom rundt i butikken og snakker tyrkisk og...*

Ahmet: *Ja, det funker dårlig.*

Marit: *Hvordan?*

Ahmet: *Når man snakker om politikere, vil man ha mennesker med utdanning, da. Politi, siviløkonom, ingeniør, lærer... ikke sant? Men når du sitter i kassa og ikke har bodd her så lenge⁵¹, så er det ikke vits. Hun kan ikke si at "det er fornuftig, ditten og datten", for hun har ikke noe spesiell utdanning.*

Nüray: *Og når det kommer kunder, så er hun jo... hun snakker tyrkisk hele tida liksom.*

Mens *Etterkommerne* i andre deler av diskusjonen ga ros til folkelige politikere, og framsto som opptatt av at alle mennesker skal ha samme muligheter, later de altså i praksis til å mene at ikke alle "vanlige folk" er kvalifisert til å drive politikk. Blant kvalitetene de framhever som avgjørende, er utdanning, språkbeherskelse, botid, stil og klesdrakt – som samlet vitner om forventning om en bestemt sosioøkonomisk tilhørighet⁵². Også noen av *Førstegenerasjonsvelgerne* ble overrasket over at Uğur er lokalpolitiker. En av dem spurte: "*Er hun virkelig politiker hun som driver med butikk?!*", før en annen nærmest irettesettende minnet om at "*alle kan drive med politikk*". Også velgerinformant Mehmet og flere lokalpolitikere har sagt at det er fint at "folk flest" kan bli politikere i Norge, hvorpå de har vist at de likevel forventer at politikere har en viss sosioøkonomisk status. Flere har også framhevet viktigheten av at en politisk leder framstår sterk, selvstendig og besluttsom. Mehmet framholdt den tyrkiske statsministerens demonstrative sorti i Davos i 2009⁵³ som et eksempel på sterkt politisk lederskap, noe han kontrasterte mot det han så på som pragmatiske norske politikere med manglende lederskapsevner. Mens mine informanter framholder idealer om folkelig politikerstil, forventer de tilsynelatende samtidig at politikere skal vise sterkt lederskap og markere at de har høyere sosioøkonomisk status enn "vanlige folk". Slik drar de veksler på idealer som ifølge dem selv tilhører ulike politiske landskap – i fortolkning av ett og samme landskap.

⁵¹ Uğur har bodd i Norge siden hun var barn. Ahmet antar tydeligvis botid på bakgrunn av ideen han har om noen som "sitter i kassa".

⁵² Referanser til språkkompetanse og botid kan også forstås som forventning om at en politiker må være "integret". Også en politikerinformant gikk langt i å si at "innvandrermentaliteten" var politisk diskvalifiserende og "den norske mentaliteten" kvalifiserende. Senere i oppgaven vil jeg se på hvordan forestillinger om integrasjon er vevd inn i sentrale kulturelle modeller for sosial identifikasjon.

⁵³ I protest mot den israelske presidentens innlegg om Gaza, marsjerte statsminister Erdoğan ut av et møte i Verdens økonomiske forum.

Idealer om transparens og forventninger om bruk av uformelle kanaler

I sin analyse av ideen om likeverd i norsk lokalpolitikk, peker Barnes (1990) på idealet om rettferdig fordeling av goder: ”An idea strongly stressed in Norwegian thought was that no man should have more privileges than his fellows” (Barnes 1990:69). En av mine politikerinformanter illustrerte i et dybdeintervju nettopp hvordan han innimellom må forklare at hans politiske posisjon ikke gir ham mange personlige privilegier:

”Politikere i Tyrkia har mye større innflytelse enn politikere i Norge. Jeg hadde en gjest fra Tyrkia, og vi var en tur i byen. Da vi kom noen minutter for seint tilbake til bilen, hadde parkeringsvakten skrevet bot. Gjesten min ble overraska: ‘Du er jo politiker. Hvordan kan han skrive bot til deg?’ Jeg forklarte at parkeringsvakta bare gjør jobben sin, uansett om jeg er politiker. Gjesten min mente jeg burde oppsøke sjefen hans, men jeg forsøkte å forklare at det ikke er slik det fungerer i Norge. Da vi kom hjem sa han til de andre: ‘Politikere i Norge har ingen innflytelse, de klarer ikke nekte for en parkeringsbot engang!’”.

Lokalpolitikeren fortalte videre at han innimellom opplever at også norsktyrkiske venner og bekjente bosatt i Drammen, forventer at han skal bruke uformelle kanaler i deres favør. Dette til tross for at flere av mine informanter kritiserer tyrkiske politikere for å være korruperte, og framhever transparens som en styrke ved norsk politikk. Denne politikeren fortalte meg at han på grunn av disse forventningene – og for å hindre at velgere blir skuffet – forsøker å fokusere mest på *partiet* og mindre på sin egen person når han driver valgkamp. Også en av de andre lokalpolitikere fortalte at det hender norsktyrkiske venner tror de kan be om særbehandling av kommunale søknader eller liknende. Forventninger om lojalitet og gjenytelser er tett knyttet til identifikasjon, og hvem man oppfatter som “sine representanter” (Rogstad 2009a). Lojalitetsforventninger kan således også si noe om hvilke identifikasjonsfellesskap som oppleves relevante. Noen velgere forventer tilsynelatende lojalitet og uformelle gjenytelser fra dem de opplever som ”sine representanter”, og lokalpolitikere later også til å forvente støtte fra ”sine egne”. Slik virker det å være en gjensidig forventning om støtte og politisk gjenytelse innenfor identifikasjonsfellesskap:

Det er dagen etter valget, jeg står på torget og venter på bussen. Tilfeldigvis møter jeg en av lokalpolitikere, og vi blir stående og prate. Etter et par minutter kommer en bekjent av lokalpolitikeren forbi. ”Gunaydin! Nasilsin?”. De hilser hverandre god morgen og spør hvordan den andre har det, før mannen umiddelbart sier: ”Jeg har stemt på deg! Kona mi og søsteren min

stemte også på deg. Kona mi er ikke helt frisk, så hun orket egentlig ikke gå ut i regnværet, men jeg overtalte henne til å bli med for å stemme”. Lokalpolitikeren takker ham, og mannen fortsetter: ”Kona mi er ikke interessert i politikk, skjønner du, så hun hadde nok ikke stemt hvis det ikke var for at hun ville støtte deg”.

Denne lokalpolitikeren fortalte senere at “de som har stemt på meg forventer å få noe konkret tilbake”, og vedkommende vurderte derfor å invitere til fest som takk til de som hadde stemt. Flere bekjente hadde visstnok ymtet frampå om at de forventet dette, men det endte likevel ikke opp med å bli noen fest. En annen lokalpolitiker sa rett ut i dybdeintervju at han ble med i politikken fordi foreningen og trossamfunnet han er medlem av, ønsket en representant i bystyret. Når motivasjonen for engasjement i lokalpolitikken er så tydelig knyttet til foreningen, er det nærliggende å tro at foreningsmedlemmer har klare forventninger om lojalitet og gjenytelser fra vedkommende. De av de andre lokalpolitikere som har tydelig foreningstilhørighet, koblet ikke engasjementet like tydelig til rollen som lokalpolitiker. Den ene bekreftet at det nok var mange i foreningen som gir personlig stemme til ham, mens en annen underkommuniserte sitt medlemskap, og var opptatt av å understreke at politisk engasjement i skolepolitikk var motivasjonen for å gå inn i politikken.

At lokalpolitikere ifølge dem selv stadig må forklare at politikere i Norge ikke har like mye uformell innflytelse som i Tyrkia, tilsier at fortolkning av tyrkisk politikk virker inn på fortolkning av norsk lokalpolitikk. Selv det som *verbalt* klassifiseres som ulike sett av idealer, anvendes i *praksis* samtidig.

Et apropos om begrenset samhandling majoritet - minoritet

I dette kapitlet har jeg blant annet presentert noen forestillinger om det typisk norske og typisk tyrkiske blant mine informanter. Disse forestillingene bærer preg av å være karikerte, og jeg tror dette delvis skyldes begrenset samhandling. Mine informanter har meg bekjent svært få (om noen) *nære* etnisk norske venner. Gülay, Ipek og Ilkim presiserer da også alltid dersom noen de omtaler er “norske”. Normalen er at venner er ”tyrkiske” eller ”utlendinger”⁵⁴, mens “norskhet” er unntaket som markeres (Kingfisher 2007). Dette har også kommet til uttrykk ved at jeg som etnisk norsk har skilt meg ut når jeg har opptrådt sammen med informantene mine utenfor hjemmene deres. Folk har konsekvent spurt hvem jeg er og hvordan vi kjenner hverandre, og jeg mener det er grunn til å tro at dette handler om at mine informanter ikke har særskilt mange etnisk norske omgangsvenner. En

⁵⁴ Et ord informantene mine bruker.

ettermiddag ringte det på hjemme hos familien Yildiz, hvorpå sønnen Orhan gikk og åpnet for to venner fra skolen. De to vennene hadde ikke før fått av seg skoene, før den ene spurte Orhan hvem jeg var og om jeg var *norsk*. Spørsmålene ble stilt på tyrkisk, og det var tydelig at vennene ikke forventet at jeg skulle forstå. Både Orhan og jeg lo. Orhan fortalte vennene sine at jeg kunne forstå hva de sa, selv om de snakket tyrkisk. De to vennene var tydelig overrasket over at jeg var der, og det var åpenbart at det var min ”norskhet” som var det mest bemerkelsesverdige. Den begrensede samhandlingserfaringen bør tas i betraktning når man leser mine informaners karikerte beskrivelse av forskjellene mellom etnisk norske og etnisk tyrkiske.

Oppsummering

Via internett og satellitt bringes tyrkisk politikk og nyhetsbilde inn i mine informaners hverdagsliv i Drammen. De fleste av mine informanter har større kunnskap om tyrkisk politikk enn norsk politikk, og de følger også tyrkiske medier tettere. Men fordi hendelser og politiske landskap fortolkes ved hjelp av hverandre, medfører ikke nødvendigvis tyrkisk mediebruk at man deltar mindre i Norge og norsk politikk. Den politiske kunnskapen som opparbeides inngår snarere i et komplekst transnasjonalt reservoar som anvendes på tvers av landegrenser. Dette komplekse reservoaret kommer eksempelvis til syne når mine informanter i *praksis* kombinerer idealer og handlingsmønstre de *verbalt* kategoriserer som henholdsvis ”tyrkiske” og ”norske”. Jeg har i dette og forrige kapittel vist hvordan mine informaners hverdagsliv og politiske deltakelse mer generelt er preget av transnasjonalitet. I kommende kapittel går jeg mer spesifikt inn på ett uttrykk for denne transnasjonaliteten: Jeg viser hvordan sentrale kulturelle modeller for sosial identifikasjon er basert på forhold både i opprinnelseslandet og migrasjonskontekst i bolandet, og hvordan disse anvendes i norsk lokalpolitikk.

Kapittel 4: To konkurrerende kart over det sosiale og politiske terrenget

Det slo meg tidlig i feltarbeidet at så å si alle mine informanter brukte tid og krefter på å trekke intraetniske grenser norsktyrkere imellom, og at dette skjedde på ulike arenaer, i tale og handling. Forestillingene tok særlig form av to kulturelle modeller for sosial identifikasjon som riktignok vektla ulike egenskaper, men langt på vei kategoriserte de samme menneskene som samme slags. Forestillingene om disse forskjellene framsto som stereotype abstraksjoner med stort nedslagsfelt i mine informanters liv, og jeg velger derfor i tråd med definisjonen i første kapittel å kalle dem kulturelle modeller for sosial identifikasjon. I dette kapittelet gir jeg først noen empiriske eksempler på hvordan de konkurrerende kulturelle modellene kommer til uttrykk, før jeg analyserer deres iboende transnasjonalitet. Fordi disse transnasjonale kulturelle modellene tas i bruk av norsktyrkiske velgere og politikere i deres politiske deltakelse lokalt i Drammen, er det relevant å dvele litt ekstra ved disse. Helt konkret viser jeg at politiske konfliktlinjer i opprinnelseslandet virker inn på sosial identifikasjon og politisk deltakelse – på hvilke norsktyrkiske kandidater norsktyrkiske velgere forstår som “sine representanter” (Rogstad 2009a) lokalt i Drammen.

Kulturelle modeller som kamp om å definere situasjonen

Det er kveld og tidlig september. Vi forlater tilstelningen, og Emre tilbyr seg å kjøre meg og en annen kvinne hjem. Jeg setter meg inn i baksetet, og lar den eldre kvinnen sitte foran. Billyktene kaster lange lyskjegler på veien som snor seg mellom høy- og lavblokkene på Fjell. Et par minutter senere bremses Emre ned og svinger ut til kanten. Vi takker kvinnen for nå, og døren smeller i stillheten. Jeg blir for enkelhets skyld sittende i baksetet, og Emre vrir hodet og ser lattermildt på meg. ”Skal du sitte i baksetet som en konservativ Süleymanci-dame eller?!”. Han ler ertende, slipper kløtsjen, gir gass, og skynder seg å legge til: ”Neida, jeg bare tuller!”.

Som Ipek gjorde da vi var på piknik i parken, og flere andre informanter har gjort i liknende hverdagslivssituasjoner, trekker Emre her en grense innad i den etniske gruppa. Den intraetniske grensen blir ofte trukket ved å gi negative karakteristikker av ”de andre”, slik de følgende scenene illustrerer:

Det er tidlig ettermiddag, Gülay er fortsatt på jobb, og jeg låser meg inn hjemme hos familien Yildiz. Jeg hører sønnen Orhan romstere på kjøkkenet mens jeg henger av meg jakken i

yttergangen. ”Har du vært hos de damene på Fjell nå?!”. Spørsmålet hans er nysgjerrig og ertende – halvt på spøk: ”Gikk de med skaut eller? Var de dumme?”.

Mehmet møter meg på busstoppet på Fjell, kledd i lette fritidsklær. Vanligvis møtes vi i sentrum, nå peker han mot blokka hvor han bor sammen sine foreldre og småsøsken. Det er juni og varmt i lufta. Vi passerer Galterud ungdomsskole på vei mot skogsområdet som er destinasjonen. Mehmet forteller at den norske språkutviklingen hans stagnerte da familien flyttet til Fjell, og han begynte på Galterud. ”Folka i klassen min hadde jo gått i reine tyrkiskklasser på barneskolen, veit du. De hadde bare tyrkiske venner og snakka bare tyrkisk. 60 prosent av tyrkerne på Fjell er dårlig integrert. Herregud, noen av de eldre har vært her i 30 år og snakker ikke norsk en gang. De holder seg for seg selv og lever som man gjorde i landsbyen på 60-tallet”.

Jeg stikker innom Emre for å slå av en prat. Som så mange andre i disse dagene, er han opptatt av den tyrkiske valgkampen som det nå bare gjenstår noen uker av. Etter en stund må jeg gå, og jeg forteller at jeg skal ta bussen til Fjell for å dra på Tyrkisk mat- og håndverksmesse. Emres tale er klar: ”Skal du virkelig på Süleymanci sitt arrangement? Jeg hater de arrangementene deres. De holder fast på den tyrkiske syttitallsbygda, i stedet for å følge med på utviklingen! Det som foregår der er ikke moderne kulturuttrykk og gir helt feil bilde av dagens Tyrkia”.

Under dybdeintervjuet legger jeg merke til at Gülay gjentatte ganger refererer til at “det er så mange forskjellige tyrkere i Drammen”. Siden vi nettopp snakket om ulike bydeler, spør jeg om forskjellene henger sammen med hvor man bor. Gülay svarer: “Ja, men også hvor man kommer fra! De som er fra landsby og sånn, eller de som har kommet fra en konservativ familie. Det er det som avgjør! Eller de som har vært her veldig lenge og prøver å holde på kulturen sin. De holder den veldig fast⁵⁵, og de følger ikke med på forandringer i Tyrkia”.

Dette er eksempler på hvordan noen av mine informanter som identifiserer seg selv som ”moderne tyrkere”, trekker grenser mellom seg selv og dem de identifiserer som ”konservative tyrkere”. I eksemplene ovenfor refererer Emre, Gülay, Orhan og Mehmet til en opplevd forskjell mellom seg selv og ”de andre” når det kommer til “utviklings- og integrasjonsgrad”⁵⁶, språkferdigheter, konservativisme, bydelstilhørighet i Drammen, geografisk opphav i Tyrkia samt religiøs tilhørighet

⁵⁵ Det tyrkiske ordet for “konservativ” er “tutucu” som kommer av verbet “tutmak” som betyr “å holde”. Kanskje er det derfor Gülay bruker denne formuleringen.

⁵⁶ Dette kommer jeg tilbake til.

og praksis. Disse variablene inngår i den kulturelle modellen *moderne tyrkere – konservative tyrkere*, som bærer preg av først og fremst å være de ”modernes” forestilling om virkeligheten; den bygger i hovedsak på en negativ stereotyp om de ”konservative”. Den stereotype konservative tyrker er sterkt religiøs og medlem av Süleymançı-trossamfunnet, er lavt utdannet, bor på Fjell, praktiserer sterk segregering mellom kjønnene eksempelvis i form av dekkende klesdrakt, kommer fra landsbygda i Konya-provinsen, snakker dårlig norsk og har få etnisk norske venner. Den stereotype moderne tyrker er medlem av det tyrkiskstatlige Diyanet-trossamfunnet, snakker godt norsk, har etnisk norske venner i tillegg til de tyrkiske, kommer fra storbyer eller mindre konservative deler av Tyrkia, har utdanning og går ikke med skaut. De opplevde forskjellene rommer med andre ord forhold både i opprinnelsesland og boland, blant annet tilknyttet geografi, religion og samfunnsklasse som generelt framholdes som viktige politiske konfliktlinjer (Rokkan 1987; Aardal 2007). Som nevnt er det viktig å presisere at dette er en tolknings- og handlingsramme, et stereotypt mentalt kart, som ikke nødvendigvis stemmer med det faktiske terrenget. Modellenes fleksibilitet blir drøftet senere i kapittelet.

De som av ”moderne tyrkere” blir identifisert som ”konservative tyrkere” later ikke til å være like opptatt av å trekke intraetniske grenser. Når de likevel gjør det, er det i form av en alternativ kulturell modell for sosial identifikasjon: *Religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere*. Elif viser for eksempel til religiøs praksis, konservativisme og sosioøkonomisk status, når hun i dybdeintervju plasserer seg selv i kontrast til lokalpolitiker Hatice Elmacioğlu:

”De unge mennene i organisasjonen vår⁵⁷ er veloppdragne, dannede, religiøse og finner aldri på noe galt. (...) Jeg kjenner ikke Elmacioğlu godt, men jeg tror hun er ganske forskjellig fra meg. Jeg tror ikke hun er så religiøs, hun er friere og jeg tror ikke hun kommer fra en fattig familie, slik vi gjør”.

Mitt inntrykk er at de som av andre blir kalt ”konservative”, selv foretrekker fokuset som anlegges når de sosiale kategoriene kalles ”religiøse” og ”ikke-religiøse”. Elif har ved flere anledninger definert de norsktyrkerne som praktiserer religionen annerledes enn henne, ut av sitt identifikasjonsfellesskap. For eksempel sier hun at *”alle muslimer bærer skjerf”*, og definerer dermed svært mange norsktyrkiske kvinner som ikke-religiøse. Med indirekte referanse til religiøs praksis og sosial kontroll (kjønnssegregering og dyd), slår hun også fast at *”min generasjon tyrkere*

⁵⁷ Elif refererer her til Drammen Kultur- og Utdanningsforening (”Prizma”).

kunne ikke gå på diskotek”. Jeg kjenner imidlertid flere norsktyrkiske kvinner på Elifs alder som pleide å gå på diskotek da de var yngre, men Elif later ikke til å regne disse som del av sitt identifikasjonsfellesskap.

Min informant İpek forteller at flere av hennes norsktyrkiske elever som bruker skaut, har spurt henne hvorfor hun ikke gjør det – og om det betyr at hun ikke er muslim. For disse elevene later den religiøse praksisen (skautet) til å være uløselig bundet til den sosiale identifikasjonen ”muslim”, og de som praktiserer religionen annerledes forstås som ”ikke-religiøse”. Da jeg under fasten var med Gülay for å handle på en tyrkisk butikk, møtte vi tilfeldigvis en bekjent av henne. Han uttrykte overraskelse over at Gülay fastet. Denne mannen er medlem av det konservative trossamfunnet Süleymançı, mens Gülay er medlem av den tyrkisk-statlige moskeen. Ved å anta at hun ikke faster, det vil si at hun ikke overholder en av Islams fem søyler, skyver hennes bekjente på et vis Gülay ut av sitt religiøse fellesskap. Til grunn for den alternative fortolkningsmodellen *religiøse – ikke-religiøse* ligger nettopp ekskluderingen av de som utøver religionen på en annen måte enn en selv.

Selv om jeg sjelden opplevde at informanter beskrev seg selv som ”konservative”, later det til å herske en bevissthet om den kulturelle modellen *moderne – konservative* også blant dem som forsøker å hevde den alternative modellen *religiøse – ikke-religiøse*. Dette kommer for eksempel til uttrykk ved at modellen snakkes om på tvers av de sosiale kategoriene som inngår i den. I en uformell, men jobbrelatert sammenheng, ertet eksempelvis ”moderne” Gülay sin kollega Selahattin med at ”hvis du blir mer konservativ nå, kommer du til å bli hermetisert” (”konserve” på tyrkisk). Begrepsbruken var tilsynelatende noe de begge var vant til, selv om kollegaen selv ikke brukte ordet ”konservativ” – verken i denne situasjonen eller i samtaler vi hadde ved andre anledninger.

Når de som kontrasterer seg mot de ”moderne” ikke bruker ”konservative” til å beskrive seg selv, må det blant annet sees i sammenheng med at tyrkiskhet, i forbindelse med nasjonsbyggingen, langt på vei ble definert som det å være ”moderne” (Navaro-Yashin 2002:12). Ved å identifisere seg selv som ”religiøse”, velger de en betegnelse som kan la seg kombinere med modernitet – til forskjell fra ”konservative” som tydeligere utgjør en språklig motsetning. Inspirert av retorikk i opprinnelseslandet snakker dessuten mange av mine informanter om den kulturelle modellen som et slags utviklingsparadigme, hvor ”konservative” sees som mindre utviklede enn ”moderne”. Dette kommer jeg tilbake til. I en slik sammenheng framstår den konkurrerende modellen *religiøse – ikke-religiøse* som mer attråverdig, da den snur bildet på hodet og plasserer de ”ikke-religiøse” i mangeltilstand. ”Moderne tyrkere” vil på sin side ikke bekjenne seg til denne modellen, da den

skyver dem ut av den sosiale identifikasjonen ”muslim” – noe samtlige av mine informanter identifiserer seg som, og som gjerne framholdes nærmest som en forutsetning for tyrkiskhet⁵⁸.

Definisjonskampen knyttet til hva man skal kalle hvem, handler altså ikke bare om tomme ord, men om valg mellom konsepter som vektlegger bestemte deler av et fenomen på bekostning av andre (Lakoff og Johnson 2003). Kampen om begrepene blir en kamp om å definere situasjonen og hvilke verdier som er viktigst. Dette fordi begrepene viser til kulturelle modeller som innebærer bestemte forståelser av virkeligheten, og retningslinjer for handling i virkeligheten (Holland og Quinn 1987). Mens ”religiøse tyrkere” forsøker å få gehør for en kulturell modell hvor de framstår som gode muslimer, forsøker ”moderne tyrkere” å trumfe gjennom en kulturell modell som framstiller dem selv som utviklede. Begge modellene impliserer at ”de andre tyrkerne” er det motsatte; henholdsvis dårligere muslimer og underutviklede. Slik utgjør de konkurrerende modellene *moderne – konservative og religiøse – ikke-religiøse* en dragkamp om å definere det sosiale kartet over norsktyrkere i Drammen. De kulturelle modellene er transnasjonale i den forstand at deres innhold har klare referanser til historisk-politiske forhold i både opprinnelsesland og boland. Modellene er slik et eksempel på hvordan flere politiske landskap spiller seg ut *samtidig* i mine informanters hverdagsliv og politiske deltakelse.

Modellenes referanser til forhold i opprinnelseslandet

Jeg er på besøk hos en lærer på en drammensskole med høy andel elever med tyrkisk bakgrunn. Læreren plasserer kaffekoppen på bordet og kaster et blikk gjennom vinduet og ut i skolegården. Han forteller at de hvert år feirer Barnas dag (tyrkisk festdag) på skolen, og han beskriver det som noe ”tyrkerne har satt stor pris på”. Under feiringen henger et Atatürk-portrett på veggen og den tyrkiske nasjonalsangen spilles. Han forteller imidlertid at enkelte tyrkiske foreldre har protestert mot praksisen, i form av leserbrev i lokalavisa. ”De har protestert mot at deres barn må reise seg for nasjonalsangen, og mot at vi henger opp bilde av Atatürk. Da svarer jeg at det er normalt å reise seg når en nasjonalsang spilles, og at den konflikten får de ta på en annen arena enn skolen”.

Dette er ett av mange eksempler på hvordan uenighet om historiske og politiske forhold i opprinnelseslandet, kommer til uttrykk i bolandet. Fordi personer med bakgrunn fra Tyrkia har svært ulike oppfatninger om den tyrkiske historien – delvis fordi deres forfedre har hatt ulike

⁵⁸ Offisielt er 99 prosent av den tyrkiske befolkningen muslimer, og om lag 80 prosent er sunnimuslimer (Kværne 2009). Også mine sekulært orienterte informanter, forutsetter at ”tyrkere er lik muslimer” – det er *praktiseringen* av religionen det er uenighet om.

opplevelser av historien – setter noen pris på at Atatürk feires, mens andre tar seg nær av det. Det som for læreren er uproblematisk og konvensjonelle markører på det ”tyrkiske” – Atatürk-portrettet og nasjonalsangen – er markører som for mine informanter markerer en viktig konfliktlinje innad i den etniske gruppa og derfor oppleves som kontroversielle. I likhet med nasjonalsymbolene, utgjør som vist tidligere i dette kapittelet også skautet en markør på denne konfliktlinjen. Slik tematiseres det tyrkiske sekularismespørsmålet i hverdagslivet i Norge. Konflikten nedfeller seg også, som nevnt i introduksjonen, helt konkret i Drammens ulike religiøse grupperinger og trossamfunn. Mens Diyanet-moskeen Tyrkisk Trossamfunn representerer stats-Islam, kan den religiøse opposisjonen sies å være representert ved Islamsk Kultursenter (”Süleymanlılar”) og Drammen Kultur- og Utdanningsforening (”Prizma” som er inspirert av sufisten Fetullah Gülen). Mine informanter refererer ofte til medlemskap i trossamfunn når de snakker om de kulturelle modellene for sosial identifikasjon, selv om modellene helt klart også rommer forestillinger om klassetilhørighet og geografisk opphav. Også sosialantropologisk forskning blant amerikanskyrkere viser at tilhørighet til disse tre gruppene (Diyanet, Süleymanlı- og Gülen-bevegelsen) er sentralt for sosial identifikasjon (Akçapar 2009).

De av mine informanter som definerer seg som ”moderne” er de som bekjenner seg sterkest til de sentrale prinsippene for opprettelsen av den tyrkiske republikken. Disse inntar ofte rollen som Atatürks forsvarere, og støtter som oftest forbudet mot religiøse hodeplagg i offentlige bygninger. Det er interessant å merke seg hvor tilstedeværende tyrkisk nasjonsbygging later til å være i flere av mine informanters bevissthet, også blant de som selv er født og oppvokst i Norge. Da jeg intervjuet Mehmet, sa han eksempelvis dette:

”Her türk asker doğar⁵⁹, sa Atatürk. Vi må huske hva som ble ofret i 1915, da den tyrkiske staten begynte å formes. Atatürk ba om 60 % av det befolkninga hadde, for å bygge opp staten fra fattigdom. Til og med små jenter på 13-14 år strikka sokker til soldatene, liksom. Søstera til bestemor måtte gjemme seg for greske soldater. Men etter hvert begynte det å gå rykter om mannen som var på vei med sin store hær. Atatürk kom som en redningsmann til bestemors hjemby. Bestefar ofret mye i krigen. Man må respektere slike offer. Hvis man blåser i dette, blåser man i æren sin”.

Mehmet er født og oppvokst i Norge, men har likevel et så sterkt forhold til Atatürk at han til stadighet refererer til ham. Jeg mener dette bekrefter inntrykket omtalt i andre kapittel: at Mehmet

⁵⁹ Kan oversettes til ”enhver tyrker er født soldat”.

lever i en transnasjonal virkelighet hvor ”people, values, goods and claims from somewhere else are present on a daily basis” (Levitt og Schiller 2004:1017). I Tyrkia er det vanlig å sitere republikkens grunnlegger Atatürk i dagligtale, og en rekke kjente sitater pryder monumenter og minnesmerker rundt om i landet (Muftuoğlu 2005).

Atatürk framstår viktig også for flere av mine andre informanter. Da familien Yildiz kom hjem fra sommerferie, viste Gülay meg med stolthet bilder hvor hun og datteren poserer foran Atatürk-mausoleet i Ankara. Gülay fortalte at hun synes det er viktig at datteren kjenner til Atatürk. Også min informant Ilkim bekjenner seg sterkt til republikkens grunnlegger, og i dybdeintervjuet fikk stemmen hennes nærmest et sakralt preg da hun beskrev det hun kalte sin ”kjærlighet for Atatürk”. Hver gang hun begynte å snakke om ham, var det med et tydelig stemningsskifte – hun ble drømmende i blikket, senket taletempoet og ble varm i stemmen. Ilkim mente for øvrig at ingen politiker kunne måle seg med Atatürk, og vurderte statsminister Erdoğan med eksplisitt referanse til sekularismekonflikten og forestillingen om ”ulike typer tyrkere”: ”Jeg ønsker å stole på ham og på partiet hans, men jeg gjør det ikke. Han passer bare på de tyrkerne som bruker skjerf. Han gir jobb til dem og sånn”. Flere av mine informanter har tyrkisk-nasjonalistisk veggpynt og pyntegjenstander i hjemmene sine, og jeg var på besøk hos foreninger som hadde store Atatürk-portretter på veggene. Atatürk-hyllester i form av jakkenåler og veggmalerier blir i Tyrkia brukt som politiske uttrykk for bekjennelse til sekularismen (Kandiyoti 2002; Navaro-Yashin 2002; Özyürek 2006). De av mine informanter som bekjenner seg eksplisitt til Atatürk, bekjenner seg tilsynelatende også oftere til den tyrkiske stats offisielle historiefremstilling. I den følgende scenen konkurrerer eksempelvis Gülay og hennes norsktyrkiske kollega (som hun samme kveld kalte ”konservativ”) om å definere en politisk omstridt del av tyrkisk historie:

Det er kveld hjemme hos familien Yildiz. Gülay, hennes mannlige kollega Selahattin og jeg sitter i sofaen, og de to har akkurat gjort ferdig jobbforberedelsene til morgendagen. Samtalen dreier over på kurderspørsmålet, og videre over på den tyrkiske republikkens generelle håndtering av etniske og religiøse minoriteter. ”Det som skjedde med armenerne i 1915 var i virkeligheten en massakre”, slår Selahattin fast. Gülay protesterer: ”Nei, det var en uavhengighetskrig hvor også masse tyrkere døde”. Selahattin himler med øynene i demonstrativ stillhet. De gjentar standpunktene et par ganger, før de slår fast at de er uforenelige. ”Du mener sikkert at Atatürk var liberal også, du da?”, spør kollegaen retorisk. ”Ja, selvsagt var han det”, svarer Gülay.

Gülay forsvarer den tyrkiske stats offisielle linje i det kontroversielle spørsmålet om hendelsene i 1915⁶⁰, mens Selahattin utfordrer disse. Flere av mine mer religiøst konservative informanter har, som Selahattin, et ambivalent forhold til Atatürk og prinsippene som lå til grunn for etableringen av den tyrkiske republikken. Disse inntar gjerne en rolle som ofre for moderniseringsprosessen og dens mange forbud. Blant andre *etterkommer* Ahmet, ekteparet Elif og Adnan samt Özlem og flere andre i kvinnegruppa gir uttrykk for dette. Alle disse tar eksempelvis til orde for at religiøse hodeplagg burde vært tillatt i offentlige bygninger. Elif uttrykker det slik i et dybdeintervju:

”Kvinner med skjerf kan ikke gå til universitetet. De kan ikke ta høyere utdanning. De må enten ta det av, eller så får de ikke komme inn. Så det er det første jeg ville forandret hvis jeg kunne forandre noe i Tyrkia. For det er ikke demokratisk. Folk kan gå hvordan de vil, ikke sant? Mange jenter, mange slektninger av meg, kunne ikke studere videre fordi de lærer fra barndommen at de skal bruke skjerf... Ja, noen sier det ikke står i Koranen, men når du ser på alle muslimene – alle muslimer bruker skjerf”.

Den stadige dragkampen om den tyrkiske republikkens historie – om reformene var til det bedre eller til det verre – vitner om svært ulike oppfatninger om opprinnelseslandet. Jeg vil derfor si meg uenig med Visdal-Johnsen (2005) når hun hevder at “Den tyrkiske minoritetsgruppen i Kronby [oppdiktet navn for by på Østlandet] (...) har et forestilt kollektivt minne og en myte om opprinnelseslandet, og har en delt idé om hvor de kommer fra” (Visdal-Johnsen 2005:127). Også jeg finner at ideen om hvor de kommer fra er viktig, men jeg finner ikke at denne ideen er *delt* i den etniske gruppa som sådan. Jeg finner snarere at det er nettopp her striden står; definisjonskampen om tyrkisk historie og kultur splitter den etniske gruppa i intraetniske identifikasjonsfellesskap. “Moderne tyrkere” bekjenner seg i all hovedsak til utviklings-, sekulariserings- og moderniseringsparadigmet den tyrkiske republikken er formet innenfor, mens “religiøse tyrkere” på sin side stiller seg mer kritiske til dette. Astad (1993) sine observasjoner passer godt med mine – vedrørende konflikten om Atatürk, sekularisme og skautet. Astad skriver om norsktyrkere i ”Midtby” at mens skautbruk for ”de fundamentalistiske⁶¹ muslimene er et uttrykk for at de er gode muslimer så symboliserer skautet blant vestlige orienterte tyrkere motstand mot den tyrkiske republikken” (Astad 1993:92).

⁶⁰ Millioner av armenere ble drept i forkant av Det ottomanske rikets fall, men i Tyrkia er det fortsatt kontroversielt å omtale dette som folkemord. Myndighetene holder fast ved at de armenske tapene inngikk som del av en krig hvor liv gikk tapt på begge sider (Goplen og Wiborg 2011).

⁶¹ Jeg synes ikke ”fundamentalist” er en treffende beskrivelse for noen av mine informanter. Først og fremst fordi det ikke er erfaringsnært, men også fordi jeg opplever det som et politisert begrep med konnotasjoner som er misvisende her.

I likhet med Elif, uttrykker min informant Özlem sterke følelser når skautforbudet blir tema. Özlem er som nevnt en kvinne i 20-årene som kom til Norge da hun giftet seg. Fordi hun tok yrkesutdannelse ved en tyrkisk privatskole, og ikke en offentlig, kunne hun beholde skautet på. Hun bruker seg selv som eksempel på hvordan forbudet hindrer kvinner i å ta utdannelse i Tyrkia, og sier hun ville ofret utdannelsen dersom hun måtte velge mellom den og skautet. Özlem understreket flere ganger at hennes far alltid har insistert på døtrenes utdannelse, og en dag vi snakket på tomannshånd i kvinnegruppa sa hun følgende:

”Alle barna, også vi jentene, skulle ta utdanning. En gang satt søstera mi og jobba med et håndarbeidsstykke som skulle bli del av hennes medgift, da faren min sa til henne at hun bare kunne kaste det hun holdte på med, og heller finne fram boka”.

Selv om Özlem er medlem av et konservativt trossamfunn og kommer fra landsbygda i det som kalles et konservativt område, er hun tilsynelatende opptatt av å formidle at dette kan la seg kombinere med utdannelse for kvinner. ”Moderne tyrkere” framstiller ikke sjelden utdannelse for kvinner som forbeholdt dem selv, men Özlem taler altså ”moderne tyrkeres” fordommer om dem de kaller ”konservative” midt imot. I Tyrkia forhandles til stadighet betydningen av religiøs konservatisme og modernitet (Navaro-Yashin 2002; Özyürek 2006). Fra og med rundt 1990 har man sett en framvekst av religiøse eliter som har fått økonomisk og politisk makt (White 2002), og dette fører til reforhandling av sosiale kategoriers innhold:

In the cultural politics of contemporary Turkey, Islamists are attempting to associate such social behaviours as veiling and gender segregation with the meaning complex of urban/modern/ educated, challenging social hierarchies that had associated that behaviour in the past with rural/ backward/ uneducated (White 2002:194).

Slik forsøker religiøst konservative å reforhandle meningsinnholdet i de kulturelle modellene for sosial identifikasjon, slik også Özlem insisterer på at den sosiale kategorien ”religiøse” eller ”konservative” kan romme utdanning for kvinner. Som jeg har vært inne på tidligere, åpner den konkurrerende modellen *religiøse – ikke-religiøse* i større grad enn *moderne – konservative* for at også religiøse kan være moderne. Sett sammen med hvor sentral debatten om sekularisme og religiøse hodeplagg er i tyrkiske medier, og hvor sentrale tyrkiske medier er i mine informaners transnasjonale hverdagsliv, mener jeg det er relevant å se Özlems definisjonskamp i lys av religiøst konservatives definisjonskamp i Tyrkia. De av mine informanter som forstår seg som ”religiøse

tyrkere” drar altså eksplisitt veksler på den tyrkiske debatten når de hevder sin definisjon av det sosiale kartet over norsktyrkere i Drammen.

I likhet med “religiøse tyrkere” spiller også de som forstår seg som “moderne tyrkere” på debatter fra opprinnelseslandet når de tegner sin versjon av det lokale sosiale kartet. Et eksempel er hvordan de benytter utviklingsterminologi. Den tyrkiske republikken ble som nevnt innledningsvis formet innenfor et utviklingsparadigme særlig tilknyttet aksens by – land (Delaney 1991). Den dag i dag er det utbredt blant urbane eliter i Tyrkia å omtale fattige bydeler og rurale områder i utviklingstermer; som tilbakestående, primitive, som et annet land (Hotham 1972:138) eller som usiviliserte (Ayata 2002:38). De av mine informanter som identifiserer seg som ”moderne tyrkere”, snakker gjerne om den kulturelle modellen *moderne – konservative* i slike utviklingstermer – slik det også ble illustrert i begynnelsen av dette kapittelet. Vanlige formuleringer er: ”De henger igjen i fortida”, ”de lever på 60-tallet”, ”nå må de komme seg videre, de er jo ikke i landsbyen lenger”. Eksempelvis hevder flere av *Førstegenerasjonsvelgerne* at den nåværende tyrkiske regjering, og de religiøst konservative kreftene den kan sies å representere, snur den positive utviklingen som Atatürk ifølge dem påbegynte. De hevder at Tyrkia har gått ”framover”, men at landet nå tas ”tilbake i tid”:

Ali: *Kılıcdaroğlu sitt parti har fulgt Atatürk helt siden 1923⁶², ikke sant. Han prøver å beholde regimet i Tyrkia, så da støtter vi han.*

Dilek: *Demokrati, ikke sant?*

Ali: *Ja, ikke sant, menneskerettigheter og demokrati. CHP er et veldig bra parti.*

Bahar: *Med Erdoğan er vi kommet langt fra Atatürk. Vi går liksom litt tilbake...*

Can: *...tilbake til Arabia! (alle ler)*

Forestillingen om den lineære utvikling er tydelig, og arabiske land blir brukt som eksempel på noe Tyrkia har ”utviklet seg bort fra”. Å kutte bånd til det islamske Midtøsten, var en viktig strategi ved grunnleggelsen av den sekulære republikken (Özyürek 2006:14). Også i dag ser sekulære tyrkere arabisk innflytelse som en trussel (Ellingsen 1995), og en del sekulære tyrkere sidestiller religiøst konservative tyrkere med arabere (Navaro-Yashin 2002). Når Can trekker fram nettopp ”Arabia” som et stadium Tyrkia har ”utviklet seg bort fra”, og som religiøse krefter vil ta landet ”tilbake til”, spiller han med andre ord på en historisk forankret retorikk fra tyrkisk politikk. Fordi han videre sidestiller disse religiøse kreftene i Tyrkia med ”konservative tyrkere” i Drammen, blir også disse

⁶² Atatürk grunnla den tyrkiske republikken i 1923.

indirekte skrevet inn i det arabiske og ut av det tyrkiske. Det er det samme som skjer når landsbygda blir omtalt som underutviklet, og når Emre hevder at kulturarrangementene til Süleymanlılar ”ikke er tyrkisk kultur”. Variasjonen i måter å være tyrkisk på, framstilles rett og slett ikke som tyrkisk, og sekularisme og den statlige versjonen av ”modernitet” blir en forutsetning for tyrkiskhet. Også Astad (1993) kaller noen av informantene sine for ”moderne” norsktyrkere, og disse hevder ifølge Astad at de har ”utviklet seg bort fra tyrkisk kultur” (Astad 1993:120). Jeg finner imidlertid at også ”moderne tyrkere” ønsker å være representanter for ”tyrkisk kultur”, men at de forsøker å definere denne som ”moderne og utviklet”.

Selv om de kulturelle modellene *moderne – konservative* og *religiøse – ikke-religiøse* rommer forestillinger om geografiske, religiøse og klasserelaterte konfliktlinjer som også gjør seg gjeldende i majoritetsbefolkningens politiske deltakelse (Rokkan 1987; Aardal 2007), er åpenbart forhold i opprinnelseslandet avgjørende for at de kulturelle modellene for sosial identifikasjon tar de formene de tar. Modellene er slik et resultat av den komplekse transnasjonale virkelighet mine informanter er del av.

Migrasjonskontekstuelle forhold i bolandet

At det er de som definerer seg som ”moderne tyrkere” som har investert mest tid og krefter i å kommunisere dette skillet overfor meg, kan henge sammen med at disse (ifølge deres egen definisjon) er i mindretall i Drammen⁶³. Som Ipek så eksplisitt uttrykte da vi var på piknik, bringes mennesker sammen i migrasjonskontekst som kanskje ikke ville hatt kontakt i Tyrkia. Nærheten til ”de andre”, både geografisk og i form av at man selv kanskje fyller noen av kriteriene for å bli identifisert som ”de andre”, kan gjøre det ekstra viktig å skille seg fra dem (Barth 1969). Kanskje bidrar dette til at ”moderne tyrkere” føler det særlig presserende å ”rette opp” inntrykket av sin landgruppe, ved å drive inntrykkskontroll, redefinere situasjonen og dermed hvilke tolknings skjema som gjelder (Goffman 1992). Utvandrerens presentasjon av tyrkiskhet opptar ifølge Østergaard-Nielsen (2003) også tyrkiske myndigheter. Myndighetene bekymrer seg ifølge henne fordi mesteparten av utvandrerne er tradisjonsorienterte fra landsbygda, og derfor ikke representerer det ”moderne og sekulære” Tyrkia (Østergaard-Nielsen 2003:113).

⁶³ Flesteparten av de som har flyttet fra Tyrkia til Norge, kommer fra Konya, en provins som er holdt for å være en av Tyrkias mest religiøst konservative. I Drammen er dessuten Islamsk Kultursenter (”Süleymanlı”) større enn den tyrkisk-statlige moskeen (Fylkesmannen i Buskerud 2011).

En annen grunn til at det oppleves ekstra prekært for noen av mine informanter å markere avstand til religiøs konservatisme i migrasjonskontekst, kan være deres opplevelse av et negativt stigma tilknyttet religionen Islam. Mange av mine informanter refererer til et slikt stigma, hvor det i majoritetsnordmenns øyne bare finnes én måte å være muslim på – nemlig den konservative. En av *Etterkommerne*, sa for eksempel at han opplevde nesten alle norske partier som muslimfiendtlige. Etter terrorangrepene 22. juli uttrykte flere av informantene mine forferdelse over at muslimer, i timene før det ble klart at gjerningsmannen var etnisk norsk, skal ha fått ukvemsord slengt etter seg på gata. Mange av mine informanter er oppgitte over negative medieframstillinger av religionen. Det er en kjensgjerning at Islam og islamsk konservatisme stadig oftere brukes som forklaringsmodell for en rekke uønskede praksiser, eksempelvis tvangsekteskap (Eriksen 2010:49). Flere har lagt seg i selen for å ”motbevise” de negative medieframstillingene, og jeg vil eksempelvis hevde at det var dette som skjedde da Gülay forsøkte å underkommunisere at hun og hennes forhenværende ektemann er i slekt. Da Gülay, hennes tenåringssønn Orhan og jeg en kveld bladde i et fotoalbum, omtalte de en av de avfotograferte både som sønnens søskenbarn og som hans tremening. Jeg spurte om det betød at Gülay og Orhans far er i slekt. Gülay dro på det, før hun svarte at det er så langt ut i slekta at hun ikke en gang vet hvilket slektskapsforhold de har. Hun gjentok flere ganger at de ikke er nære slektninger. Orhan på sin side lo og sa ”æsj, så ekkelt at dere er i slekt”, mens han kikket litt spørrende på meg – som for å lese min reaksjon. Slik fikk jeg følelsen av at familien Yildiz ønsket å kommunisere avstand til eksempelvis søskenbarnekteskap som de nok forbinder med ”de andre” tyrkerne – kanskje fordi de fryktet at jeg skulle tilskrive også dem disse praksisene.

Ewing (2008) peker på at man i europeisk diskurs, gjerne forstår muslimske innvandrere i sin alminnelighet som de tradisjonsorienterte, ikke-demokratiske ”andre” – en motsats til en selv som man ser som ”moderne”. Dette kommer ifølge Rugkåsa (2010:173) også til syne i majoritetsnordmenns dikotomiserte syn på innvandrerkvinner. Som Said hevder i *Orientalism* (1978), forstår ”Vesten” gjerne ”Orientens” (i dette tilfellet innvandrere med bakgrunn fra Tyrkia) som motsetningen til vestlig modernitet og opplysningstidsidealene. Men mange av mine informanter (*Førstegenerasjonsvelgerne* i særdeleshet) knytter som vist sin identifikasjon nettopp til idealer om modernitet, utvikling, demokrati, sekularisme og opplysning. I en kontekst hvor flere sier de opplever at majoritetsnordmenn klassifiserer dem som motsetningen til disse idealene, med utgangspunkt i et negativt stigma tilknyttet religionen Islam, blir det trolig desto viktigere å drive identifikasjonsarbeid gjennom grensdragning og avstandstaken fra ”de andre”. For ikke å bli forvekslet med den europeiske forestillingen om ”the nondemocratic traditional other” (Ewing

2008:23), bruker mine ”moderne” informanter stigmatiserende utviklingsterminologi for å skille seg fra dem de opplever som forskjellige fra seg selv. Slik gir de en orientalistisk framstilling (Said 1978) av ”de andre tyrkerne”, og skyver det negative stigmaet over på en del av den etniske gruppa som de ikke identifiserer seg med. Dette har altså mye til felles med måten ”sekulære tyrkere” i Tyrkia bruker utviklingsterminologi for å skille seg fra ”religiøse tyrkere”.

Som vist blir noen av mine informanter av andre norsktyrkere identifisert som *ikke-religiøse*. Noen av disse forteller at også majoritetsnordmenn ekskluderer dem fra kategorien ”muslim”. Den europeiske majoritetens statiske og unyanserte forestilling om Islam (Ewing 2008) begrenser antall måter man kan være muslim på, og bidrar trolig til at ”moderne tyrkere” av andre norsktyrkere blir forstått som ”ikke-religiøse” og av majoritetsnordmenn som ”konservative”. I migrasjonskontekst blir det trolig desto viktigere å balansere behovet for å bli identifisert som moderne og sekulær, uten å bli avskrevet som muslim.

”Moderne tyrkere” spiller også på forestillingen om den ”dårlig integrerte innvandrer”, når de skiller seg fra dem de ser som ”konservative tyrkere”. I innledningen til dette kapittelet viste jeg at Mehmet betegner norsktyrkerne med dårlige norskkunnskaper som ”dårlig integrerte”. Kriteriene for å være ”utviklet” eller ”moderne” later i migrasjonskontekst til å korrespondere ganske godt med kriteriene for å være ”en integrert innvandrer”: Ifølge mine informanter som eksplisitt betegner seg som ”integrerte”, er man integrert når man snakker godt norsk og helst har utdanning utover grunnskoleopplæringen; har norske venner; deltar i barnas skolegang; og når begge kjønn deltar i arbeidslivet⁶⁴. De som forstår seg som ”moderne tyrkere” forsøker å monopolisere disse egenskapene, gjennom å karakterisere ”de andre” som dårlig integrerte, og deres livsførsel som noe som ikke lar seg kombinere med integrasjon. Jeg opplever at mine informanters bruk av integrasjonsbegrepet overlapper innholdsmessig med begrepet ”moderne”, og at integrasjon og religiøs konservatisme slik framstilles som gjensidig utelukkende. Å gjøre ”integrasjon” til et kriterium for å bli identifisert som ”moderne tyrker”, framstår som en tilpasning av den kulturelle modellen *moderne tyrkere – konservative tyrkere* til migrasjonskontekst. Ved å snakke om den kulturelle modellen i integrasjonsterminologi, kler de idealene i en språkdrakt som er kjent også blant majoritetsnordmenn fra debatten om innvandring og integrering (se bl.a. Jørgensen 2010). Slik

⁶⁴ Denne definisjonen er mine informanters, og viser i hovedsak til kriterier for formell, sosial integrasjon – ikke kulturell (Eriksen 2010:78). Mine informanters forståelse av begrepet samsvarer rimelig godt med Rugkåsa (2010:85) og med måten myndighetene bruker levekårsundersøkelser som mål på integrering (Engebriksen og Fuglerud 2009:17).

forsøker ”moderne tyrkere” å styrke sin stilling vis à vis ”konservative tyrkere” – også i majoritetsnordmenns øyne.

Brudd med de stereotype modellene, forhandling og fleksibilitet

Jeg opplevde at mine informanter tok tydeligere avstand fra ”de andre tyrkerne” i begynnelsen av feltarbeidet enn de gjorde etter hvert. Jeg tolker dette som et tegn på at de etter en stund ble mer trygge på at jeg anerkjente at det var en forskjell; at jeg ikke identifiserte dem som ”de andre”.

Da jeg først ble kjent med Ipek, kommuniserte hun tydelig overfor meg at hun var en moderne tyrkisk kvinne, men etter hvert tok hun oftere sjansen på å vise meg nyansene – egenskaper som i begynnelsen kunne fått meg til å forveksle henne med en av ”de andre tyrkerne”. Ipeks selvidentifikasjon som ”moderne tyrker” kom både til uttrykk ved at hun kalte seg ”moderne”, og ved at hun eksplisitt understreket hvor lite hun hadde til felles med en del andre drammenere med tyrkisk bakgrunn (illustrert med den gjengitte piknikscenen). I tillegg oppførte hun seg i tråd med stereotypen ”moderne tyrker”: Hun kom ofte inn på sin akademiske bakgrunn og studietiden i Tyrkia; hun viste vilje til å utvikle de norske språkferdighetene og spurte meg ofte om betydningen av kompliserte ordspråk; hun kledde seg i elegante, forholdsvis korte kjoler og nylonstrømper; hun kunne gi fysisk uttrykk for kjærlighet til ektemannen mens jeg, barna og nær slekt var til stede, og fortalte flere ganger hvor forelsket hun hadde blitt da hun møtte ham; og hun satte tydelige grenser for barna når det gjaldt leggetid, søtsaker og liknende. Alle disse egenskapene blir i flere sammenhenger av ”moderne” informanter framholdt som noe som skiller dem selv fra ”konservative tyrkere”. Jeg har jo da også tidligere trukket fram markørene utdanning, klesdrakt og språkferdigheter. Når det gjelder oppdragelse og grensesetting, snakker for eksempel Mehmet nedsettende om de *”konservative og dårlig integrerte som går mellom blokkene på Fjell, på vei hjem fra besøk midt på natta med små unger”*. Mangelen på grensesetting omtales som en motsats til det moderne, integrerte og ”utviklede”. Når det gjelder det fysiske uttrykket for kjærlighet til ektemannen, blir dette en understreking av at hennes ekteskap er bygget på kjærlighet, til forskjell fra ekteskapspraksiser som har blitt tilskrevet ”de andre tyrkerne”⁶⁵.

⁶⁵ Det forekommer arrangerte ekteskap blant norsktyrkere, og i noen få tilfeller også tvangsekteskap. Fra 2004 til og med juli 2011 håndterte norske myndigheter totalt (alle landbakgrunner) 1636 saker hvor det var frykt for tvangsekteskap, gjennomført tvangsekteskap, trusler eller vold relatert til tvangsekteskap (Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet 2012). Den norske ambassaden i Ankara er en av seks norske utenriksstasjoner med egen integreringsrådgiver som blant annet skal forebygge tvangsekteskap.

Selv om Ipek til å begynne med kalte seg ”moderne” og stort sett viste meg denne siden av seg selv, spøkte hun og venninnen mot slutten av feltarbeidet flere ganger med at Ipek egentlig er ”konservativ”. Dette tilskrev de det at Ipek er mer konsekvent enn venninnen i sin overholdelse av fasten og at hun oftere gjennomfører bønn. En ettermiddag kom Ipeks datter ut fra soverommet med morens bønneteppe i hånda, la det på gulvet og begynte å gjennomføre *namaz*⁶⁶. Treåringen lukket øynene, holdt hendene ved ørene, knelte og konsentrerte seg, og sa at hun gjorde ”som mamma”. Ipek fortalte meg senere på kvelden at hun en periode hadde oppsøkt en mer religiøs konservativ gruppe kvinner (”Prizma”) som hadde bønnesamlinger hjemme hos hverandre, men at hun sluttet fordi det ”ikke følte riktig”.

Eksempelet med Ipek viser hvordan stereotypisering framstår viktigere i en usikker situasjon hvor man risikerer å bli identifisert som del av sosiale fellesskap man selv ikke identifiserer seg som del av – i dette tilfellet i vår relasjons tidlige fase⁶⁷. Også Eidheim (1969) opplevde at informantene hans etter hvert turte å vise ham mer av sin samiske identitet; en identitet som var tett koblet til et negativt stigma. På liknende vis tok Ipek etter hvert sjansen på å vise meg mer av sin religiøsitet; et aspekt ved identiteten som mine informanter opplever som stigmatisert av majoritetsnormmenn. Eksempelet illustrerer også hvordan den sekulære, private religionsutøvelsen ikke kategorisk utelukker mer konservative former for kollektiv religionsutøvelse og eksplisitte trosuttrykk. Også Visdal-Johnsen (2005:104) fant at en og samme person (bosatt i Norge med bakgrunn fra Tyrkia) kunne pendle mellom fellesskap som praktiserer religionen ulikt. Dette viser fleksibiliteten i de kulturelle modellene – at praksis kan stride med tale – og at polariseringen av kategoriene er en abstraksjon. Min deltakelse på hverdagslige samhandlingsarenaer tilsier eksempelvis også at en ”moderne tyrker” med etnisk norske i nærmeste vennekrets, er en sjeldenhet. Ikke desto mindre kommuniseres forestillingen om at ”moderne tyrkere har norske venner”.

Bildet blir altså altfor svart-hvitt dersom man bare tar hensyn til verbale data – eksempelvis de nokså stigmatiserende utsagnene jeg har gjengitt tidligere. Kraftutsagn som Orhans ”*Har du vært hos noen damer på Fjell?! Gikk de med skaut eller? Var de dumme?*” skulle kanskje tilsi at det var vanntette skott mellom dem som identifiserer seg som forskjellige. Hvis man tar hensyn til hverdagslivspraksis i tillegg, ser man imidlertid at det er en god del samhandling med ”de andre”. En av mine informanter som både snakket nokså nedlatende om ”konservative tyrkere” og fortalte

⁶⁶ Tyrkisk for bønnen.

⁶⁷ Og også i den omtalte migrasjonskontekstuelle mindretallssituasjonen.

at han selv ”egentlig ikke er troende og av og til spiser svinepølse”⁶⁸, fortalte etter hvert at han har venner som er religiøst konservative.

Skautet bør for øvrig ikke tas for å være en entydig markør på de sosiale identifikasjonene ”konservative” eller ”religiøse”, selv om det kan framstå slik ut fra en del verbale data. Mehmet som ofte har snakket svært nedsettende om de han kaller ”konservative tyrkere”, er opptatt av å understreke at hans egen mor bare bærer ”*et lite, diskret skjerf, ikke noe voldsomme greier*”. Og Gülay avviser at en omgangsvenn av henne er konservativ selv om hun bruker skaut. Hun viser til at venninnen ikke er strengt religiøs, og at den øvrige klesdrakten hennes er ”vanlig” (til forskjell fra de fotside kåpene hun refererer til som ”konservative”). Selv om en bestemt type klesdrakt⁶⁹ gjennomgående framheves som sentrale markører på de sosiale kategoriene ”konservative” eller ”religiøse”, viser praksis at dette varierer:

Allerede utenfor lokalet blir det klart at det ikke er en vanlig kveld i Drammens Teater. Menn, kvinner, barn og ungdom står i grupper, noen samtaler på norsk, de fleste på tyrkisk. De spiser börek, köfte og dolma fra papptallerkener, slurper cola fra brusbokser. Jeg går mot inngangsdøren, speider etter Elif, men ser henne ikke. Innenfor får jeg øye på Özlem. Hun er annerledes kledd enn jeg er vant til å se henne i kvinnegruppa. Fleecejakken og buksene er byttet ut med en fotsid kåpe, silkeskautet er det samme. Hun smiler, vi hilser og veksler noen ord, før jeg får øye på Elif og baner meg vei til andre siden av lokalet. Jeg registrerer bannere påskrevet ”Drammen Kultur- og Utdanningsforening” og ”Prizma”. Folkemengden med penkledd og hverdagskledd, kvinner med og uten skaut, venter på at ”Olympiaden” skal begynne – at barn og ungdommer skal konkurrere i norske og tyrkiske kulturuttrykk.

Özlem som identifiserer seg som ”religiøs” kledde seg i denne situasjonen i henhold til stereotypen, selv om hun da jeg møtte henne på kvinnekveldene (hvor vi drev med aktiviteter hvor vi kom i kontakt med fremmede av begge kjønn) ofte var kledd i vanlige bukser, lange gensere og skaut.

Eksemplene i dette underkapittelet viser at de kulturelle modellene er abstraherte og forenklede stereotyper, og at de tas i bruk fleksibelt og mer og mindre rigid i ulike situasjoner. Barth skriver om variasjonen innad i identifikasjonsfellesskap: ”...there will be variations between members, some showing many and some showing few characteristics” (Barth 1969:29). Informantene mine

⁶⁸ Svinekjøtt er ifølge Koranen *haram*/forbudt.

⁶⁹ Skaut som også dekker halsen, langt skjørt og fotsid kåpe.

opererer i det ene øyeblikk med en semantisk snever versjon av en kulturell modell, før de i det neste utvider den til å omfatte noen som i første omgang syntes å falle utenfor. Slik opprettholdes de stereotype forestillingene om “de andre”, ved at de selv kjenner personlig innlemmes i ens eget “vi” til tross for brudd med stereotypen. Også ifølge Lakoff og Johnson (2003) kan fenomener som er nokså ulike hverandre fortolkes som del av samme kategori, fordi kategorier utvides systematisk og pragmatisk – så lenge fenomenet som skal fortolkes oppleves som nært nok prototypen. Derfor er det eksempelvis innenfor den sosiale identifikasjonen ”moderne tyrkere” rom for å gå med skaut, dersom du ikke går med fotsid kåpe i tillegg, og innenfor den sosiale identifikasjonen ”religiøse tyrkere” rom for at du som kvinne kan skille deg fra ektemannen din dersom du ellers framstår som en god muslim, overholder fasten og dekker deg til. Også Eriksen (2010) snakker om semantisk utvidelse når han setter opp kulturelle fellesskaps semantiske kjerne på den ene siden, og deres ”frynsete periferi og vidstrakte grenseflate” på den andre (Eriksen 2010:196). De kulturelle modellene *moderne – konservative og religiøse – ikke-religiøse* rommer stereotype sosiale identifikasjoner, og grensene viskes ikke ut selv om det finnes personer som i enkelte sammenhenger inkluderes i det ene fellesskapet og i andre sammenhenger i det andre. I sin omtale av etniske grenser, kaller Barth denne prosessen for ”osmose” (Barth 1969:21, min oversettelse) – med referanse til prosessen hvor celler slipper væske inn og ut gjennom cellemembranen. Ideen om dikotomisk forskjellighet opprettholdes til tross for brudd med stereotypen og flyt av mennesker på tvers av de sosiale fellesskapene (Barth 1969:24).

Transnasjonale identifikasjonsmodeller uttrykt i norsk lokalpolitikk

Selv om altså terrenget ikke sjelden avviker fra de stereotype mentale kartene identifikasjonsmodellene utgjør, opprettholdes forestillingen om at den etniske gruppa kan deles i to. Denne forestillingen kommer eksplisitt til uttrykk i sosial kategorisering av norsktyrkiske lokalpolitikere i Drammen.

Det er ti dager før valget, og jeg drar til fredagsbønn i moskeen som drives av den tyrkiske staten. Jeg smetter på meg et skaut, før jeg kipper av meg skoene og går med stille skritt forbi hovedrommet. Jeg kaster et raskt blick inn den åpne døren, registrerer et hundretalls menn som sitter på teppegulvet. Imamen er i gang med sin tale, men ikke med bønningen. Jeg skynder meg opp trappa til kvinneavdelingen på galleriet. Lengst borte på galleriet sitter fire kvinner, de ser opp på meg og smiler. Jeg setter meg ned på gulvet, forsøker å lytte til det imamen sier. Jeg får med meg at han snakker om politikk, mennesker og hvilke dager man kan stemme, men mesteparten av talen hans går over hodet på meg. Senere blir jeg fortalt at han understreket viktigheten av å ta ansvar

for eget liv ved å avgi stemme. Imamen gir ordet til et av styremedlemmene i trossamfunnet, som ved hjelp av et A4-ark demonstrerer hvordan man avgir stemme til et parti, hvordan man kumulerer og hvordan man fører opp såkalte "slengere". Imamen takker for forklaringen, og over høytalerne lyder bønnen. Imamen leder forsamlingen gjennom bønningen. Når den er over, går jeg ned trappa og ut inngangsdøra. Idet jeg trår over dørstokken, napper jeg i skautet slik at det legger seg som et skjerf rundt halsen. Som så mange ganger i valgkampdagene, treffer jeg lokalpolitiker Sadi Emeci med flyveblader i hånda. Han smiler: "Hei! Der er du igjen. Nasilsin⁷⁰?". Flere og flere menn kommer ut av moskeen, de fire kvinnene må ha gått ut bakdøra. Det blir folksomt på trappa, noen tenner seg en røyk, hilser på kjente. Emeci nikker, utveksler høflighetsfraser, stikker det tyrkiskspråklige partiprogrammet i hendene på folk. Flere av mennene kaller ham ved navn, og de snakker stort sett tyrkisk til hverandre. Jeg hører ham nevne navnene på to av de andre kandidatene med tyrkisk bakgrunn. En ung mann spør ham når valgdagen er, og hvor han kan gå for å stemme.

Flere fredager under valgkampen oppsøkte Emeci moskeen som tilhører det tyrkisk-statlige trossamfunnet han er registrert i, men han oppsøkte meg bekjent ikke det mer religiøst konservative Islamsk Kultursenter (Süleymanlılar). Jeg vil i dette underkapittelet vise hvordan velgere og politikere med tyrkisk bakgrunn forholder seg til kulturelle modeller for sosial identifikasjon når de fortolker og handler i lokalpolitikken i Drammen.

Det er dagen før valget, og jeg har akkurat kommet fram til kassa i en tyrkisk matbutikk, idet jeg hører en kjent stemme bak meg. "Marit! Er du her?". Lokalpolitiker Hatice Elmacıoğlu roper fra døråpningen. Hennes venninne går inn for å handle, mens Elmacıoğlu selv fisker valgkambrosjyrer og flyveblader opp av veska. Hun ler og slår av en prat med ekspeditøren, mens hun stikker flyveblad i hendene på kundene. På et brøkdels sekund fastslår hun om den hun henvender seg til snakker tyrkisk eller ikke. De hun definerer som ikke-tyrkiskspråklige, snakker hun norsk til: "Du må stemme på meg på mandag. Stem på Høyre". Jeg tar en titt på brosjyrene som allerede ligger på ekspeditørens disk, og registrerer partiprogrammene til Høyre og Arbeiderpartiet, i tillegg til personlige brosjyrer for Høyre-kandidatene Ünsal og Elmacıoğlu⁷¹. Både Erkök, Özbal, Ünsal og Elmacıoğlu er representert i utvalget av kandidatlistene på disken, og de har enten fått kryss på sitt respektive partis liste, eller navnet sitt oppført som slenger på det andre partiets liste. Jeg blir senere fortalt at alle de fire kandidatene er bekjente av ekspeditøren; de tre mennene gjennom trossamfunnet Süleymanlı og Elmacıoğlu gjennom at hun regelmessig

⁷⁰ Tyrkisk for "hvordan har du det?"

⁷¹ Meg bekjent hadde ingen av de andre norsktyrkiske kandidatene personlige brosjyrer.

handler der. Mens Elmacioğlu snakker med potensielle velgere, spør jeg ekspeditøren hvorfor han har valgkampmateriell liggende der, og hvorfor noen kandidatlistene allerede er fylt ut. ”Jeg vil støtte de tyrkiske kandidatene”, svarer han. Jeg påpeker at bare fire av de seks tyrkiske kandidatene er representert på disken hans, men han gir meg bare et taust smil til svar.

Også norsktyrkere (og ikke bare Bjørklund og Bergh 2005) viser til etnisitet når de skal forklare politisk støtte. Men begrepet ”tyrkisk” omfatter altså ikke nødvendigvis alle som har bakgrunn fra Tyrkia. Jeg vil her hevde at det er de kulturelle modellene *moderne – konservative* og *religiøse – ikke-religiøse* som kommer til uttrykk i butikkekspeditørens valg av hvilke kandidater han støtter ved å la dem drive valgkamp der. At butikkekspeditøren som tilhører et religiøst konservativt miljø likevel lar en lokalpolitiker som blir identifisert som ”moderne” drive valgkamp i butikken og promoterer hennes kandidatur med valgkampmateriell på disken, viser at de kulturelle modellene ikke er determinerende (Kronenfeld 2008). Lojalitet på bakgrunn av bekjentskap later også til å spille en rolle, men som vist i tredje kapittel er lojalitetsforventningene sterkest overfor dem man identifiserer seg med og forstår som ”sine representanter” (Rogstad 2009a). Blant mine informanter er det gjennomgående hvilke norsktyrkiske politikere som defineres som representanter for hvilke norsktyrkiske velgere.

Jeg sitter i sofaen hjemme hos Elif og Adnan. Adnan og jeg drikker te, mens Elif forbereder middag på kjøkkenet. Hun smetter inn på soverommet og kommer ut med et skjerf som hun knytter lett rundt håret – tilsynelatende for å unngå hår i maten. Selv om halsen nå er udekket, blir hun med ett mer lik slik hun pleier å se ut når jeg møter henne utenfor hjemmets fire vegger. Nå deltar hun halvveis i samtalen mellom Adnan og meg i form av kommenterende utrop, som bærer over de fem meterne som skiller komfyren fra den hvite sofasalongen, over lyden av fresende lammekjøtt og den surrende kjøkkenvifta. Samtalen starter med tyrkisk politikk, og går på mitt initiativ etter hvert over på lokalpolitikken i Drammen: ”Alle i Süleymançı stemmer på Erkök”, slår Adnan raskt fast. Adnan er selv medlem av dette trossamfunnet, men betegner seg ikke som særskilt aktiv. Elif gir sin tilslutning fra kjøkkenet, men legger til at de nok også stemmer på Özbal. ”Ja, forresten, på Ünsal også”, sier Adnan. Etter at de har nevnt de tre kandidatene som hører til det konservative trossamfunnet, spør jeg om de kjenner til de andre kandidatene med tyrkisk bakgrunn også. Da nevner de både Emeci, Elmacioğlu og Uğur.

Adnan og Elif kobler de ulike lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn til ulike deler av den norsktyrkiske befolkningen i Drammen, og det er tydelig at de selv kjenner best til kandidatene som

er medlemmer av deres eget trossamfunn. De har imidlertid ikke uttrykt at de har spesielt stor tillit til noen av politikerne med tyrkisk bakgrunn. Kunnskapen er også begrenset: De vet eksempelvis hva Øzbal jobber med, men plasserer ham i feil parti. Jeg har derfor ikke inntrykk av at det er noen selvfølge at de gir personlige stemmer til disse. Men det virker likevel tydelig at de identifiserer seg mer med disse tre, enn med Emeci, Elmacioğlu og Uğur, som de tidligere har karakterisert som ”ikke som oss”. Selv om det er trossamfunnsmedlemskap som blir framhevet i dette eksempelet, har jeg tidligere vist hvordan forestillinger om religiøsitet også er koblet til forestillinger om geografisk opphav og klassetilhørighet i de transnasjonale kulturelle modellene for sosial identifikasjon.

To informanter har sagt at de tror det er særlig mange alevier som gir personlige stemmer til Emeci (SV). De trekker ideologiske paralleller mellom SV og Arbeiderpartiet i Norge og CHP i Tyrkia, og tror alevier velger Emeci fordi de identifiserer seg ideologisk med venstresiden både i Norge og Tyrkia – og fordi Emeci oppleves som en ”moderne tyrker”. *Førstegenerasjonsvelgerne* (som tilhører aleviminoriteten) bekreftet denne antakelsen da de ga eksplisitt støtte til venstresiden i norsk politikk (her: Ap og SV). De begrunner dette med referanse til idealer om demokrati, likestilling og solidaritet – idealer de også bruker til å forklare sin støtte til nåværende opposisjon i tyrkisk politikk. I den videre diskusjonen kommer det imidlertid fram at *Førstegenerasjonsvelgerne* ikke støtter eller identifiserer seg med Øzbal og Erkök, selv om disse representerer den ovennevnte ”venstresiden i norsk politikk”. De omtaler disse to som ”konservative” og ”ikke som oss”, og plasserer dem til og med feilaktig som medlemmer av Høyre. De blir overrasket når jeg forteller at begge representerer Arbeiderpartiet i sittende bystyre. I deres fortolkning kategoriseres altså Øzbal og Erkök innenfor den transnasjonale kulturelle modellen *moderne – konservative*, og denne fortolkningsmodellen dominerer over deres partitilhørighet. Det blir videre tydelig at de har en klar formening om hvem av de seks lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn som er ”som dem selv” og hvem som ikke er det. De navnene som først kommer opp når jeg spør om de kjenner noen politikere personlig, er de av lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn som de – i likhet med seg selv – identifiserer som ”moderne”. Dette tilsvarer de tre som Elif og Adnan nevnte sist i sin opprømsing av norsktyrkiske lokalpolitikere, og som de også beskrev som forskjellig fra seg selv. Når diskusjonen – med utgangspunkt i et medieoppslag – dreier seg over på hvorvidt det er lett for en kvinne med tyrkisk bakgrunn å gå inn i norsk politikk, tegner *Førstegenerasjonsvelgerne* et tydelig bilde av det sosiale kartet over norsktyrkere i Drammen:

Flere: *For vår del kan kvinner bli politikere.*

Marit: *Men ville alle drammensfamilier med tyrkisk bakgrunn akseptert det?*

Dilek: *Hmm... Nei, sikkert ikke.*

Ali og Can: *Nei.*

Bahar: *Jeg vet ikke om de andre... Süleymançı eller sånn..*

Can: *Süleymançı kan ikke det...*

Dilek: *Alle ville nok ikke blitt begeistret for det! Men de som synes det er greit, de kan gjøre det.*

Det er forskjellige syn. Vi har jo et sånn konservativt miljø, og så har vi et mer demokratisk som har litt mer moderne tenkning. Vi har hvert fall to, minst to, forskjellige tenkningsgrupper her i dette landet på en måte. Eller kanskje tre: Noen milde, noen er veldig konservative, noen er litt mer sånn midt mellom, så det spørs.

Etter at fokusgruppedeltakerne har tegnet et bilde av norsktyrkere i Drammen som tilhørende ulike miljøer, i deres øyne gradert etter grad av konservativisme og modernitet, plasserer de lokalpolitikker Elmacioğlu i den ”moderne” kategorien:

Dilek: *Hatice Elmacioğlu er jo av den moderne tenkingen.*

Bahar: *Hun er moderne.*

Marit: *Er hun som dere?*

Alle: *Ja, stort sett. Hun er som oss, ja. Hun tenker vel likt som oss stort sett...*

Marit: *De andre da.. Emeci og Uğur?*

Alle: *Ja, de også... er mer som oss..*

Marit: *... og Erkök og Ünsal...?*

Can: *Nei.*

Bahar: *Nei, ikke de...*

Dilek: *Ikke de kanskje.*

Marit: *...og Øzbal?*

Flere: *Nei, ikke de tre.*

Førstegenerasjonsvelgernes kategorisering av de seks lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn følger altså tydelig grenseoppgangen moderne – konservative; den kulturelle modellen de bekjenner seg til. De tre politikere de definerer som annerledes enn seg selv, er akkurat de samme tre politikere som Adnan og Elif knytter til sitt trossamfunn. Også øvrige data tilsier at det er gjennomgående hvilke tre lokalpolitikere med tyrkisk bakgrunn som av norsktyrkere i Drammen kategoriseres som ”konservative” eller ”religiøse” og hvilke som kategoriseres som ”moderne” eller ”ikke-religiøse”.

Oppsummering

Forestillinger om konfliktlinjer tilknyttet geografisk opphav, religiøs praksis og sosioøkonomisk bakgrunn inngår i de sentrale kulturelle modellene for sosial identifikasjon blant mine informanter. Grensen mellom det de opplever som forskjellige typer norsktyrkere trekkes altså på bakgrunn av konfliktlinjer som også framheves som betydningsfulle for politisk deltakelse i majoritetsbefolkningen. Men disse konfliktlinjene er også forankret i historisk-politiske forhold i Tyrkia, mer spesifikt i en stadig vedvarende forhandling om stereotyper basert på historisk-politiske konfliktlinjer. Dragkampen om å definere det sosiale kartet over norsktyrkere lokalt i Drammen foregår altså med referanse til opprinnelseslandet, i et hverdagsliv som er grunnleggende flerstedlig og transnasjonalt erfart. Migrasjonskontekstuelle forhold i bolandet har også innvirkning på formen denne forhandlingen tar. Selv om terrenget ikke sjelden avviker fra de stereotype mentale kartene, opprettholdes forestillingen om at den etniske gruppa kan deles i to. Tyrkisk etnisitet gjør derfor ikke automatisk politikere til representanter for norsktyrkiske velgere. Hvorvidt man opplever seg som “samme slags” innenfor de transnasjonale kulturelle modellene *moderne tyrkere – konservative tyrkere* og *religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere* er av større betydning. Det hersker enighet blant mine informanter om hvilke lokalpolitikere og hvilke velgere som tilhører hvilke intraetniske fellesskap, hvem som er samme slags og hvem som er forskjellige. Et kompleks av forestillinger tilknyttet forhold i opprinnelsesland og boland – nedfelt i kulturelle modeller for sosial identifikasjon – har betydning for hvem som potensielt kan tenkes å gi politisk støtte til hvem.

Avslutning

I oppgavens aller første scene satt jeg sammen med familien Yildiz og fulgte nyhetsendingene i kjølvannet av terrorhandlingene 22. juli. I likhet med Norges befolkning for øvrig var det denne saken som opptok Gülay og familien disse dagene, og ekstra opptatt var de av drammenserne og av den norsktyrkiske trondheimsjenta som ble skutt på Utøya. I likhet med hundretusener av andre uttrykte familien Yildiz sin medfølelse i sosiale medier og ved å delta i rosemarkeringer i byen. Mens de norske tv-bildene flimret på skjermen, kommuniserte Gülay om saken med slekt og venner i Tyrkia, Tyskland og USA via sosiale medier. De grufulle hendelsene ble fortolket i relasjon til stadig pågående kamper mellom kurdiske separatister og militære i Tyrkia. I likhet med min informant Mehmet, fikk Gülay påpakning av bekjente i Tyrkia for å ”flagge” med det norske flagget i sosiale medier – og for ikke å uttrykke tilsvarende medfølelse når liv går tapt i kampene i Tyrkia. I sitt motsvar illustrerer Gülay nettopp hvor kompleks hennes identifikasjon er: ”*Jeg har beholdt min tyrkiske identitet, men jeg har bodd her i Norge i over tjue år. Selvsagt skal jeg bry meg når folk mister barna sine her*”.

Jeg har argumentert for at blant annet moderne teknologi, internett og satellitt, billige flybilletter, den tyrkiske stats nærvær og ideen om midlertidighet bidrar til at mine informaners liv og deres sosiale identifikasjoner er grunnleggende transnasjonale. Jeg har hevdet at muligheten til å vise signifikante andre i Tyrkia dagens middag eller delta i bursdagsselskap via kamerasamtaler på nett, har betydning for sosial identifikasjon og for mine informaners deltakelse i norsk lokalpolitikk. Den hverdagslige samtidigheten bidrar til at verken Tyrkia eller Norge ”settes på pause”, men snarere spiller seg ut på samme tid i mine informaners hverdagsliv. Som et resultat fortolkes nyhetshendelser og politiske konflikter på tvers av landegrenser. Denne samtidigheten bidrar også til at både norsk og tyrkisk politikk i *praksis* fortolkes i henhold til et kompleks av idealer som *verbalt* kategoriseres som henholdsvis norske eller tyrkiske. Det som ut fra verbale data kan framstå som kodeveksling mellom avgrensede systemer, framstår i praksis mer komplekst enn som så. Norsktyrkiske lokalpolitikere blir av norsktyrkiske velgere kategorisert hovedsakelig ved hjelp av to utbredte kulturelle modeller for sosial identifikasjon, og disse modellene er i seg selv et produkt av den komplekse, samtidige erfaringen av opprinnelsesland og boland. Politiske konfliktlinjer går på tvers av landegrenser, og historisk-politiske forhold i opprinnelseslandet har betydning for hvem som identifiserer seg med hvem *innenfor* den etniske gruppa. Man må følgelig studere forbindelsen mellom sosial identifikasjon og politisk deltakelse i bolandet, og hvilke politiske kandidater som

forstås å representere og mobilisere hvem, i et transnasjonalt perspektiv som også tar opprinnelseslandet i betraktning.

Veien videre

Det skorter som nevnt på sosialantropologisk forskning på politisk deltakelse, og det er derfor flere alternative innfallsvinkler og beslektede tema som kunne fortjent sin egen avhandling. Fordi jeg raskt fattet interesse for antakelsen om etnisk mobilisering av støtte til norsktyrkiske lokalpolitikere i Drammen, har jeg i denne studien hovedsakelig konsentrert meg om velgere og lokalpolitikere innenfor denne etniske gruppa. Valget om å fokusere på personer med samme opprinnelsesland var også motivert av ønsket om kapasitet (innenfor oppgavens rammer) til å fokusere på forhold i opprinnelseslandet. I et større prosjekt hadde det vært spennende å studere et bredere utvalg av lokalpolitikere og velgere, også på tvers av majoritet og minoritet. Slik kunne man virkelig gjort alvor av aspirasjoner om å gå på tvers av etniske og nasjonale grenser, framfor i selve studiens tema å skille prosessene som inngår i minoriteters politiske deltakelse fra prosessene som inngår i majoritetens politiske deltakelse.

Norsktyrkere har i all hovedsak kommet som arbeidsinnvandrere eller gjennom ekteskap/familiegjenforening tilknyttet noen som kom for å arbeide, og de kan derfor sies å representere majoriteten av de som innvandrer til Norge i dag. Arbeid er største innvandringsgrunn, og denne typen innvandring øker særlig fra nye EU-land samt fra europeiske land som er rammet av økonomiske nedgangstider⁷². Den største landgruppa med innvandrerbakgrunn var ved inngangen til 2012 arbeidsinnvandrere fra Polen. Selv om man ikke uten videre kan sette likhetstegn mellom personer med tyrkisk bakgrunn og personer med polsk bakgrunn med utgangspunkt i innvandringsmotiv, kan det tenkes at man om noen år kan komme til å se beslektede prosesser tilknyttet norskpolisk identifikasjon og deltakelse i opprinnelsesland og boland. Det er grunn til å tro at forestillinger om oppholdets midlertidighet og opplevelsen av et teknologisk, økonomisk og politisk nærværende opprinnelsesland også gjelder – og vil kunne komme til å gjelde – mange av de som i dag arbeidsinnvandrer til Norge.

Analysen av de kulturelle modellene for sosial identifikasjon viser hvordan erfaringer fra flere steder blir som sideelver som demmes opp i et komplekst transnasjonalt reservoar av kulturelle modeller som mine informanter drar veksler på i fortolkning og handling – deriblant politisk

⁷² Statistikken det refereres til i dette avsnittet er hentet hos Statistisk Sentralbyrå (SSB 2011e; 2012d).

deltakelse. Nye erfaringer strømmer (Barth 1989) imidlertid stadig gjennom reservoaret, slik at modellene hele tiden er i treg endring. Jeg har for eksempel nevnt at framveksten av religiøse eliter i Tyrkia kan bidra til reforhandling av kulturelle modeller for sosial identifikasjon i Drammen – ved at ”religiøse tyrkere” gjør krav på å bli forbundet med praksis og en sosioøkonomisk status som i stereotypen er forbeholdt ”de andre”. Det er med andre ord ingen grunn til å betrakte modellene som endelige og uforanderlige. Terrorhandlingene 11. september 2001 har påvirket debattklimaet om Islam (Ewing 2008), og har trolig bidratt til det stigmaet mine informanter opplever tilknyttet sin religion. I oppgaven har jeg vist at det opplevde stigmaet har betydning for forhandling av sosial identifikasjon i Drammen – ved at ”moderne tyrkere” i sin identifikasjonsprosess forsøker å skyve stigmaet over på ”de andre tyrkerne”. Slik kan nye erfaringer bidra til endring av de kulturelle modellene som tas i bruk i handling og fortolkning. Terrorhandlingene 22. juli 2011 var som nevnt innledningsvis motivert av høyreekstreme holdninger; islamofobi og muslimhat i særdeleshet. Gjerningsmannen spilte på kristenkonserveret retorikk, og trakk blant annet paralleller mellom seg selv og korsfarerne. I tiden etter hendelsene – rettsaken pågår i skrivende stund – har innvandring, høyreekstremisme, ytringsfrihet, Islam, og det kulturelt komplekse Norge vært mye debattert i mediene. 22. juli 2011 vil utvilsomt bli stående som en skjellsettende dato i Norges historie, og vil i likhet med 11. september 2001 kunne få varig betydning for diskursen om de nevnte temaene. Det er derfor ikke utenkelig at også disse hendelsene vil endre på rammene for mine informanternes forhandling av sosial identifikasjon i migrasjonskontekst – det gjenstår å se på hvilken måte.

Metodiske og analytiske sluttbetraktninger

Med et metodisk og teoretisk apparat som tar høyde for variasjon innenfor nasjonale og etniske grenser, blir det mulig å se fellestrekk på tvers av landegrenser – i stedet for å gjenspeile et skarpt skille mellom ”oss nordmenn med norske verdier og *de* utlendingene som må integreres” (Jacobsen 2006:366, min oversettelse og kursivering). Som forklart i metodekapittelet, har utvalg av informanter og metoder vært gjort med mål om å sikre et variert datagrunnlag og variasjon i selve primæranalysen (Barth 1999). Det komplekse fenomenet politisk deltakelse blant norsktyrkere er analysert ved hjelp av metode og teori som tar høyde for slik kompleksitet. Fordi både Norge og Tyrkia spiller seg ut samtidig i mine informanternes hverdagspraksis og fortolkningsapparat, ville det være feilslått å skille ut henholdsvis det “norske” og det “tyrkiske” av denne kompleksiteten og forsøke å framstille delene som innbyrdes enhetlige, logiske og helhetlige (Barth 1989:223). Et transnasjonalt perspektiv egner seg bedre til å fange denne komplekse virkeligheten hvor praksis og fortolkning ikke er geografisk bundet til gjensidig utelukkende steder som går på bekostning av hverandre, men snarere en sammenvevd og samtidig erfaring.

Kompleksiteten og variasjonen i dataene kan mistes av syne dersom man i analysen forsøker å sile bort det som ikke passer inn; de nye strømningene, det inkonsistente eller bruddene med antatte mønstre (Barth 1989:225). Den konkurrerende modellen *religiøse tyrkere – ikke-religiøse tyrkere* bryter med det jeg kanskje ville antatt som et gjennomgående mønster for sosial identifikasjon dersom jeg ikke hadde et variert utvalg informanter: den kulturelle modellen *moderne tyrkere – konservative tyrkere*. Når jeg i fjerde kapittel bruker tid på vise hvordan disse mentale kartene ikke sjelden bryter med terrenget, er også dette å påpeke inkonsistens. Hadde jeg ikke hatt ulike typer data å prøve analytiske antakelser mot (Kuper 1980:225), og ikke gått ut bredt geografisk og demografisk i Drammen da jeg rekrutterte informanter, er det ikke sikkert jeg ville endt opp med data som viser denne inkonsistensen i fortolknings- og handlingsmønsteret. Uten disse metodiske strategiene ville de kulturelle modellene kunne framstått mer ubestridelige, homogene og statiske, og deres endringspotensial ville framstått mindre. Kompleksitet er ifølge Eriksen (2010) et uunngåelig resultat av en bestemt betraktningmåte:

Til forskjell fra mye samfunnsvitenskap, som forsøker å isolere variabler for å dokumentere den relative betydningen av bestemte, avgrensede saksforhold og prosesser, vil blikket som eksplisitt søker å beskrive, snarere enn å plukke fra hverandre sin gjenstands iboende kompleksitet, aldri slå seg til ro med en enkel kausalkjede men alltid lete etter nye synsvinkler og andre typer prosesser (Eriksen 2010:22).

Målet om å ta høyde for kompleksitet metodisk og teoretisk, harmonerer med det transnasjonale perspektivet jeg har tatt til orde for gjennom oppgaven. Dette perspektivet avleder andre konklusjoner enn om man praktiserer metodologisk nasjonalisme og setter likhetstegn mellom samfunn og nasjonalstat (Eriksen 2010:26). I en migrasjonsrelatert studie som denne, kan slik sortering av fenomener innenfor nasjonale grenser – samt ekskludering av det som går på tvers – bidra til essensialisering av både det ”norske” og det ”tyrkiske”. Et transnasjonalt analytisk perspektiv og en metodologisk jakt på variasjon gjør det derimot mulig å se likheter på tvers av – og variasjon innenfor – nasjonale og etniske grenser. I denne studiens tilfelle bidrar dette til å frambringe dynamikken i det ”tyrkiske” og derved avkrefte antakelsen om etnisk mobilisering (Bjørklund og Bergh 2005:192). Perspektivet kan også forhindre at man tar det ”norske” for gitt som noe statisk og uforanderlig som minoritetsnordmenn skal ”integreres inn i” (Gullestad 2002:20). I et kompleksitetsperspektiv er norsktyrkiske erfaringer også del av det norske, og personer med innvandrerbakgrunn selv del av det de blir bedt om å ”integrere seg inn i”. Det virker derfor lite treffende å snakke om integrasjon av ”det tyrkiske inn i det norske”, og mer treffende å snakke om en totalitet av transnasjonal integrasjon og deltakelse. Identifikasjon med – og deltakelse i – boland og opprinnelsesland er ikke adskilte størrelser som går på bekostning av hverandre i et

nullsumspill, og metodologisk nasjonalisme må derfor forkastes for at en studie som denne skal bli meningsfull.

Denne studien er et sosialantropologisk bidrag til et forskningsområde som har vært dominert av statsvitenskapelige og sosiologiske perspektiver. De komplekse identifikasjonsprosessene som har vært under lupen lar seg ikke gripe i kvantitative meningsmålinger eller spørreskjema, og fordi studien avkrefter noen antakelser frambrakt ved slike metoder, demonstrerer den viktigheten av å studere politisk deltakelse kvalitativt – og da særlig ved hjelp av deltakende observasjon. Den påviste diskrepansen mellom det som sies og gjøres, tilsier at heller ikke kvalitative intervjudata er tilstrekkelig grunnlag for en analyse av sosial identifikasjon i politikken (bl.a. Rogstad 2007). I sin omtale av politisk representasjon understreker statsviterne Narud og Valen (2007:97) betydningen av ”at folk kjenner seg igjen i de folkevalgte”. I sin videre omtale av bakgrunnsrepresentasjon fokuserer de imidlertid utelukkende på betydningen av målbare og isolerbare variabler som utdanningsnivå, sosioøkonomisk bakgrunn, kjønn og fødested. Et slikt perspektiv anerkjenner ikke at også komplekse *forestillinger* om slike forhold har betydning; at norsktyrkere som på papiret tilhører samme landgruppe⁷³ – og kanskje til og med samme sosioøkonomiske sjikt – likevel kan ha sterke forestillinger om forskjeller seg imellom. Tidligere forskning på politisk deltakelse har slått fast at sosial identifikasjon har betydning, men den har ikke evnet å svare på hva sosial identifikasjon er. Det har blitt satt likhetstegn mellom sosial identifikasjon og kvantitativt målbare størrelser. Sosial identifikasjon må studeres i hverdagsliv, på måter som griper dens iboende kompleksitet, endringspotensial og fleksibilitet, og bør derfor utforskes sosialantropologisk og kvalitativt metodetrianglerende – med jakt på variasjon, nye synsvinkler og inkonsistens.

⁷³ Jeg bruker her ”landgruppe” fordi etnisitet, som nevnt, ikke framgår av statistikken ”på papiret”.

Litteratur

Ahmadi, Farida. 2006. *Tause skrik: Smerte og multikulturalisme blant minoritetskvinner i Oslo*. Hovedfagsoppgave ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.

Akçapar, Şebnem Köşer. 2009. "Turkish Associations in the United States: Towards Building a Transnational Identity". *Turkish Studies*. 10 (2), ss. 165-193.

Anderson, Benedict. 2006. *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.

Arbeidsdepartementet. 2009. *Handlingsplan for integrering og inkludering av innvandrerbefolkningen og mål for inkludering* i Stortingsproposisjon 1 (2009-2010). Hentet 31.10.2010 fra: <http://www.regjeringen.no/nb/dep/ad/dok/regpubl/prop/2009-2010/prop-1-s-20092010/33.html?id=579943>

Astad, Bente. 1993. "Gode muslimer" og "moderne tyrkere". *Kontinuitet og endring av kulturelle tradisjoner. Et studie blant tyrkiske innvandrere i en norsk by*. Hovedfagsoppgave ved Etnografisk Museum/ Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.

Ayata, Sencer. 2002. "The New Middle Class and the Joys of Suburbia" i *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. Kandiyoti, Deniz og Ayşe Saktanber (red.). New Jersey: Rutgers University Press.

Ballard, Roger. 1994. "Introduction: The emergence of Desh Pardesh" i *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. Ballard, Roger og Marcus Banks (red.). London: Hurst.

Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet 2012. *Handlingsplan mot tvangsekteskap og kjønnslemlestelse*. Barne-, likestillings- og inkluderingsdepartementet. Hentet 09.04.12 fra <http://www.regjeringen.no/upload/BLD/Tvangsekteskap/handlingsplan.pdf>

Barnes, John. 1990. "Class and Committees in a Norwegian Island Parish" i *Models and*

Interpretations. Selected Essays. John Barnes (red.). Cambridge: Cambridge University Press.

Barnes, J. B. 1974. "A short note on the dissolution of the dervish orders in Turkey". *The Muslim World* 64 (1), ss. 33-39.

Barth, Fredrik. 1969. "Introduction" i *Ethnic Groups and Boundaries* av Barth, Fredrik (red.). Bergen: Universitetsforlaget.

Barth, Fredrik. 1989. "The Analysis of Culture in Complex Societies". *Ethnos* 54 (3-4), ss. 120-142.

Barth, Fredrik. 1993. *Balinese Worlds*. Chicago: Chicago University Press.

Barth, Fredrik. 1999. "Comparative Methodologies in the Analysis of Anthropological Data" i *Critical Comparisons in Politics and Culture* av Bowen, John R. og Roger Petersen (red.). Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. og Thomas Luckmann. 2004. *Den samfunnsskapte virkelighet*. Bergen: Fagbokforlaget.

Berglund, Frode. 2003. "Valget i 2001 – skillelinjemodellens endelikt?" i *Velgere i villrede. En analyse av stortingsvalget 2001*. Aardal, Bernt (red.). Oslo: N. W. Damm og Søn AS.

Berkes, Niyazi. 1998. *The Development of Secularism in Turkey*. London: McGill University Press.

Bjørklund, Tor. 2005. "Innledning. Honnørordet lokaldemokrati" i *Lokalvalg og lokalt folkestyre*. Saglie, Jo og Tor Bjørklund (red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.

Bjørklund, Tor og Johannes Bergh. 2005. "Innvandrerne i lokalpolitikken. En suksesshistorie?" i *Lokalvalg og lokalt folkestyre*. Saglie, Jo og Tor Bjørklund (red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.

Blom, Svein og Kristin Henriksen (red.). 2008. *Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006*. Rapport nr. 5. Oslo/ Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.

- Borgen, Per Otto. 2001. *Drømmen om Drammen*. Drammen: Forlaget for by- og bygdehistorie.
- Bredal, Anja. 2011. *Makt og avmakt: Om unge menn, tvangsekteskap, vold og kontroll*. Rapport nr. 4. Oslo: Institutt for samfunnsforskning.
- Casier, Marlies. 2011. "Neglected middle men? Gatekeepers in homeland politics. Case: Flemish nationalists' receptivity to the plight of Turkey's Kurds". *Social Identities* 17 (4), ss. 501-521.
- Delaney, Carol. 1991. *The Seed and the Soil. Gender and Cosmology in Turkish Village Society*. Berkeley: University of California Press.
- Directorate General of Press and Information. 2012. *Den tyrkiske grunnloven*. Engelsk versjon hentet 08.03.12 fra nettsidene til direktorat underlagt den tyrkiske statsministerens kontor: <http://www.byegm.gov.tr/Content.aspx?s=tcotrot>
- Drammen kommune. 2010. *Faktagrunnlag, Fjell 2020 – mot en bedre framtid*. Kommunal byplan. Hentet 18.01.11 fra: <http://www.drammen.kommune.no/PageFiles/8420074/Vedlegg%2020-%20Fjell%202020-%20-%20Faktagrunnlag%20-%20datert%2017.11.2010.pdf>
- Eidheim, Harald. 1969. "When Ethnic Identity is a Social Stigma" i *Ethnic Groups and Boundaries*. Barth, Fredrik (red.). Bergen: Universitetsforlaget.
- Elgvin, Johannes. 2007. *Koranskolens folk: En kvalitativ studie av en tyrkiskdominert islamsk menighet i Oslo*. Masteroppgave ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.
- Elgvin, Johannes. 2011. "'Vi er Koranskolens folk!': En religiøs minoritetsbevegelses selvpresentasjon i møte med andre" i *Kulturell kompleksitet i det nye Norge*. Eriksen, Thomas Hylland og Hans Erik Næss (red.). Oslo: Unipub.
- Ellingsen, Anne. 1995. *Resistance, Gender and Experience: Arabesk Music and State Boycott in Turkey*. Hovedfagsoppgave ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.
- Engebriktsen, Ada og Øivind Fuglerud. 2009. *Kultur og generasjon. Tilpasningsprosesser blant*

somaliere og tamiler i Norge. Oslo: Universitetsforlaget.

Eriksen, Thomas Hylland. 1993. *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Eriksen, Thomas Hylland. 2010. *Samfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.

Ewing, Katherine Pratt. 2008. *Stolen Honor. Stigmatizing Muslim Men in Berlin*. Stanford: Stanford University Press.

Fangen, Katrine. 2010. *Deltagende observasjon*. Bergen: Fagbokforlaget.

Farstad, Gunhild R. 2004. *Innvandrerkvinner i Groruddalen: Mellom idealer for modernitet og tradisjon*. Hovedfagsoppgave ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.

FN. 2010. *Compilation prepared by the Office of the High Commissioner for Human Rights in accordance with paragraph 15 (b) of the annex to Human Rights Council resolution 5/1*. Notat i forbindelse FNs Menneskerettighetsråds Universal Periodic Review av Tyrkia i 2010. Hentet 06.04.12 fra <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/G10/110/82/PDF/G1011082.pdf?OpenElement>

Fog, Jette. 1994. *Med samtalen som utgangspunkt. Det kvalitative forskningsinterview*. København: Akademisk forlag.

Frøystad, Kathinka. 2003. "Forestillingen om det 'ordentlige' feltarbeid og dets umulighet i Norge" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Rugkåsa, Marianne og Kari Trædal Thorsen (red.). Oslo: Gyldendal.

Fuglerud, Øivind. 1999. *Life on the outside. The Tamil diaspora and long-distance nationalism*. London: Pluto Press.

Fylkesmannen i Buskerud. 2011. *Alfabetisk liste over trossamfunn som har fått tilskudd for 2011*. Hentet 27.04.12 fra: <http://www.fylkesmannen.no/hoved.aspx?m=812&amid=3543636>

- Galal, Lise Paulsen. 2001. *Etniske minoriteter og demokratisk deltagelse i EU-landene*. København: Mellempøkeligt Samvirke.
- Geertz, Clifford. 2002. "Religion as a Cultural System" i *A Reader in the Anthropology of Religion*. Lambek, Michael (red.). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Goffman, Erving. 1992. *Vårt rollespill til daglig*. Oslo: Pax forlag.
- Goplen, Ådne og Sidsel Wiborg. 2011. "Tyrkia - historie". *Store Norske Leksikon* sin nettutgave. Hentet 08.12.11 fra <http://snl.no/Tyrkia/historie>
- Graubard, Stephen R (red.). 1986. *Norden - The Passion for Equality*. Oslo: Norwegian University Press/ Universitetsforlaget.
- Grønhaug, Reidar (red.). 1979. *Migrasjon, utvikling og minoriteter: vandringen fra Asia og Middelhavsområdet til Nord-Europa og Norge i 1950-70årene*. Bergen: Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne. 1987. *Kitchen-Table Society*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gullestad, Marianne. 1991. "Studiet av egen samtidskultur som utfordring". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2(1), ss. 3-9.
- Gullestad, Marianne. 2002. *Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gupta, Akhil. 1992. "The Song of the Nonaligned World: Transnational Identities and the Reinscription of Space in Late Capitalism". *Cultural Anthropology* 7(1), ss. 63-79.
- Halkier, Bente. 2010. *Fokusgrupper*. Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Hannerz, Ulf. 1980. *Exploring the City. Inquires Toward an Urban Anthropology*. New York: Columbia University Press.

- Hastrup, Kirsten. 1991. "Antropologiske studier af egen kultur". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 2(1), ss. 10-14.
- Haukelien, H., H. Vike, A. L. Hagen, G. Rudningen og G. Møller. 2011. *Frihet til likeverd – likhetsverdier, lokal tilpasning og ansvarsfordeling*. Rapport nr. 281. Bø: Telemarksforskning.
- Havnaas, Torunn. 2010. "– Skolen er åpen for alle". *Drammens Tidende* 01.12.10. Hentet 15.02.12 fra <http://dt.no/nyheter/skolen-er-åpen-for-alle-1.5854202>
- Heidegger, Martin. 1986. "Phenomenology and Fundamental Ontology: The Disclosure of Meaning" i *The Hermeneutics Reader*. Mueller-Vollmer, Kurt (red.). Oxford: Basil Blackwell Ltd.
- Hellevik, Ottar og Johannes Bergh. 2005. "Personutvelgingen. Ny ordning – uendret resultat" i *Lokalvalg og lokalt folkestyre*. Saglie, Jo og Tor Bjørklund (red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Hoem, Vibeke. 2011. "Kreative kulturpendlere: Forhandling og kompromiss blant unge minoritetskvinner i Oslo" i *Kulturell kompleksitet i det nye Norge*. Eriksen, Thomas Hylland og Hans Erik Næss (red.) Oslo: Unipub.
- Hoëm, Ingjerd. 2001. "Jeg kan ikke få sagt hvor mye du betyr for meg". *Norsk antropologisk tidsskrift* 12 (1-2), ss. 51-59.
- Holland, Dorothy og Naomi Quinn. 1987. "Introduction" i *Cultural Models in Language and Thought*. Holland, Dorothy og Naomi Quinn (red.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hotham, David. 1972. *The Turks*. London: John Murray.
- Howell, Signe. 2001. "Feltarbeid i vår egen bakgård: Noen refleksjoner rundt nyere tendenser i norsk antropologi". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 12(1-2), ss. 16-24.

- Integrerings- og mangfoldsdirektoratet. 2010. *Mobilisering til val. Om politisk deltaking blant innvandrarbefolkninga*. Rapport nr. 8. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.
- Jacobsen, Christine M. 2006. *Staying on the Straight Path. Religious Identities and Practices among Young Muslims in Norway*. Doktorgradsavhandling ved Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen.
- Jørgensen, Sten Inge. 2010. "Integreringen går feil vei". *Morgenbladet* 19.11.10. Hentet 01.11.11 fra: <http://www.morgenbladet.no/article/20101119/OAKTUELT/711199897>
- Kandiyoti, Deniz. 2002. "Introduction" i *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. Kandiyoti, Deniz og Ayşe Saktanber (red.). New Jersey: Rutgers University Press
- Kingfisher, Catherine. 2007. "Discursive constructions of homelessness in a small city in the Canadian prairies". *American Ethnologist* 34 (1), ss. 91-107.
- Kirkebøen, Stein Erik. 2012. "Stolthet har overtatt etter Harry-stempel i Drammen". *Aftenposten* 18.03.12.
- Kronenfeld, David B. 2008. *Culture, Society, and Cognition. Collective Goals, Values, Action and Knowledge*. New York/Berlin: Mouton de Gruyter
- Kumbaracıbaşı, Arda Can. 2009. *Turkish Politics and the Rise of AKP. Dilemmas of institutionalization and leadership strategy*. Oxon: Routledge.
- Kuper, Adam. 1980. "The Man in the Study, the Man in the Field: Ethnography, Theory and Comparison in Social Anthropology". *European Journal of Sociology* 21 (1), ss. 14-39.
- Kværne, Per. 2009. "Tyrkia – religion". *Store Norske Leksikon* sin nettutgave. Hentet 25.03.12 fra <http://snl.no/Tyrkia/religion>.
- Lakoff, George og Mark Johnson. 2003. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Letsch, Constanze. 2011. "Recep Erdogan wins by landslide in Turkey's general election". *The Guardian* 13.06.11. Hentet 19.04.12 fra <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jun/13/recep-erdogan-turkey-general-election>
- Levitt, Peggy og Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review* 38 (3), ss. 1002-1039.
- Lien, Inger Lise. 2005. *Tiltak mot kjønnslemlestelse. Evaluering av OK-prosjektet*. Rapport nr. 8. Oslo: Norsk institutt for by- og regionforskning
- Lien, Marianne. 2001. "Latter og troverdighet. Om antropologi i hjemlige egne". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 12(1-2), ss. 68-74.
- Lien, Marianne, Hilde Lidén og Halvard Vike. 2001. "Likhetens virkeligheter" i *Likhetens paradokser. Antropologiske undersøkelser i det moderne Norge*. Lien, Marianne, Hilde Lidén og Halvard Vike (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Lovdata 2012. *Lov om norsk statsborgerskap (statsborgerloven) LOV 2005-06-10-51*. Hentet 12.04.12 fra <http://www.lovdata.no/all/hl-20050610-051.html>
- Malinowski, Bronislaw. 1984. *Argonauts of Western Pacific*. Prospect Heights: Waveland Press
- Mango, Andrew. 2004. *The Turks Today*. London: John Murray Publishers.
- Marcus, George E. 1998. *Anthropology Through Thick and Thin*. Princeton: Princeton University Press.
- Markussen, Hege Irene. 2004 "Religion and National Politics in Turkey: Alevism, Secularism and Globalization" i *The Power of Faiths in Global Politics*. Stålsett, Sturla J. og Oddbjørn Leirvik (red.). Oslo: Novus forlag.
- Michel, Thomas. 2005. "Turkish Islam in Dialogue with Modern Society: The Neo-Sufi Spirituality of the Gülen Movement" i *Islam and Enlightenment. New Issues*. Borgman, Erik og Pim Valkenberg (red.). London: SCM Press.

- Mintz, Sidney W. 1979. "The Anthropological Interview and the Life History". *Oral History Review* 7(1), ss. 18-26.
- Morales, Laura og Marco Giugni. 2011. "Political Opportunities, Social Capital and the Political Inclusion of Immigrants in European Cities" i *Social Capital, Political Participation and Migration in Europe*. Morales, Laura og Marco Giugni (red.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Morales, Laura og Miruna Morariu. 2011. "Is 'Home' a Distraction? The Role of Migrants' Transnational Practices in Their Political Integration into Receiving-Country Politics" i *Social Capital, Political Participation and Migration in Europe*. Morales, Laura og Marco Giugni (red.). Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Muftuoğlu, Ingrid Birce. 2005. "*Tyrker! Vær stolt! Vær trygg! Vær arbeidsom!*" En kulturvitenskaplig undersøkelse av Atatürk-monumentenes betydning i Tyrkia. Masteroppgave i kulturvitenskap, Universitetet i Bergen.
- Narud, Hanne Marthe og Henry Valen. 2007. *Demokrati og ansvar. Politisk representasjon i et flerpartisystem*. Oslo: N. W. Damm og Søn.
- Navaro-Yashin, Yael. 2002. *Faces of the State. Secularism and Public Life in Turkey*. Oxfordshire: Princeton University Press.
- Newton, Ken og Jan W. Van Deth. 2005. *Foundations of Comparative Politics. Democracies of the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NOU 2011:14. *Bedre integrering – mål, strategier, tiltak*. Oslo: Barne-, likestillings- og integreringsdepartementet.
- NRK. 2011. *Valgresultater 2011, Drammen kommune*. Hentet 19.04.12 fra <http://nrk.no/valg2011/valgresultat/kommune/kommune/0602/>
- Næss, Ragnar. 1985. *Innvandrere på norske arbeidsplasser. En studie av tyrkiske og*

pakistanske innvandreres situasjon på et utvalg arbeidsplasser. Oslo: Arbeidspsykologisk Institutt.

Rogstad, Jon. 2007. *Demokratisk fellesskap. Politisk inkludering og etnisk mobilisering*. Oslo: Universitetsforlaget.

Rogstad, Jon. 2009a. "What Difference Does it Make? Transnational Networks and Collective Engagement Among Ethnic Minorities in Norway" i *Paradoxes of Cultural Recognition. Perspectives from Northern Europe*. Alghasi, Sharam, Thomas Hylland Eriksen og Halleh Ghorasi (red.). Farnham: Ashgate Publishing Limited.

Rogstad, Jon. 2009b. "Towards a Success Story? Turkish Immigrant Organizations in Norway". *Turkish Studies* 10(2), ss. 277-294.

Rogstad, Jon. 2011. "Grenseløst engasjement. Sosial kapital og behovet for transnasjonale perspektiver" i *Sosial kapital i Norge*. Wollebæk, Dag og Signe Seggaard (red.). Oslo: Cappelen Damm Akademisk.

Rokkan, Stein. 1987. "Geografi, religion og samfunnsklasse: Kryssende konfliktlinjer i norsk politikk" i *Stat, nasjon, klasse. Essays i politisk sosiologi*. Hagtvedt, Bernt (red.). Oslo: Universitetsforlaget.

Rugkåsa, Marianne. 2010. *Transformasjon og integrasjon. Kvalifisering av minoritetsetniske kvinner til arbeid og deltakelse i den norske velferdsstaten*. Doktorgradsavhandling ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.

Ruud, Robert. 1994. *Politisk deltagelse blant Oslos pakistanske befolkning*. Hovedoppgave ved Institutt for statsvitenskap, Universitetet i Oslo.

Said, Edward W. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books

Sandrup, Therese. 1998. *Sin mors datter – et studie av tyrkiske og pakistanske jenter og kvinner i en norsk drabantby*. Hovedfagsoppgave ved Sosialantropologisk Institutt, Universitetet i Oslo.

- Sandrup, Therese. 2008. "Jeg – et familiemenneske" i *Verdier*. Leirvik, Oddbjørn og Åse Røthing (red.). Oslo: Universitetsforlaget.
- Sanjek, Roger. 1990. "A Vocabulary for Fieldnotes" i *Fieldnotes. The Makings of Anthropology*. Sanjek, Roger (red.). Ithaka: Cornell University Press
- SSB. 2011a. *Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre, etter landbakgrunn og kommune. 1. Januar 2011*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 11.04.12 fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2011-04-28-09.html>
- SSB. 2011b. *Personer med innvandringsbakgrunn etter innvandringskategori, landbakgrunn og kjønn. 1. Januar 2011*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 11.04.12 fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2011-04-28-04.html>
- SSB. 2011c. *Innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre, etter landbakgrunn (de 20 største gruppene). Utvalgte kommuner. 1. januar 2011*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 11.04.12 fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2011-04-28-10.html>
- SSB. 2011d. *Folkemengd 1. januar 2012 og endringane i 2011*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 11.04.12 fra <http://www.ssb.no/emner/02/02/folkendrkv/tab-2012-02-23-02.html>
- SSB. 2011e. *Innvandring og innvandrere*. Temaside og oversikt fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 13.05.12 fra <http://www.ssb.no/innvandring/>
- SSB. 2012a. *Kommunestyre- og fylkestingsvalget 2011. Valgdeltakelse i prosent i utvalget av innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre med norsk statsborgerskap, etter landbakgrunn og botid*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 12.04.12 fra <http://www.ssb.no/vundkinnv/tab-2012-03-01-04.html>
- SSB. 2012b. *Kommunestyre- og fylkestingsvalget 2011. Valgdeltakelse i prosent i utvalget av utenlandske statsborgere med stemmerett, etter statsborgerskap og alder*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 12.04.12 fra <http://www.ssb.no/vundkinnv/tab-2012-03-01-13.html>

- SSB. 2012c. *Val*. Temaside og oversikt fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 16.05.12 fra <http://www.ssb.no/val/>
- SSB. 2012d. *Folkemengde 1. januar 2011 og 1. januar 2012 og endringene etter 2011, etter innvandringskategori og landbakgrunn. Absolutte tall*. Tabell fra Statistisk Sentralbyrå. Hentet 13.05.12 fra <http://www.ssb.no/emner/02/01/10/innvbef/tab-2012-04-26-01.html>
- Stewart, Alex. 1998. *The Ethnographer's Method*. London: Sage Publications Ltd.
- Store Norske Leksikon. 2009a. "Konya". *Store Norske Leksikon* sin nettutgave. Hentet 12.04.12 fra <http://snl.no/Konya>
- Store Norske Leksikon. 2009b. "Sufisme". *Store Norske Leksikon* sin nettutgave. Hentet 22.05.12 fra <http://snl.no/sufisme>
- Surriyeh, Elisabeth. 1999. *Sufis and anti-Sufis. The defence, rethinking and rejection of Sufism in the modern world*. London: Routledge.
- Sørensen, Øystein og Bo Stråth. 1997. "Introduction: The Cultural Construction of Norden" i *The Cultural Construction of Norden*. Sørensen, Øystein og Bo Stråth (red.). Oslo: Scandinavian University Press/ Universitetsforlaget.
- Sørheim, Torunn Arntsen. 2003. "Feltarbeid blant innvandrere" i *Nære steder, nye rom. Utfordringer i antropologiske studier i Norge*. Rugkåsa, Marianne og Kari Trædal Thorsen (red.). Oslo: Gyldendal Akademisk.
- Tank, Pinar. 2010. "Tyrkias militære og 'den dype staten'". *Babylon nordisk tidsskrift for midtøstenstudier* 8(1), ss. 70-79.
- Thagaard, Tove. 2009. *Systematikk og innlevelse. En innføring i kvalitativ metode*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Tilley, Christopher. 1994. *A Phenomenology of Landscape: places, paths and monuments*. Oxford:

Berg Publishers.

Togeby, Lise. 2003. *Fra fremmedarbejdere til etniske minoriteter*. Aarhus: Aarhus Universitetsforlag.

U.S. Department of State. 2010. *Human Rights Report on Turkey 2009*. Hentet 03.11.10 fra <http://www.state.gov/j/drl/rls/hrrpt/2009/eur/136062.htm>

Uysaloğlu, Kadir. 2011. "Norway's Turks fear more violence after Oslo massacre". *Today's Zaman* 26.07.11. Hentet 02.05.12 fra http://www.todayszaman.com/newsDetail_getNewsById.action;jsessionid=6936A91C416AAE4C0422AA986CC368E7?newsId=251744

Vertovec, Steven. 2009. *Transnationalism*. London: Routledge.

Vike, Halvard. 1996. *Conquering the Unreal. Politics and Bureaucracy in Norwegian Town*. Doktorgradsavhandling ved Sosialantropologisk institutt/ Etnografisk museum, Universitetet i Oslo.

Vike, Halvard. 2001. "Anonymitet og offentlighet". *Norsk Antropologisk Tidsskrift* 12 (1-2), ss. 76-84.

Vike, Halvard. 2004. *Velferd uten grenser. Den norske velferdsstaten ved veiskillet*. Oslo: Akribes

Visdal-Johnsen, Hanne. 2005. *Moderne tyrkere i Norge. "Tyrkiskhet" – grunnleggende og vedvarende*. Mastergradsoppgave ved Institutt for sosialantropologi, Universitetet i Bergen.

Vogt, Kari. 1995. *Kommet for å bli. Islam i Vest-Europa*. Oslo: Cappelen.

Vogt, Kari. 2009. "Alevitter". *Store Norske Leksikon* sin nettutgave. Hentet 24.01.12 fra <http://snl.no/alevitter>

Wadel, Cato. 1991. "Feltarbeid som runddans mellom teori, metode og data" i *Feltarbeid i egen kultur. En innføring i kvalitativt orientert samfunnsforskning*. Wadel, Cato. Flekkefjord: SEEK.

- White, Jenny B. 2002. "The Islamist Paradox" i *Fragments of Culture. The Everyday of Modern Turkey*. Kandiyoti, Deniz og Ayşe Saktanber (red.). New Jersey: Rutgers University Press.
- Wikan, Unni. 1992. "Beyond the Words: The Power of Resonance". *American Ethnologist*. 19(3), ss. 460-482.
- Yavuz, M. Hakan. 2009. *Secularism and Public Life in Turkey*. New York: Cambridge University Press.
- Ødegård, Guro. 2010. *Foreningsliv i et flerkulturelt lokalsamfunn: En studie om integrasjon og sosial kapital*. Rapport nr. 6. Oslo: Senter for forskning på sivilsamfunn og frivillig sektor.
- Østergaard-Nielsen, Eva. 2003. *Transnational Politics. Turks and Kurds in Germany*. London: Routledge.
- Özyürek, Esra. 2006. *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham/ London: Duke University Press.
- Aalandslid, Vebjørn. 2008. *Innvandrere og kommunestyrevalget i 2007*. Rapport nr. 47. Oslo/ Kongsvinger: Statistisk sentralbyrå.
- Aardal, Bernt (red.). 2007. *Norske velgere. En studie av stortingsvalget 2005*. Oslo: N.W. Damm og Søn.