

Guro Korsnes Kristensen

## **Familieplanlegging – bak tallene**

Fortellinger om reproduksjon  
i det flerkulturelle Norge

Avhandling for graden philosophiae doctor

Trondheim, oktober 2011

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for tverrfaglige kulturstudier



**NTNU**

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Doktoravhandling for graden philosophiae doctor

Det humanistiske fakultet  
Institutt for tverrfaglige kulturstudier

© Guro Korsnes Kristensen

ISBN 978-82-471-3087-2 (trykt utg.)  
ISBN 978-82-471-3088-9 (elektr. utg.)  
ISSN 1503-8181

Doktoravhandling ved NTNU, 2011:261

Trykket av NTNU-trykk

Til mamma og pappa



## Forord

Mange har bidratt til å gjøre denne avhandlingen mulig, og alle fortjener de en stor takk.

Først av alt vil jeg takke informantene, som har delt sine perspektiver og erfaringer med meg og tillatt meg å bruke det i studien. Jeg kan huske at jeg under intervjuene lot meg imponere over deres mot og åpenhet. Etter å ha arbeidet med materialet over år, er denne følelsen blitt enda sterkere. Mitt håp er at avhandlingen på en eller annen måte kan gi noe positivt tilbake.

Kari Melby har vært veileder under hele stipendperioden. Hun har vært en svært god og kritisk leser, og har hjulpet meg å huske hva det er jeg skal skrive om, og hvorfor det er interessant og viktig. Jeg er svært takknemlig for dette, og for den frihet jeg har fått til å skrive den avhandlingen jeg har ønsket å skrive.

Christine Jacobsen kom inn som biveileder et lite stykke inn i avhandlingsarbeidet. Hun har i likhet med Kari vært en svært god leser, og har også kommet med en rekke nyttige teoretiske og analytiske innspill. Mange har jeg forsøkt å ta med, andre vil jeg arbeide videre med senere. Tusen takk!

Høgskolen i Nord- Trøndelag har finansiert prosjektet. Jeg er veldig glad for at dere turte å satse på dette prosjektet, og for at jeg har fått ta del i så mange spennende undervisningsoppgaver. Takk til gode kollegaer, og ikke minst til medstipendiat Kari Ingstad som også har vært en god samarbeidspartner og veileder i undervisningen.

Institutt for tverrfaglige kulturstudier har vært et fantastisk sted å være under avhandlingsarbeidet, såvel faglig som sosialt. Jeg vil særlig takke alle kolleger ved Senter for kjønnsforskning, som har vært det viktigste faglige forumet. Det har vært en fryd å jobbe sammen med dere, og jeg gleder meg til fortsettelsen! Jeg vil her rette en spesiell takk til gruppe for kjønn, etnisitet og likestilling, og ikke minst prosjektet ”Likestilling – en grense mellom ’oss’ og ’dem’”, ledet av Berit Gullikstad, hvor jeg raust har blitt invitert med inn. Flere kollegaer ved senteret har også lest og kommentert på deler av avhandlingen i ulike faser, hvilket har vært til stor hjelp. Jeg vil her rette en særlig takk til Trine Annfelt, Malin Noem Ravn, Kristin Spilker, Stine Helena Bang Svendsen, Siri Øyselbø Sørensen og Anette

Hoel. Trine fortjener også en helt egen takk, fordi hun har vært en så viktig støttespiller og inspirator for meg helt siden jeg kom til Senteret som hovedfagsstudent.

Instituttet hadde ikke vært det det er uten den stødige og alltid behjelpelige administrasjonen. Tusen takk til Kari, Camilla og Lotte! Det hadde heller ikke vært det samme uten de mange sprekingene som har fått meg i noe bedre form og i mye bedre humør. Tusen takk til dere også!

Å få være en del av nettverket EMMA nord har vært noe av det aller beste med hele stipendperioden. I tillegg til at det har vært faglig utviklende, har det også vært utrolig morsomt. Jeg vil derfor rette en stor takk til Ellen Andenæs, Trine Annfelt, Anne- Jorun Berg, Anne Britt Flemmen, Berit Gullikstad, Britt Kramvig, Natalia Kukarenko, Ann Therese Lotherington og Tone Gunn Kristiansen Stene for alle turene og opplevelsene jeg har fått vært med på. Jeg kommer aldri til å glemme det tyrkiske badet ved havna i Tromsø midtvinters.

Takk til Hanne Gudrun for de mange fine og produktive turene til Fjellværøya. Takk til mamma for uvurderlig hjelp og støtte i innspurten, og til Kaja og Are, og Malin nok en gang, for å ha heiet meg over målstreken.

Odin, Astri og Inga er den aller største gleden, og den viktigste grunnen til å sette punktum. Og Anders; du har vært helt fantastisk!

Trondheim 10. oktober 2011

Guro Korsnes Kristensen

## Innhold

Forord .....	5
Innhold .....	7
Kapittel 1: Innledning.....	9
Fruktbarhet i et flerkulturelt perspektiv .....	10
”Unger i store dunger” .....	14
Hegemoniske ”førsteheter” og minoriserte ”andre”.....	19
Representasjoner og effekter .....	23
Problemstillinger .....	28
Fruktbarhet blant innvandrere – teorier, kunnskapsstatus og inspirasjonskilder .....	31
Siktemål og ambisjoner .....	35
Avhandlingens oppbygning.....	38
Kapittel 2: Fruktbarhet, befolkningspolitikk og familieplanlegging .....	40
Norge .....	41
Irak .....	46
Iran .....	47
Kurdisk Irak og kurdisk Iran .....	49
Reproduksjon og familieplanlegging i islam .....	52
Iranere, Irakere og kurdere i Norge .....	54
Migrasjon, eksil og innvanderstatusen.....	57
Familieplanlegging – et omstridt begrep.....	61
Kapittel 3: Teoretiske perspektiver og analytiske grep .....	63
Subjekters tilblivelse, væren og handlingsmuligheter.....	63
Normer og kontekstuell gjenkjennelighet .....	66
Sosiale kategorier som gjøring .....	70
Midlertidige og ustabile kategorier, interseksjonalitet, minorisering og majorisering .....	73
Å gjøre rede for seg selv. Personlige og kollektive fortellinger.....	76
Teoretiske ambisjoner og pragmatiske løsninger .....	84
Analyse: Trinn og grep.....	88
Kapittel 4: Felt og metode.....	93
Informanter.....	96
Informantrekruttering .....	101
Kompleksitet, strategisk bruk, overføringsverdi og relevans .....	102
Intervjuene.....	104
På jakt etter fortellinger .....	106
Variasjon, mettetthet og analytisk kapasitet.....	109
Forskningssamtalen som arena for aktiv samproduksjon .....	110
Forskningsetikk i sensitive felt.....	112
Familieplanlegging og etnosentrisme.....	116
Kapittel 5: Ønsker – ønsker ikke. Spørsmålet om barn.....	120
Barn? Ja!.....	121
”Vi kan begynne med antall, kanskje?” (Zaineb).....	127
”Kroppen min vil ha barn” (Shirin).....	130
”Det verste jeg kunne opplevd” (Zaineb).....	135
Min/vår glede, min/vår sorg og mitt/vårt valg .....	139
Noen fortellinger om forskjell – mange om likhet .....	146
Fortellinger om det heteroseksuelle, parorienterte individ.....	149
Fortellinger om det autonome, aktivt velgende, kjønnslikestilte moderne subjekt.....	152

”Får man ikke barn så får man ikke barn” (Raswan) .....	154
”Men jeg har aldri vært glad i barn” (Leyla).....	158
”Jeg vil utdanne meg, og jobb passer ikke med barn” (Samira) .....	161
”Jeg hadde andre planer for mitt liv” (Noazad) .....	164
Oppsummering .....	166
Kapittel 6: ”Når det passer”. Fortellinger om planlegging.....	169
Klar for ekteskap - ikke barn.....	170
”Ikke ennå” .....	176
Da det ikke passet.....	187
Da det passet. Fortellinger om planlagte barn .....	192
Oppsummering .....	200
Kapittel 7: ”Ett eller to. Maks tre.” Flere fortellinger om planlegging .....	202
Bedre med få enn med mange I.....	203
Bedre med få enn med mange II .....	208
Fortellinger om moderne barnebegrensning .....	213
Fordi det er slitsomt.....	217
Fordi det er bedre for barna og foreldreskapet.....	223
Fordi det passer bedre her. Fortellinger om det å ville tilpasse seg .....	227
Fordi vi er alene her. Fortellinger om det å måtte tilpasse seg.....	229
Fordi vi ikke har opphold. Fortellinger om ufrihet og ansvarlig planlegging.....	233
”Søsken er en stor gave” (Lily) .....	235
”En (liten) flokk” (Zaineb).....	237
”Så mange som hun klarer” (Hamad).....	240
Oppsummering .....	244
Kapittel 8: ”Den andre” sett med nye øyne.....	246
Forskning og effekter – virkelighets(re)produksjon og ”goods” .....	247
Ny kunnskap – ny politikk? .....	250
Fra oss og dem til ”oss” og ”dem” .....	256
Nye spørsmål, nye kategorier, nye virkeligheter.....	259
Litteraturliste .....	262



## Kapittel 1: Innledning

### Salimas reise

Første gang jeg møter Salima<sup>1</sup> er det to og et halvt år siden hun forlot sin familie, sine venner og alt kjent i kurdisk Nord-Irak til fordel for et liv i Norge. Her ventet Salimas ektemann, som hun hadde vært gift med i ett år, men ikke sett på nesten like lenge. Bryllupet sto i parets felles hjemby i Irak. Kort tid etter reiste ektemannen tilbake til Norge, hvor han allerede var etablert med leilighet og jobb. I året som fulgte hadde de nygifte kun kontakt over telefon.

Ekteskapet mellom de to kom i stand ved at den fremtidige ektemannen, som på dette tidspunktet befant seg i Norge, sa til sin mor at han ønsket å gifte seg med en bra kurdisk dame.<sup>2</sup> Dette førte frem til 23 år gamle Salima, som familien allerede hadde en relasjon til gjennom en annen ekteskapsinngåelse. Av samme grunn hadde Salima og den tre år eldre fremtidige ektemannen også møtt hverandre flere ganger tidligere. Etter samtaler på telefonen ble Salima og mannen enige om at ekteskap var aktuelt, og han dro da på ferie til Nord-Irak. I løpet av en måned lang forlovelsestid fikk de anledning til å bli bedre kjent med hverandre, og så sto bryllupet. Da brudgommen reiste tilbake til Norge, startet prosessen med å søke om tillatelse til at Salima kunne komme etter. Ifølge Salima var det ikke aktuelt for paret å bosette seg i Irak på dette tidspunktet<sup>3</sup>, og hun forteller at hun så frem til den lange reisen: ”Jeg hadde lyst til å komme til Norge, se livet her”. Også det å bli gjenforent med sin ektemann var noe Salima lengtet etter og gledet seg til, og hun har vanskelig for å finne ordene når hun forteller om det første møtet i Norge: ”Det var... Åhhh... Det var veldig fint, når jeg møtte han etter ett år”.

Med ekteskapets inngåelse aktualiseres også spørsmålet om barn. Slik Salima forklarer det var det utenkelig for henne og ektemannen å ha noen form for intim fysisk kontakt før de giftet seg. Og da ektemannen kort tid etter bryllupet reiste tilbake til Norge, var reproduksjon og familieplanlegging det første året av ekteskapet i hovedsak aktuelt som et diskusjonstema over telefonen. Med andre ord noe de kunne snakke om og fremme ønsker og planer for, uten at dette fikk praktiske konsekvenser. Med Salimas ankomst til Norge, og parallelt med hennes

---

<sup>1</sup> Salima er et fiktivt navn som anvendes for å ivareta kvinnens anonymitet. Av samme grunn har også de andre deltagerne i studien fått fiktive navn. Når jeg har valgt nye navn har jeg forsøkt å finne noen som brukes i informantenes opprinnelsesland.

<sup>2</sup> Dette er Salimas egen betegnelse. ”Han snakket med sin mor, og sa at han vil gifte seg med en bra dame, kurdisk.”

<sup>3</sup> Jeg møtte Salima våren 2005, og på dette tidspunktet var situasjonen i Irak svært urolig.

etablering her, ble reproduksjon og familieplanlegging imidlertid et anliggende som paret også måtte forholde seg aktivt til og ta beslutninger om. Ønsket de barn eller ikke? Når skulle de i tilfelle få sitt første barn, og hvor raskt så de for seg at de eventuelt skulle få flere barn? Hvor mange barn ønsket de, og hvordan skulle de eventuelt unngå å bli gravide? Og hvem skulle bestemme og ta hånd om disse spørsmålene og effektueringen av dem? Med andre ord: Hvem skulle ha ansvar for reproduksjonen og planlegging av denne, og hvem sine stemmer skulle ha rett til å bli hørt og ikke?

Tema i denne avhandlingen er fruktbarhet og migrasjon, og det som skal utforskes er hvordan innvandrere i Norge forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging.<sup>4</sup> En sentral del av dette vil være å undersøke hvordan de forteller om reproduksjon og familieplanlegging, hva fortellingene handler om, og hva som slik trer frem som viktig i deres refleksjoner over fortid, nåtid og framtid. En annen sentral del vil være å undersøke hvilke subjekter som kommer til uttrykk i innvandreres fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging. Med andre ord: Hvordan de fremstiller seg selv, hva som trekkes inn i selvpresentasjonene og ikke, hvilke subjektposisjoner de tilbys, hvilke som aksepteres og avvises, og hvilke nye og alternative subjektposisjoner som her blir til. Spørsmålene belyses gjennom analyser av kvalitative intervju med kvinner og menn som har innvandret til Norge fra Iran og Irak, inkludert de kurdiske områdene i begge disse landene.<sup>5</sup>

### ***Fruktbarhet i et flerkulturelt perspektiv***

Som følge av internasjonal migrasjon er Norge i dag et fleretnisk, flerkulturelt og flerreligiøst samfunn. Det betyr blant annet at innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre utgjør

---

<sup>4</sup> I denne avhandlingen kommer jeg til å bruke betegnelsen innvandrer om mine informanter og den kategorien jeg ser dem som representanter for. Begrepet viser her til en person som er født i et annet land, og som på et eller annet tidspunkt har innvandret til Norge. Denne definisjonen er i samsvar med den definisjon Statistisk sentralbyrå legger til grunn for sin statistikkproduksjon, noe jeg anser som en fordel da jeg i flere sammenhenger viser til nettopp Statistisk sentralbyrås beregninger. En annen grunn til å velge begrepet innvandrer er at det trekker oppmerksomheten mot migrasjonserfaringer og betydningen av å leve i et annet land enn det landet en selv er født og ens foreldre har vokst opp. Et problem med begrepet innvandrer er at det skjuler store forskjeller innad i kategorien, blant annet mellom de som har lang botid i Norge og de som har kort botid. Et annet problem er at det kan gi inntrykk av at migrasjon og det å leve i et annet land enn en selv er født og ens foreldre er vokst opp har større betydning enn andre erfaringer og statuser, noe som igjen kan bidra til å reproducere grenser mellom de som ikke er født i Norge og befolkningen for øvrig. Slik jeg ser det gjelder disse problemene også for andre begreper som eventuelt kunne vært brukt i stedet, slik som etniske minoriteter eller minoritetsetniske. Da disse alternativene i tillegg gjør det mer utydelig om det er snakk om personer som selv har innvandret hit, og ikke barn født av innvandrede foreldre eller samer, velger jeg å holde fast ved begrepet innvandrer, og i stedet arbeide mot generaliseringer på andre måter.

<sup>5</sup> Det empiriske materialet består av 21 kvalitative intervju. Intervjuene ble gjennomført over en halvårsperiode, fra vår til høst 2005. Både intervjuene og informantene vil bli utførlig beskrevet i kapittel 4: Felt og metode.

11,4 prosent av landets befolkning.<sup>6</sup> Det betyr også at omtrent hvert femte barn som blir født i dagens Norge har en eller to foreldre som selv ikke er født her, hvilket er dobbelt så mange som for femten år siden (Foss 2006). I likhet med andre fødsler inngår også disse i det norske fødselsgjennomsnittet, som i 2009 tilsa et gjennomsnitt på 1,98 barn per kvinne.<sup>7</sup>

På samme tid som at innvandrerkvinneres fødsler er inkludert i statistikk for norsk fruktbarhet, lages det også egen statistikk for hvor mange barn denne kategorien kvinner forventes å få.<sup>8</sup> I denne statistikken er innvandrerkvinner gruppert etter opprinnelsesland, verdensdel og region. Dette gjør det mulig å identifisere forskjeller og likheter mellom ulike landegrupper og regioner, og mellom innvandrerbefolkningen og befolkningen for øvrig. I tillegg gjør kunnskap om de ulike landegruppene det mulig å si noe om eventuelle forskjeller i fruktbarheten blant de som har bodd i Norge i lang tid og de som har kommet hit mer nylig, og mellom kvinner med ulik migrasjonshistorie. De statistiske oversiktene gir også grunnlag for å lage sammenligninger mellom innvandrerkvinner og kvinner som fortsatt bor i sine opprinnelsesland.

Hvis vi ser på innholdet i disse beregningene, kan det i grove trekk oppsummeres i noen enkle funn. For det første at det er store variasjoner i fruktbarheten mellom ulike landegrupper (Foss 2006).<sup>9</sup> Denne variasjonen kommer tydelig frem hvis vi ser på de to landegruppene denne avhandlingen vender seg mot. Mens kvinner fra Iran har et gjennomsnittlig fødselstall på 1,6 barn, har kvinner fra Irak et gjennomsnitt på 4,3 barn. Det vil si at mer enn to og et halvt barn skiller de to gruppene.<sup>10</sup> Et annet funn er at det ofte er en form for overensstemmelse mellom

---

<sup>6</sup> Statistisk sentralbyrås nøkkeltall per 01.01.2010. Statistisk sentralbyrå definerer en innvandrer som en person bosatt i Norge, men født i utlandet av utenlandsfødte foreldre. I 2008 utgikk betegnelsene førstegenerasjon - og andre generasjon innvandrer fra statistisk sentralbyrås vokabular. Barn av innvandrere betegnes nå som norskfødte med innvandrerforeldre. Denne kategorien utgjør i dag 90 300 personer, mens kategorien innvandrere rommer 459 000 personer.

<sup>7</sup> Tallet det her vises til er samlet fruktbarhetstall (SFT), som er et mål på det antall barn kvinner forventes få i gjennomsnitt, hvis de gjennomlever det observerte fruktbarhetsmønsteret for en gitt periode og område. Målet er altså en hypotetisk beregning på hvor mange barn hver kvinne vil få i gjennomsnitt i løpet av sin fruktbare alder. Hvis man ønsker å finne det virkelige tallet på hvor mange barn hver kvinne har fått, må man se på hvor mange barn som har blitt født av de kvinnene som har nådd slutten av sin reproduktive periode (49 år) i løpet av en periode.

<sup>8</sup> Disse statistikkene er produsert av Statistiske Sentralbyrå, og publisert i ssb sine egne rapporter, i *Samfunnsspeilet*, og i forskningstekster som enten anvender statistikker byrået allerede har produsert, eller har bestilt egne statistikker herfra.

<sup>9</sup> Også funn tre, fire, fem og seks er publisert i Foss, A. H. (2006). "Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: 1 av 5 nyfødte har foreldre som har innvandret." *Samfunnsspeilet* 20(4).

<sup>10</sup> Kurdiske kvinner med bakgrunn fra Iran og Irak er her innlemmet i statistikker for de aktuelle nasjonalstatene kvinnene kommer fra.

fødselstallene i de landene ulike innvandrergupper har migrert fra, og de fødselstallene de har i Norge.<sup>11</sup> Også her kan iranere og irakere tjene som eksempel, idet fødselstallene i Iran er betydelig lavere enn i Irak.<sup>12</sup> Et tredje funn er at kvinner som innvandrer i ung alder tenderer til å få barn senere i livet og til å få færre barn enn de som innvandrer senere i livsløpet<sup>13</sup>. Et fjerde er at kvinner som kommer til Norge gjennom familiegjennforening eller familieetablering ofte får barn kortere tid etter ankomst enn andre innvandrerkvinner.<sup>14</sup> Et femte funn er at grupper som har det som betegnes som ”høyt” fruktbarhetsnivå gjerne får et lavere fruktbarhetstall ettersom gruppenes botid i Norge øker.<sup>15</sup> I likhet med de to første funnene kan også de tre siste ha en viss relevans for iranere og irakere, idet irakiske kvinner i betydelig større grad enn iranere kommer gjennom familiegjennforening, gjerne har kortere botid, og som såkalt høyfruktbarhetsgruppe forventes å endre fruktbarhet i retning færre barn ettersom botid øker.<sup>16</sup> Det siste funnet jeg vil trekke frem er at innvandrerkvinner samlet sett har et noe høyere fødselstall enn befolkningen for øvrig, samtidig som at denne forskjellen er så liten at det ikke er grunnlag for å si at det er de som er *årsak* til Norges relativt sett høye fruktbarhet.<sup>17</sup>

I rapporten ”Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier” (Kavli and Nadim 2009) er oversiktene over fruktbarhetstall supplert med informasjon om innvandrede kvinner og menns *holdninger* til familiestørrelse. Et hovedfunn her er at det er et sammenfall mellom fruktbarhetstall og holdninger til dette, men at forskjellene er mindre i holdninger enn i

---

<sup>11</sup> Denne sammenhengen er lest ut av sammenligninger mellom fruktbarhetstallene for kvinner i Norge og de fruktbarhetstallene som oppgis i FNs World Fertility Patterns 2009. Tilsvarende sammenhenger er også oppgitt i flere norske publikasjoner om innvandrerkvinner fruktbarhet.

<sup>12</sup> Ifølge FNs World Fertility Patterns 2009, hadde Iran et gjennomsnittlig fødselstall på 1,9 i 2001, mens Irak hadde et gjennomsnitt på 4,3 i 2005.

<sup>13</sup> Mens de fleste kvinner som innvandret fra et ikke-vestlig land som voksen får barn i alderen 20-24 år, får de som innvandret før skolealder som oftest barn i alderen 25 til 34 år (Foss 2006).

<sup>14</sup> Ettersom en større andel irakiske kvinner er kommet til Norge gjennom familiegjennforening enn hva som er tilfelle for iranske kvinner i Norge, vil også dette være et relevant tema for de gruppene jeg forsker på.

<sup>15</sup> I artikkelen ”Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: 1 av 5 nyfødte har foreldre som har innvandret” eksemplifiseres dette med hvordan pakistanerne, som er den ikke-europeiske innvandrerguppen som har vært lengst i Norge, i 1990 hadde et fruktbarhetstall på fire barn per kvinne, hvilket i 2004 var redusert til så vidt over tre (Foss 2006). Samtidig viser Hauge-Byberge i rapporten *Innvandrerkvinner i Norge. Demografi, utdanning, arbeid og inntekt* at forventet barnetall synker raskere for kvinner fra Irak, Jugoslavia, Somalia og Tyrkia enn for kvinner fra Pakistan, Vietnam og Marokko. Hauge (red.), I. B. (2002). *Innvandrerkvinner i Norge. Demografi, utdanning, arbeid og inntekt*. Oslo, Statistisk sentralbyrå.

<sup>16</sup> I Statistisk sentralbyrås oversikt over SFT for ulike landegrupper og årlige endringer i disse fra 1990-2004 ser årlige variasjoner ut til å være større enn klare utviklingstendenser. En forklaring på dette kan være at flere av landegruppene fortsatt forandrer seg mye fra år til år. Ikke minst gjelder det irakere, som i løpet av de siste årene har økt med flere tusen personer.

<sup>17</sup> I 2004 ble innvanderers innvirkning på gjennomsnittlig fødselstall beregnet til å være 0,07, hvilket betyr at det norske fødselstallet ville vært 0,07 lavere hvis innvandrerkvinner var ekskludert fra statistikken. I Foss (2006) omtales denne effekten som ”marginal”.

praksis. For de gruppene denne avhandlingen vender seg mot kommer dette til uttrykk ved at kvinner og menn fra Iran i snitt oppgir 2,3 barn som et passende barnetall, mens kvinner og menn fra Irak oppgir et tall som er nærmere tre som det ideelle (Kavli and Nadim 2009). Altså: Selv om det også her er en viss forskjell, er den betydelig mindre enn for fruktbarhetstallene. Et annet interessant tilfang ved denne studien er at den i tillegg til de nevnte innvandrergруппene også inkluderer både såkalte etniske nordmenn og norskfødte med pakistanske innvandrerforeldre. Ved å sammenligne de som har innvandret med de som har norsk bakgrunn, finner Kavli og Nadim at det er ”større forskjeller i gruppen av innvandrere enn det er mellom de med og uten innvandrebakgrunn” (Kavli and Nadim 2009:38).

I tillegg til studiene av fruktbarhet og holdninger til familieplanlegging forskes det også på abortforekomst blant innvandrere i Norge. Denne forskningen viser at kvinner med innvandrebakgrunn har en noe høyere abortforekomst enn befolkningen for øvrig, og at variasjoner innad i innvandrebefolkningen følger andre akser enn hva som er tilfelle for befolkningen for øvrig. Blant annet ser det ut til å være en økende forekomst av abort med økende alder (Eskild, Helgadottir et al. 2002), og flere aborter blant de med høyere utdanning enn blant de med lav (Eskild, Nesheim et al. 2007).<sup>18</sup> Som for fruktbarhetstallene ser innvandringsårsak ut til å ha betydning også for aborttallene, da forekomsten viser seg å være høyere for kvinner som er kommet til Norge som flyktninger enn for kvinner som er kommet som arbeidsinnvandrere (Vangen, Eskild et al. 2008). Likeledes ser det også her ut til å være forskjeller mellom ulike landegrupper. For kvinner fra Irak og Iran handler denne forskjellen om at irakiske kvinner har betydelig lavere abortforekomst enn de som kommer fra Iran (Vangen, Eskild et al. 2008). Hvorvidt også disse forskjellene kan sees i sammenheng med abortforekomsten i de respektive landene er vanskelig å vite, da informasjon om abort i Iran og Irak er vanskelig å fremskaffe.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> I befolkningen for øvrig er abortforekomsten høyest i de lavere aldersgruppene, og høyere blant de med lavere utdanning enn blant de med høyere utdanning. Videre ser forskjellen mellom utdanningslengde her ut til å være mest uttalt i de lavere aldersgruppene enn i de høyere. Pedersen, W., S. O. Samuelsen, et al. (2006). "Abort hos unge kvinner - betydningen av oppvekst og sosial klasse." *Tidsskrift for den Norske Lægeforening* 126(13): 1734-1737.

<sup>19</sup> I FNs World Abortion Policies 2007 som er en oversikt over samtlige lands abortpolitikk og abortforekomst, oppgis ingen informasjon om hvor mange som tar abort i Iran og Irak. Dette har trolig sammenheng med at abort i disse landene kun er tillatt i de tilfeller hvor det er fare for kvinnens liv. Det betyr imidlertid ikke at det ikke kan være relativt høye aborttall i disse landene, men at de i så fall er illegale og ikke registrert.

Både når det gjelder innvandreres reproduksjonsatferd og abortforekomst er det tydelige likheter mellom Norge og andre land det er relevant å sammenligne med. Blant annet viser en større gjennomgang av fruktbarhetsmønstre blant innvandrere i Europa at de norske beregningene i stor grad er sammenfallende med det man finner i andre europeiske land (Sobotka 2008). Likeledes viser en studie av fruktbarhetsmønstre blant innvandrerkvinner i Sverige en tilsvarende variasjon mellom ulike landegrupper som de som er registrert i Norge, og at det i stor grad er de samme landegruppene som skiller seg ut med ”høy” og ”lav” fruktbarhet (Andersson 2004). Fra Danmark rapporteres det om at innvandrerkvinnens fødselstall er halvert siden 1993, og at de ikke-vestlige innvandrerkvinner nå føder færre barn enn etnisk danske kvinner.<sup>20</sup> Når det gjelder abort, viser en studie fra Sverige at innvandrerkvinner samlet sett har høyere forekomst enn befolkningen for øvrig, og at det også her er forskjeller i henhold til utdanning og innvandringsårsak (Helstrom, Odslind et al. 2003).

### ***”Unger i store dunger”***

I alle land hvor det bor innvandrere vil deres fruktbarhetsatferd og eventuelle endringer i denne ha betydning for befolkningens størrelse og sammensetning, og slik også for helsevesenet, skolevesenet, barnehagesektoren, arbeidsmarkedet, boligmarkedet og så videre. Dette gjør innvandreres fødselstall til et relevant og aktuelt samfunnstema, til gjenstand for diskusjon både i politikk, forskning, og det offentlige ordskifte. På samme tid viser studier fra en rekke land, inkludert Norge, at oppmerksomheten knyttet til innvandreres fruktbarhetsatferd både er mer omfattende og mer politisert og normativ enn hva tallene i seg selv skulle tilsi.

Denne oppmerksomheten overfor innvandreres fruktbarhet og familieplanlegging kjennetegnes av minst fem trekk. I det følgende skal jeg gi en beskrivelse av disse fem trekkene og presentere eksempler som illustrerer hvilken relevans de kan ha for den norske konteksten som denne avhandlingen studerer:

#### Trekk 1: Innvandrere får (for) mange barn

Det første trekket jeg vil ta for meg er en nokså gjennomgående bekymring for at ”innvandrerbefolkningen”, eller deler av denne, får (for) mange barn (Hirsch 2003; Lentin

<sup>20</sup> Kristeligt Dagblad (26.07.2010): "Positiv integration".

2004; Luibhéid 2004; Lim 2005; Westoff and Frejka 2007; Gutiérrez 2008; Kristensen 2009; Tuori 2009). Ett eksempel på dette er den utbredte forståelsen av meksikanske kvinner i USA som særlig fertile, en forståelse som blant annet kommer til uttrykk i form av et kjent uttrykk hvor de beskrives som "hyper- fertile baby machines" som "breed like rabbits" (Hirsch 2003; Gutiérrez 2008).<sup>21</sup> Et annet eksempel er de mange negative ytringene Ronit Lentin identifiserer i irske mediedebatter og politiske utspill angående det angivelig svært høye antallet innvandrerkvinner som hvert år kommer til Irland for å føde "fremmede" barn (Lentin 2004). Nok et eksempel er den utbredte tendensen til at det for innvandrerbefolkningen oppfattes som ønskelig med et synkende fruktbarhetstall, også når landet for øvrig gir uttrykk for å slite med (for) lav fruktbarhet (Stark and Kohler 2002; Stark and Kohler 2004; Tuori 2009). En talende illustrasjon på dette er hvordan dansk presse omtaler den betydelige nedgangen i innvandrerkvinner fruktbarhetstall som "Positiv integration" (KristeligtDagblad 26.07.2010).

Når det gjelder Norge vil jeg si at bekymringen for innvandrernes (for) høye fruktbarhetstall både kan leses ut av eksplisitte påstander om at "deres" fødselstall representerer en trussel mot den norske nasjonen, og ut av mer implisitte hentydninger til at det er mer positivt med høy fruktbarhet blant majoritetsbefolkningen enn blant innvandrerne. Når det gjelder den eksplisitte bekymringen, ser den særlig ut til å knytte seg til ikke-vestlige innvandrere og "muslimene".<sup>22</sup> Det kanskje tydeligste uttrykket for dette er Halgrim Bergs bok *Amerikabrevet: Europa i Fare*, hvor et helt kapittel er viet nettopp den muslimske "befolkningseksplosjonen" og den trussel dette angivelig representerer for Norge og resten av Europa (Berg 2007). Et annet eksempel er et større oppslag på Dagbladets nettavis, hvor en rekke ulike samfunnsdebattanter blir spurt om hva de tenker om utviklingen frem mot et potensielt "muslimsk flertall" i Norge.<sup>23</sup> Når det gjelder den implisitte problematiseringen,

---

<sup>21</sup> Ifølge Heathter Paxson er det i Hellas en tilsvarende forståelse av de muslimske tyrkerne, som også stadig påstås å "reproduce like rabbits". Paxson, H. (2004). *Making modern mothers: ethics and family planning in urban Greece*. Berkeley, University of California Press.

<sup>22</sup> Ifølge Westoff og Frejka er bekymringen for muslimenes (for) høye fruktbarhetstall gjennomgående for store deler av Europa. Westoff, C. and T. Frejka (2007). "Religiousness and Fertility among European Muslims." *Population and development review* 33(4): 785-809.

Selv om muslimer ser ut til å ha en særlig sentral rolle i europeiske debatter om innvandrere og fruktbarhet, er koblingen mellom høye fruktbarhetstall og religion gjenkjennelig også i forhold til andre religioner. Derosas, R., F. van Poppel, et al. (2006). Religion and the decline of fertility: Conclusions. *Religion and the Decline of Fertility in the Western World*. Springer Netherlands: 259-269.

<sup>23</sup> Utgangspunktet for dette oppslaget var at Statistisk sentralbyrå kort tid i forveien hadde publisert nye beregninger for hvordan befolkningsutviklingen vil kunne komme til å bli om dagens utvikling varer ved. Et

kan den på sin side leses ut av tendensen til at innvandrere er utelatt fra offentlige fortellinger om Norges positivt (høye) fruktbarhet, samtidig som at de heller ikke omtales som en potensiell løsning på en fryktet befolkningsnedgang (Kristensen 2009). Nok et eksempel på det samme er den utstrakte tendensen til at innvandreres fruktbarhetstall stadig behandles som et eget tema, det være seg både i media, i politikken og i forskningen, og at logikken her er snudd på hodet, idet høye tall her omtales som et problem, og lavere tall som positivt (Kristensen 2009).

#### Trekk 2: Innvandrere driver ikke med familieplanlegging<sup>24</sup>

Det andre trekket jeg mener å se er forståelsen av at innvandrere ikke planlegger sine barn, men tvert i mot bare lar barna komme uten tanke verken for tidspunkt eller antall. Slik jeg ser det er denne forståelsen nært knyttet opp til forståelsen av at innvandrere får (for) mange barn, og i stor grad må de også leses ut av de samme ytringene. Et godt eksempel på dette er den allerede gjengitte påstanden om at meksikanske innvandrerkvinner yngler som kaniner (Hirsch 2003; Gutiérrez 2008). I tillegg til å henseile på kaninenes fertilitet, ligger det her også en hentydning til kaninenes manglende måtehold og begrensning i forhold til reproduksjon. Altså; fraværende eller dårlig familieplanlegging.

Fra en norsk kontekst leser jeg Sharam Alghasi og hans medforfatteres gjengivelse av ”den store fortellingen om innvandreren” som uttrykk for den samme forståelsen:

I Norge er den store fortellingen om innvandreren en ung mann med muslimsk bakgrunn, lav utdanning og kriminelle tilbøyeligheter, en mann som tilhører en gruppe som er overrepresentert i trygdevesenet. Det feminine motstykket er også muslimsk og lavutdannet. Hun er ”tilslørt”, og har en rekke barn allerede tidlig i tjueårene. (Alghasi, Fangen et al. 2006)

Mens den (muslimske) innvandrer mannen har kriminelle tilbøyeligheter, føder den (muslimske) innvandrerkvinnen barn, og da hun enten ikke kan, vil eller evner å tenke på familieplanlegging, får hun barn i (for) ung alder og ender opp med (for) mange.

---

funn som fikk særlig mye oppmerksomhet var utsiktene for at en stadig økende andel av befolkningen vil være muslimer. Dagbladet.no (10.06.2009) ”Hvis muslimene blir i flertall”.  
<http://www.dagbladet.no/2009/06/15/magasinet/islam/innvandring/integrering/6650884/> (Lastet ned 16.06.2009)

<sup>24</sup> Senere i dette kapittelet vil jeg gjøre rede for hvordan jeg forstår og anvender begrepet familieplanlegging, som ikke er sammenfallende med den mening det har i denne problemfortellingen, hvor det brukes synonymt med barnebegrensning.



### Trekk 3: Reproduksjonsatferd utgjør en sentral del av ”deres” forskjellighet fra ”oss”

Det tredje trekket jeg vil løfte frem er tendensen til at innvandrernes reproduksjonsatferd stadig fremstilles som en viktig del av ”deres” forskjellighet fra ”oss”. Med dette mener jeg at både det å få (for) mange barn og det å ikke praktisere familieplanlegging stadig fremstilles som utbredt og vanlig blant ”innvandrene”, på samme måte som at det å få færre barn og det å praktisere familieplanlegging forstås som utbredt og vanlig blant nasjonens ”opprinnelige” befolkning.

I likhet med det første trekket rettes også denne fremstillingen både mot ”innvandrebefolkningen”, og mot utvalgte deler av denne. I tråd med beskrivelsene ovenfor vil et eksempel på det siste være påstander om at det ligger i muslimes kultur å få mange barn (Westoff and Frejka 2007), en forståelse jeg tidligere har vist at det også hintes om i norske fortellinger om innvandrene (jfr. Kristensen 2009; Kristensen 2010). At forskjellsfokuseringen også kan rette seg mot andre grupper innvandrere, kan på sin side leses ut av beskrivelsen av de meksikanske kvinnene, som i den nordamerikanske konteksten ser ut til å være de som er tettest forbundet med en negativt forskjellig reproduksjonsatferd (Hirsch 2003; Gutiérrez 2008).

Fra en norsk kontekst leser jeg den allerede gjengitte beskrivelsen av ”den store fortellingen om innvandrerene” som en bekreftelse på at en slik generalisert forskjellsfokusering kan identifiseres også her. I tillegg til muslimsk identitet, kriminelle tilbøyeligheter og lav utdanning, ser vi hvordan nettopp det å få mange barn tidlig i livsløpet løftes frem som en sentral del av det ”norske” blikket på innvandrerene, og mer spesifikt innvandrerkvinnen (se femte trekk). Altså; ”deres” reproduksjonsmønstre er en av de tingene som skiller ”dem” fra ”oss”. Et annet eksempel på det samme er tendensen til at endringer i innvandreres fruktbarhet i retning økt likhet med befolkningen for øvrig, i forskningen stadig omtales som et tegn på at de er blitt mer lik også på andre områder (Lappegård 2000; Kavli 2004; Lappegård 2004; Foss 2006; Lappegård 2006). Denne tendensen påpekes i rapporten *Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier* (Kavli and Nadim 2009), hvor tolkninger av den registrerte nedgangen i fruktbarhet med økende botid kommenteres på følgende måte:

Dette blir gjerne sett på som et resultat av integrasjon, og antagelsen er at med integrasjon vil økonomiske, politiske, sosiale og kulturelle forhold som påvirker

fruktbarheten til befolkningen som helhet, også påvirke personer med innvandringsbakgrunn på samme måte. (Kavli and Nadim 2009:38)

#### Trekk 4: Forskjellen på ”deres” og ”våre” fruktbarhetsmønstre handler om utvikling

I forlengelsen av både bekymringen over (for) høye fruktbarhetstall og forståelsen av at reproduksjonsatferd representerer en sentral forskjell på ”dem og ”oss”, kommer vi til det fjerde trekket: Tendensen til at innvandreres (for) høye fruktbarhetsatferd stadig fremstilles som en feil eller mangel ved ”dem”, og at dette forklares med manglende utvikling (Hirsch 2003; Gutiérrez 2008; Kristensen 2009; Kristensen 2010). I dette ligger det at ”deres” angivelige (for) høye fruktbarhet stadig omtales som uttrykk for at ”de” er mer tradisjonsorienterte enn nasjonens ”opprinnelige” befolkning, som på sin side fremstilles som moderne, utviklet og fremskrittvennlig.

I norsk sammenheng vil jeg si at denne forståelsen utgjør et slags underliggende premiss for nesten all omtale av innvandrernes (for) mange barn, enten dette kommuniseres i media, i politiske debatter eller i forskningstekster (Kristensen 2009; Kristensen 2010). At det også kan leses ut av forskningstekster, i form av eksplisitte sammenligninger mellom ”deres” tradisjonelle mangebarnsfamilier og ”våre” moderne fåbarnsfamilier, kan på sin side leses som uttrykk for hvor gjennomgående denne forståelsen ser ut til å være (Kristensen 2009; Kristensen 2010). Et eksempel på en forskningstekst som skriver seg inn i en slik modernitetsfortelling, er artikkelen ”Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet” (Kavli 2004). Artikkelen inngår i antologien *Velferdsstaten og familien* (Ellingsæter and Leira 2004), som omhandler forholdet mellom familiepolitikk og familieliv. Mens boken for øvrig tematiserer en umarkert norsk majoritet, vendes fokus i siste kapittel mot de etnisk markerte, med fokus på de utfordringer som kan oppstå i møte mellom innvandrernes familieformasjoner og norsk familiepolitikk. I en sekvens som beskriver ”hovedmønsteret” i forskjellene mellom majoritetsbefolkningen og de etniske minoritetene, finner jeg følgende karakteristikk:

Variasjoner i familietyper følger langt på vei etniske skillelinjer. Mens flertallet av norske familier er moderne i betydningen at de har 1–2 barn og to utarbeidende foreldre, er flertallet for eksempel av pakistanske familier tradisjonelle med flere barn, far utarbeidende og mor hjemme. (Kavli 2004:311)

Samtidig som at det her minnes om at de forskjellene som tegnes opp ikke er absolutte, går denne teksten langt i å peke ut noen forskjeller mellom ”norske familier” og ”ikke-norske” familier, som her er representert av ”pakistanske familier”. Og når vi ser på hva denne forskjellen består i, er det altså modernitet satt opp i mot tradisjon, hvor ”det norske” fremstilles som representant for ”det moderne”, mens ”det pakistanske” blir stående som representant for ”det tradisjonelle”, med barnetall og kvinners deltagelse i lønnsarbeid som viktige og sammenvevde markører på denne forskjellen.<sup>25</sup>

#### Trekk 5: Fruktbarhetsproblemet – et kjønnet problem

Fra forskjellen på moderne og tradisjonelle familier er veien kort til det siste trekket, som er den sentrale rolle kjønn stadig gis når innvandreres fruktbarhet er tema. Et tydelig uttrykk for dette er den allerede illustrerte tendensen til at både de (for) høye fruktbarhetstallene, fraværet av familieplanlegging, den (negative) forskjellen dette representerer og tradisjonsorienteringen, ser ut til å klistre mer til ”innvandrerkvinner” enn til ”innvandrermenn” (Hirsch 2003; Lentin 2004; Luibhéid 2004; Lim 2005; Westoff and Frejka 2007; Gutiérrez 2008; Kristensen 2009; Tuori 2009; Kristensen 2010). Mens det i USA er de meksikanske *kvinnenes* hyperfertilitet og manglende planlegging som vekker bekymring, er det også de innvandrede *mødrene* som skaper debatt i Irland (Lentin 2004), akkurat som det i Norge er *kvinnene* og ikke mennene som assosieres med tidlige barnefødsler og høye barnetall (Alghasi, Fangen et al. 2006). Slik jeg ser det er også dette et sentralt budskap i den gjengitte dikotomisering mellom moderne norsk fruktbarhet og tradisjonell ikke-norsk fruktbarhet, idet lave barnetall knyttes opp til det som kan betegnes som en likestilt organisering av kjønn, mens høyere barnetall knyttes opp til såkalte tradisjonelle kjønnsroller.<sup>26</sup> Altså, mens moderne, kjønnslikestilte kvinner/par får passe mange barn, får tradisjonelle, ulikestilte kvinner/par (for) mange.

#### **Hegemoniske ”førsteheter” og minoriserte ”andre”**

På samme tid som at de beskrevne trekkene viser at fruktbarhetsfeltet er en sentral arena for konstruksjon av forskjell og likhet mellom ”dem” og ”oss”, er dette på ingen måte det eneste feltet hvor slike konstruksjoner foregår og lar seg studere. Tvert i mot vil jeg si at de

<sup>25</sup> En mer utfyllende analyse av bruken av begrepene moderne og tradisjonell i forhold til barnetall kan leses i artikkelen ”Tobarnskull møter stua full. Innvandreres fødselstall i norsk offentlig diskurs” (Kristensen 2009).

<sup>26</sup> En mer utfyllende analyse av en slik sammenveving av barnetall og kjønnslikestilling kan leses i artikkelen ”Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og ”norskhet” (Kristensen 2010).

beskrevne trekkene føyer seg inn i mønstre vi kjenner igjen også fra en rekke andre studier som på ulike vis utforsker det som gjerne beskrives som ”othering”/annetgjøring.<sup>27</sup>

En sentral kunnskapsprodusent for studier av ”annetgjøring” er det som går under termen postkolonial teori. Et sentralt poeng i denne teoriretningen er at hegemoniske grupper søker å befeste både sine fellesskap og sin hegemoniske posisjon gjennom å konstruere andre fellesskap hvis funksjon er å være det hegemoniske vi-ets negative motsats (Said 1979; Spivak 1985). På denne måten etableres og styrkes vi-fellesskapet som en enhet, en enhet som samtidig også gjøres til et opphøyet og normativt sentrum gjennom en stadig kontrastering til unormale og upassende andre (Said 1979; Spivak 1985; Narayan 1997). En måte å beskrive en slik diskursiv kolonialisering på, er at ”de andre” og ”deres” praksiser og væremåter alltid blir ”feil”. I artikkelen ”Från njuhningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimsk seksualitet i ett historisk perspektiv” viser Pernilla Ouis hvordan en ikke-muslimsk vestlig diskurs om muslimers seksualitet hele tiden endrer seg i takt med endringer i det vestlige samfunnet, med den konsekvens at muslimene hele tiden har ”feil” seksualitet (Ouis 2005). Det vil si at innholdet i hva som er riktig og feil kan forandre seg, samtidig som at de som sitter med definisjonsmakten stadig vil søke å hefte det som er ”feil” til ”de andre”, slik at de selv fremstår som selvforklarte bærere av sin hegemoniske førsteposisjon (Said 1979; Narayan 1997; Ouis 2005).

I tillegg til den parallellen jeg ser i postkolonialismens evne til å påpeke ”førstehetens” rett til å sette grenser for hva som får passere som riktig, bra og passende, mens ”den andre” defineres ut i fra sin posisjon som feil, dårlig og upassende, finner jeg her også støtte både til henspillingen på tradisjonell/moderne, og til de måter dette stadig veves sammen med kjønn og kjønnsroller. Dette siste poenget påpekes utførlig i den postkoloniale feminismen, som viser hvordan vestlige kvinner stadig får bekle posisjoner som frigjorte, likestilte og moderne, mens ikke-vestlige kvinner igjen og igjen fremstilles som undertrykte, maktesløse ofre for undertrykkende, patriarkalske menn (Mohanty 1984; Narayan 1997; Oyewumi 2002; De los

---

<sup>27</sup> Den første systematiske bruken av begrepet ”othering” som et teoretisk begrep spores gjerne til Gayatri Spivaks artikkel ”The Rani of Sirmur” (1985). Tenkningen som ligger til grunn for begrepet kan imidlertid spores tilbake blant annet til Hegels teorier om selvet og master-slave dialektikken, og er også sentral blant annet i Simone de Beauvoirs teori om det annet kjønn Beauvoir, S. d. and T. Moi (2000). Det annet kjønn. Oslo, Pax.

Reyes and Mulinari 2005; Razack 2008; Keskinen, Tuori et al. 2009).<sup>28</sup> Eller som Chandra Mohanty formulerer det i artikkelen ”Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse”:

This average third-world woman leads an essentially truncated life based on her feminine gender (read: sexually constrained) and being ‘third world’ (read: ignorant, poor, uneducated, tradition bound, religious, domesticated, family-oriented, victimized, etc). This, I suggest, is in contrast to the (implicit) self-representation of western women as educated, modern, as having control over their own bodies and sexualities and the ‘freedom’ to make their own decisions. (Mohanty 2003:53)<sup>29</sup>

Selv om Mohanty ikke eksplisitt tematiserer reproduksjon og familieplanlegging, vil jeg si at hun likevel nærmer seg dette blant annet når hun viser til hvordan vestlige kvinner defineres ut i fra individets kontroll over egen kropp og seksualitet, og dets frihet til å ta egne beslutninger.

En annen og mer eksplisitt tematisering av koblingen mellom ”annetgjøring” og reproduksjonsatferd kommer til uttrykk i forskning på global befolkningspolitikk, familieplanleggingsprogrammer og reproduktiv helse. Et eksempel på det er Betsy Hartmanns bok *Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice*, hvor Hartmann blant annet beskriver sirkulasjonen av en ”(...) conventional wisdom that Third World people continue to have so many children because they are ignorant and irrational – they exercise no control over their sexuality, ’breeding like rabbits’” (Hartmann 1995:6). Et annet eksempel på det samme er Anouka van Eerdewijks analyse av hvordan befolkningspolitikk i den tredje verden gjerne er gjennomsyret av en forestilling om tradisjonelle, uopplyste, ufrie tredjeverdenskvinner som skal ”hjelpes” til å oppnå de samme reproduktive rettighetene som ”våre kvinner” har oppnådd, en rett som nærmest utelukkende forstås som retten til å få færre barn – ikke til å selv bestemme hvor mange barn man ønsker (van Eerdewijk 2001). Altså; i likhet med ”innvandrerne” ser heller ikke kvinner (og menn) i den tredje verden ut til å ha en reproduksjonsatferd som er passende, bra eller ønsket.

---

<sup>28</sup> At Edward Said, som ofte beskrives som postkolonialismens far, ikke har vært særlig opptatt av verken kjønn eller seksualitet i sine analyser av litterære tekster beskrives i dag som et paradoks. Thorbjørnsrud, B. (2001). Innledende essay. [Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten](#). E. W. Said, B. Thorbjørnsrud and A. Aabakken. Oslo, De norske bokklubbene.

<sup>29</sup> Artikkelen ble første gang trykket i 1988, i *Feminist Review*, no. 30.

Også hvis vi vender oss til postkolonialistisk inspirerte studier fra en norsk kontekst, finner jeg klare paralleller til de trekkene jeg her har pekt på. Selv om Norge aldri har vært en kolonimakt, er det nemlig også her mulig å peke på mange uttrykk for det sosialantropolog Berit Thorbjørnsrud betegner som ”rester av orientalisme” (Thorbjørnsrud 2001:xxxix). Som et eksempel på nettopp det viser hun til de norske innvandringsdebattens utpregede fokusering på muslimenes negative forskjellighet fra etniske nordmenn:

”De fremstilles som innbyrdes like og som preget av noe forgangent – de er ikke like moderne som nordmenn, de har noe å lære av nordmenn, og det er godt for dem – særlig for kvinnene – at de har kommet til Norge, selv om de representerer et problem for ”oss””. (Thorbjørnsrud 2001:xxxix)

I tråd med dette er det også gjort en rekke andre studier som har påvist tilsvarende ”rester”, det være seg i arbeidslivsdiskurser, stortingsdokumenter, politiske debatter, lærebøker og medierepresentasjoner (Gullestad 2002; Røthing and Svendsen 2008; Skilbrei 2009; Sverdljuk 2009; Berg and Kristiansen 2010; Gullikstad 2010). Selv om disse studiene analyserer empiri som ikke er tett forbundet med fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging, er det flere forhold som gjør dem analytisk relevante også for denne avhandlingen. Blant annet påpekes det gjerne hvordan nettopp innvandrere, oftest ”ikke-vestlige innvandrere” og ”muslimer”, stadig gis rollen som ”den andre”, mens posisjonen som ”den første” befolkes med ”nordmenn” og ”norskhet”, noe som er sammenfallende med det jeg har vist til ovenfor. Likeledes finner jeg også bred støtte for påstanden om at kjønnslikestilling her trer frem som en grense mellom ”oss” og ”dem” (Brochmann, Borchgrevink et al. 2002; Gullestad 2002; Jacobsen and Gressgård 2002; Lotherington 2008; Berg, Flemmen et al. 2010; Gullikstad 2010). Den analysen som kanskje ligger nærmest opp til de trekkene jeg har pekt på, er Marianne Gullestads beskrivelse av den moralske panikken hun mener har preget deler av den norske innvandringsdebatten. I tillegg til aksene modernitet/tradisjon og kjønn trekkes nemlig også seksualitet her inn som et sentralt aspekt, og det på en måte som jeg mener er i berøring med familieplanleggingsfeltet:

Mye tyder på at ’innvandrerkvinner’ står sentralt i ’norske’ konstruksjoner av likhet og forskjell, og at denne typen interesse for ’dem’ er et uttrykk for ’vår’ eksistensielle angst. Det kan se ut som at de forholdene som provoserer mest, truer noen av kjernesymbolene for hva ’vi’ står for i ’vårt’ moderniseringsprosjekt – som seksuell

frigjøring, likestilling mellom kjønnene, selvstendighet og individualitet”. (Gullestad 2002:32)

I dette utdraget ser vi tydelig hvordan nordmenns problem med ”dem” forstås å henge sammen med en forestilling om ”deres” kvinners angivelige *mangel* på seksuell frigjøring, kjønnslikestilling, uavhengighet og individualisme. Med andre ord rettigheter og muligheter ”våre” kvinner (og menn) har oppnådd blant annet ved hjelp av moderne prevensjonsmidler, selvbestemt abort, bedre tilrettelegging for å kunne kombinere omsorg for barn med lønnet arbeid, samt menns rett og mulighet til å delta i omsorgen for egne barn.

I likhet med postkolonial teori er også queer teori en sentral kunnskapsprodusent for studier av ”annetgjøring”. Og selv om det empiriske nedslagsfeltet for såkalt skeiv forskning gjerne ligger lenger unna denne avhandlingen enn det som er tilfelle for postkoloniale studier, er det lett å se parallellene mellom hvordan innvandreren og den homofile gjøres til ”den andre”. Et eksempel på dette er hvordan heteroseksualiteten befestes som hegemonisk majoritet og normativt sentrum ved at homoseksualitet fremstilles som ”upassende”, ”unormalt” og ”unaturlig” (Butler 1993; Butler 1999; Butler 2004; Annfelt, Andersen et al. 2007; Mühleisen, Røthing et al. 2009), som minner om noen av de måtene innvanderers reproduksjonsatferd fremstilles på. Et annet eksempel er hvordan homoseksualitet blir brukt til å tydeliggjøre grensene for det ”passende” og ”upassende”, ”normale” og ”unormale”, ”naturlige” og ”unaturlige”(Butler 1993), som minner om hvordan innvandrere og deres ”problematisk” fruktbarhet brukes til å synliggjøre hvem som er nasjonens ”egentlige” borgere og hvem som ikke er det. En annen måte å formulere dette på er at både ”de homoseksuelle” og ”innvandrerne” ser ut til å inngå i majoritetens befesting av sin hegemoniske posisjon og i arbeidet med å definere denne posisjonens innhold og grenser.

### **Representasjoner og effekter**

Som både postkolonial teori og queer teori minner om og belyser, lever ikke fortellinger om hvordan noen og noe ”er” ”der ute”. Tvert i mot inngår slike fortellinger i folks hverdagsliv. De får betydning for både grupper og individers liv, livsbetingelser og mulighetsrom, hvordan de forstår seg selv og andre og hvilke subjektposisjoner de opplever at de kan innta (Hall 1997; Butler 1999; Gullestad 2002; Ahmed 2004; Butler 2004; Lewes 2006; Hellesund 2008; Tuori 2009).

Når det gjelder fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging, er det lett å se for seg at beskrivelser av gruppers atferd og den verdi denne gis kan ha en rekke forskjellige effekter på ulike nivå. Med utgangspunkt i relevant forskning skal jeg i det følgende se nærmere på hvilke effekter representasjoner av reproduktiv atferd og familieplanlegging kan tenkes å ha både mer generelt og for innvandrere i dagens Norge og det samfunnet de lever i spesielt. På samme tid som at denne gjennomgangen gir et innblikk i noen av de motivasjonene som ligger til grunn for denne studien, kan den også leses som en beskrivelse av noen av de hypotesene jeg vil søke å utforske i analysen.

Den første potensielle effekten jeg vil trekke frem, er hvordan den beskrevne forskjellsfokuserte oppmerksomheten kan bidra til å (re)produsere og potensielt sett forsterke grensene mellom innvandrerbefolkningen og befolkningen for øvrig. Med det mener jeg at beskrivelsene kan bidra til å lede oppmerksomheten mot det som eventuelt skiller ”dem” fra ”oss”, og bort fra likheter på tvers av kategoriene og forskjeller innad i hver av disse. I dette ligger det også en mulighet for at innvandrere låses fast i en minoritetsposisjon som kan innebære en form for eksklusjon fra det nasjonale jeg-et. Som flere studier har vist, handler nemlig ikke reproduksjon bare om skapelse av nye liv, men også om å videreføre og bekrefte kulturelle og sosiale fellesskap og grenser mellom disse. For nasjonens del gir dette seg blant annet utslag i form av aktiv bruk av metaforer som henspiller på nasjonen som en utvidet familie eller slekt (Yuval-Davis 1997; Mayer 2000). Og da innvandrere ikke kan påberope seg dette slektskapet, er det lett å tenke seg at snakk om ”deres” fruktbarhetsmønstre kan være en måte å minne om ”deres” manglende tilhørighet og problematiske tilstedeværelse (Lentin 2004; Luibhéid 2004; Lim 2005; Westoff and Frejka 2007; Gutiérrez 2008; Kristensen 2009; Tuori 2009; Kristensen 2010).

En annen tenkelig effekt av den oppmerksomhet jeg har vist kjennetegner innvandreres fruktbarhetsmønstre og familieplanlegging, er at det kan øke sjansen for og kanskje også bidra til å legitimere forskjellsbehandling mellom nasjonens ”opprinnelige” befolkning og ”innvandrerne”. I dette ligger det at fortellinger om fruktbarhet ikke bare gjenspeiler samfunnets makthierarkier, men at det også er med på å (re)produsere disse (Solinger 2005), en effekt Rodha Ann Kanaaneh betegner som ”reproductive ranking” (Kanaaneh 2002). Som en konsekvens av dette kan man igjen se for seg en økt risiko og legitimering av eventuelle overgrep mot innvandreres reproduktive helse og seksuelle rettigheter.



Fra flere andre studier vet man allerede at beskrivelser av gruppers fruktbarhet som ukontrollert, omfangsrik og ”upassende” har vært med på å rettferdiggjøre innskrenkninger av menneskers kontroll over egen kropp, seksualitet og fruktbarhet, og deres mulighet til å gi sine barn en trygg og god oppvekst (Kanaaneh 2002; Nelson 2003; Luibhéid 2004; Lim 2005; Solinger 2005; Gutiérrez 2008; Panu 2009). Et særlig talende uttrykk for dette er Jennifer Nelsons beskrivelse av svarte kvinners kamp for reproduktive rettigheter, en kamp som til forskjell fra hvite kvinners kamp har handlet mindre om prevensjon og selvbestemt abort, og mer om retten til å få lov til å få barn (Nelson 2003). Et annet eksempel er Rickie Solingers analyser av hvordan fargede kvinner og kvinner fra lavere sosiale lag stadig gjøres til gjenstand for særlige reguleringer i forhold til reproduksjon og familieplanlegging, som igjen bidrar til å bekrefte deres underlegne posisjon (Solinger 2005). Da innvandrere gjerne oppfattes både som ”fargede” og som tilhørende lavere sosiale klasser, i tillegg til at de ikke er en del av nasjonens ”opprinnelige” og ”egentlige” befolkning, kan man gå ut i fra at de står i en utsatt posisjon i forhold til inngripen som vil bidra til å opprettholde denne hierarkiseringen. At det også i Norge er grunnlag for å være bevisst denne faren, kan blant annet leses ut av medisiner Berit Austvegs påstand om at familieplanlegging og fertilitetsregulering representerer et av de medisinske felt hvor det gjøres flest overgrep mot innvandrere (Austveg 1994).

I tillegg til å vanskeliggjøre integrering og inklusjon og øke risikoen for forskjellsbehandling av innvandrere som allerede er kommet til landet, kan et fokus på innvandreres ”problematisk” og ”feil” reproduksjonsatferd også få betydning for den politikken som fremmes overfor de som søker å komme til landet. Et tydelig eksempel på dette er den allerede nevnte analysen til Ronit Lentin, som viser hvordan fortellinger om innvandrerkvinnens fruktbarhet brukes retorisk i irsk innvandringspolitikk (Lentin 2004).

Sentralt i teoriene om hvordan nasjoner og stater bruker reproduksjonsfeltet til å regulere befolkningens kvantitet og kvalitet, står filosofen Michel Foucaults teorier om biomakt og biopolitikk. Hovedtesen i disse teoriene er at det å regulere befolkningens livsbetingelser, og deriblant det som knytter seg til reproduksjonen, det være seg velferdsrettigheter, svangerskapsomsorg, prevensjon, abort og normer for passende foreldreskap, passende seksualitet, passende kvinnelighet og så videre, er den måte moderne stater utøver kontroll over sin befolkning på (Foucault 1999a; Foucault, Senellart et al. 2008). Og selv om denne

politikken i en del tilfeller er lettere å få øye på enn i andre, noe Kinas ett-barnspolitikk kan hevdes å være et eksempel på, er den også virksom i samfunn som regnes som frie, opplyste og med et uttalt fokus på individuelle rettigheter. Dette poenget tydeliggjøres i første del av *Seksualitetens historie. Viljen til viten* (Foucault 1999a), hvor Foucault viser hvordan vår tids seksuelle frigjøring ikke betyr at seksualiteten er mer fri enn tidligere, men at den er regulert på måter som gjør det vanskeligere å få øye på.

At noen former for regulering kan være vanskeligere å se, handler ifølge Foucault blant annet om at biomakten og biopolitikken virker gjennom såkalte kunnskapssystemer som legger føringer på hva som oppfattes som ”vanlig”, ”naturlig” og ”forventet” (Hauge 2010:85). En annen måte å beskrive dette på er som normer for hva som oppfattes som bra, passende, riktig og godt og hva som ikke gjør det. Et eksempel på slik normmakt i reproduksjonsfeltet er oppfordring til reproduksjon gjennom tette koblinger mellom kjønnsidentitet og fruktbarhet som gjør at de som ikke får barn risikerer å ikke bli forstått som ”riktige” kvinner og menn (Gilmore 1990; Gillis 1996; Yuval-Davis 1997; Mayer 2000; Hellesund 2003; Brown and Ferree 2005; Fjell 2008). Et annet eksempel er nasjonsfortellinger hvor den gode borger knyttes tett opp til en bestemt reproduksjonsatferd, slik at man ved å ikke leve opp til normen om passende fruktbarhetsatferd også risikerer å fremstå som en dårlig borger (Yuval-Davis 1997; Kligman 2005).<sup>30</sup> Nok et eksempel er oppfatninger om hva som er en passende alder å få barn på, hvilken livssituasjon man bør være i for å få barn og hva som er et passende barnetall, med andre ord hvem som passer best til å få (mange) barn (Panu 2009).

Og da kommer vi over på nok en tenkelig effekt av den oppmerksomhet som retter seg mot innvandreres reproduksjon og de måter denne uttrykkes på. På samme tid som at den beskrevne biomakten - slik denne fremsettes i språk og diskurser - får betydning for hvordan mennesker handler, får den nemlig også betydning for hvordan subjekter oppfatter seg selv og hvilket subjekt de oppfatter det som mulig å bli. Ett eksempel på dette er at stereotypier kan virke som selvoppfyllende profetier, idet de som favnes av en gitt stereotypi internaliserer denne i sin selvforståelse og blir slik de forventes å være (Ytrehus 2007). Et annet eksempel er hvordan det i liberale samfunn hvor borgerne i mindre grad er regulert gjennom eksterne kontrollmekanismer og mer gjennom normer for passende og upassende atferd og væren,

---

<sup>30</sup> Ifølge Yuval-Davis er det gjerne særlig kvinner som presenteres for slike nasjonalistiske reproduksjonsfortellinger, noe hun forklarer med kvinners særlige rolle som symbol på nasjonen og dens grenser Yuval-Davis, N. (1997). *Gender & Nation*. London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage.

utvikles en form for subjektivitet som gjerne betegnes som moderne og er kjennetegnet blant annet av et økt fokus på individets rett (og plikt) til selvbestemmelse (Rose 1996; Collier 1997; Ali 2002). Et tydelig eksempel på dette fra reproduksjonsfeltet er Kamran Alis beskrivelse av hvordan det egyptiske familieplanleggingsprogrammet ikke bare påvirker befolkningens fruktbarhetstatferd og reproduktive helse, men også skaper nye subjekter:

I argue that family planning programs do not just reduce the number of children and regulate reproduction. Rather, they also introduce or foster notions of individual choice and responsibility, risk aversion, and personal independence. In short, they help to construct a new kind of individuality, guided by legal constructs of citizenship rather than by communitarian and familial control. (Ali 2002:1)

På samme tid som at Foucaults teorier om biomakt, biopolitikk og regjering bidrar til å belyse hvordan liberale stater regulerer befolkningen til å være og å handle på bestemte måter, kan de også brukes til å forstå hvordan mennesker kan protestere mot og nekte å innordne seg reguleringen. Ifølge Foucault åpner nemlig denne formen for makt også for motmakt, idet makten og de måter denne virker på, synliggjør potensialene for protest: ”- Der hvor det er makt, er det motstand” (Foucault 1999a:106). Rickie Solinger formulerer det slik i boken *Pregnancy and power: a short history of reproductive politics in America*:

The history of reproductive politics will always be in part a record of women controlling their reproductive capacity, no matter what the law says, and by those acts reshaping the law. It is also often a record of women deciding under what conditions to have children, no matter what the social norms regarding proper female conduct prescribe, and by those acts reshaping notions of legitimate motherhood and female conduct. (Solinger 2005:11)

Et tydelig eksempel på hvordan regulering av reproduksjon også kan fostre motmakt, er Rodha Ann Kananehs analyse av palestinske kvinners reproduksjonspraksiser i Israel.

It has become a truism that resistance mimics power. And indeed, Palestinian resistance to Israeli population policy, which encourages Jews to have more children and Palestinians to have fewer, continues to locate the site of political contest in women’s wombs. Thus Palestinians have advocated either having larger families (to outbreed Jews, just as the Israelis fear) or smaller families (in order to afford to modernize them and thus to challenge Israeli domination with the quality of their children rather than the quantity). (Kanaaneh 2002:17-18)

Altså; i samme bevegelse som at staten Israel søker å begrense palestinernes fødselstall for å hindre demografisk overskudd, etableres nemlig fruktbarhetsfeltet også som en mulig motstandsstrategi blant palestinerne.

### ***Problemstillinger***

I utviklingen av dette prosjektdesignet er reproduksjonsfeltets åpenbare kapasitet for forskjellskonstruksjon og rangering av passende og upassende, normale og unormale, levelige og ulevelige liv og ”egentlige” og potensielt truende ikke-borgere, et viktig utgangspunkt og en sentral motivasjon. I dette landskapet har jeg valgt å vende meg mot de som i de gjengitte beskrivelsene gjøres til ”de andre”, med fokus på hvordan de forstår og resonnerer rundt egen og andres reproduksjon og familieplanlegging og hvordan de forstår seg selv og sitt liv i Norge. På denne bakgrunn kan avhandlingens problemstillinger sammenfattes på følgende måte:

**Hvordan forstår og håndterer innvandrere i Norge reproduksjon og familieplanlegging? Hvilke normativiteter forholder de seg til når de utformer sine reproduktive ønsker og praksiser? Hvilke subjekter og subjektposisjoner kommer til uttrykk i deres fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging?**

Problemstillingene peker mot to analytiske nivå:

(1) Det første nivået dreier seg om å undersøke hvordan innvandrere i Norge forteller om sine ønsker og praksiser når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging. For eksempel vil det være relevant å se på hvordan informantene snakker om det å ønske og å ikke ønske barn, hvorvidt det i det hele tatt snakkes om ønskede og uønskede, planlagte og uplanlagte svangerskap, og hva som trekkes frem som avgjørende for at et svangerskap skal være ønsket eller planlagt. Likeledes vil det være relevant å se på hvem og hva som inkluderes som relevante stemmer og beslutningstagere i forhold til ulike familieplanleggingsspørsmål og hvem og hva som her avvises. En ambisjon på dette analytiske nivået er å identifisere hvilke fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging som går igjen hos informantene, og å undersøke hvilke av disse som fremstår som hegemoniske og hvilke som fremstår som mer marginale. Dette kan også formuleres som at jeg skal undersøke hva som ser ut til å avkreves forklaring av hvem, og langs hvilke argumentasjonslinjer disse forklaringene ser ut til å gå. Til dette analytiske nivået hører også en utforskning av eventuell kjennskap til og håndtering

av de beskrevne stereotype forståelsene av innvandreres reproduksjonsatferd og familieplanlegging. Er dette noe de i det hele tatt forholder seg til når de utformer sine reproduksjons- og familieplanleggingsfortellinger? Og hvis det er det, er det da slik at de bekrefter og reproduserer de stereotypiserte fremstillingene, eller er dette noe de avviser, protesterer mot og eventuelt formulerer alternativer til?

(2) Det andre analytiske nivået dreier seg om å undersøke hvordan fortellinger om reproduktive ønsker, praksiser og valg kan tjene som inntak til å studere hvordan individer konstituerer seg som subjekter og hvilke subjekter som kommer til uttrykk i disse fortellingene. Til grunn for dette ligger en forståelse av biologisk reproduksjon som et omdreiningspunkt for meningskonstruksjon og kategorisering både på individ- og gruppenivå, og hvor det mellom de ulike nivåene stadig utøves ulike former for regulering, forhandling og motmakt. Spørsmålene som inngår i dette analytiske nivået vil blant annet være hvilke subjekter som trer frem i innvandrernes familieplanleggingsfortellinger og hvilke som ikke gjør det. Eller sagt på en annen måte: Hvilke mulige subjekter ser norsk reproduksjonspolitik, slik denne utøves overfor befolkningen generelt og innvandrere spesielt, ut til å åpne for og ikke? Et annet spørsmål vil være om fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging brukes til å definere kjønn, nasjonalitet, klasse, etnisitet, religion og seksualitet og eventuelle andre subjektposisjoner og kategorier. Hva trer frem som sentrale identifikasjonskriterier i ulike sammenhenger, og hva skygger i tilfelle over for noe annet og når? Hvordan forhandles det om bestemte subjektposisjoner gjennom fortellingene? Og hva kan dette si om det å leve som innvandrere i dagens Norge og de muligheter for inklusjon, medborgerskap og norskhet som her finnes? Et annet spørsmål jeg stiller er om reproduksjonsfeltet, som stadig viser seg som sentralt i konstruksjon av nasjonale fellesskap og eksklusjon av bestemte andre, også kan være et felt hvor individer og grupper kan utfordre hegemoniske forståelser av majoritet og minoritet og forhandle om innholdet i det som knyttes til ”den første” og ”den andre”? Kan det for eksempel tenkes at nettopp det å snakke seg inn i kjente ”norske” fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging er en måte å gjøre norskhet på? Eller er reproduksjon og familieplanlegg et felt hvor det forhandles om både likestilling, modernitet og norskhet, samt alternativer til dette?

Av de to analytiske nivåene følger det at avhandlingen *både* søker å produsere kunnskap om forståelser og håndtering av reproduksjon og familieplanlegging i et migrasjonsperspektiv, og forstår samtaler om reproduksjon og familieplanlegging som kilde til forestillinger og

forhandlinger om kjønn, nasjonalitet, seksualitet, etnisitet, klasse, majoritetsposisjon og minoritetsposisjon osv. Eller sagt på en annen måte: Prosjektets siktemål retter seg ikke utelukkende mot reproduksjons- og familieplanleggingsfeltet som sådan, men *også* mot å utvide våre forståelser av subjektivering og minoriserende og majoriserende prosesser i fleretniske nasjonalstater, hva det vil si å være norsk og hvilke integrasjonsmuligheter og – utfordringer som finnes i dagens Norge.

Et sentralt utgangspunkt for å stille disse spørsmålene er forståelsen av at det å studere fortellinger ikke bare gir inntak til selvpresentasjon og hvordan noen vil bli forstått, men at det også gjør det mulig å si noe om hvordan de lever og erfarer sine liv. Dette er en forståelse jeg finner bred støtte for også i andre kvalitative studier av reproduksjon og familieplanlegging. Som et eksempel på det vil jeg trekke frem et utdrag fra Heather Paxsons studie av familieplanlegging i det moderne Hellas:

The stories people tell about fertility, fertility control, and questions concerning having children convey assumptions about what it takes to be good women and men and, thus, to be good at being women and men. (Paxson 2004:30)

I tråd med dette sier også Jennifer Hirsch, som har studert familieliv blant meksikanske immigranter i USA, følgende om hva hennes undersøkelse kan si noe om:<sup>31</sup>

Whatever the explanation, though, the research cited here provides good evidence that the differences between the lives of older and younger women in this community go beyond the style in which women choose to tell their stories, to encompass the very substance of women's and men's lives. (Hirsch 2003:173)

Altså; selv om hovedfokus i min studie er fortellinger og de normativiteter og subjektiveringer som kan leses ut av disse, sier de aktuelle fortellingene også noe om innvandreres liv og den kontekst dette livet leves i.

---

<sup>31</sup> I tillegg til innvandrene, studerer Hirsch også de som blir igjen i Mexico, hvilket gir en interessant mulighet til å undersøke betydningen av migrasjon. Som Hirsch selv påpeker, er det imidlertid en rekke forhold som gjør sammenligningen mer kompleks enn først antatt. Særlig viktig er det faktum at mange av innvandrene flytter fram og tilbake mellom Mexico og USA. Hirsch, J. S. (2003). *A courtship after marriage: sexuality and love in Mexican transnational families*. Berkeley, Calif., University of California Press.

## **Fruktbarhet blant innvandrere – teorier, kunnskapsstatus og inspirasjonskilder**

”Having a child is a personal choice, and yet the systematic variation in the willingness to have children across both historical periods and world regions demonstrates that choices are structured”. (Jensen 2009:215)

Parallelt med at innvandreres fruktbarhet har trådt frem som et aktuelt tema i samfunnsdebatten, har også fruktbarhetsforskningen blitt oppmerksom på den nye kategorien borgere og det mangfold denne til dels også ser ut til å tilføre fruktbarhetsfeltet. Ettersom det først er i løpet av de siste tiårene at innvandringen har skutt fart i Norge og store deler av Europa, har forskning på reproduksjon og fruktbarhet blant innvandrere frem til for kort tid siden i hovedsak blitt utført i USA, Australia og Canada, som alle har en lengre og mer omfattende innvandringshistorie enn Europa (Andersson 2004). Med økt innvandring til Europa fra resten av verden har det imidlertid blitt et forskningsområde også i en rekke europeiske land, inkludert Norge (Andersson 2004; Lappegård 2004; Toulemon 2004; Foss 2006; Lappegaard 2006; Milewski 2007; Tsimbos 2008; Kavli and Nadim 2009).

Felles for denne forskningen er at den i stor grad er dominert av kvantitative problemstillinger og analyser, med fokus på variasjon, endring og hypotesetesting ut i fra et statistisk materiale (Sobotka 2008). Når det gjelder den norske forskningen, er denne representert blant annet av Statistisk sentralbyrå (Lappegård 2000; Lappegård 2004; Foss 2006; Lappegaard 2006), med Fafo som en annen aktør (Kavli 2004; Kavli and Nadim 2009).<sup>32</sup> I tillegg kommer den medisinske forskningen som har sett på abortforekomst (Eskild, Helgadottir et al. 2002; Eskild, Nesheim et al. 2007; Vangen, Eskild et al. 2008) og graviditet, svangerskap og fødsel (Vangen 2002; Vangen, Johansen et al. 2004; Ahlberg and Vangen 2005).

Til tross for til dels store forskjeller mellom de kontekster innvandrere migrerer til, preges den kvantitative forskningen av betydelige likheter i sine forsøk på å forstå og forklare fruktbarhetsatferden blant innvandrere. Dette er særlig tydelig i Demographic Researchs spesialutgave *Interdependencies in the Life Course: Family, Fertility, and Migration* (Kulu

---

<sup>32</sup> I alle disse studiene er det Statistisk sentralbyrå som har produsert statistikkene, enten til eget bruk eller etter bestilling fra andre forskere. Blant annet oppgir Kavli at de statistikkene hun anvender i artikkelen ”Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet” (2004) er spesialbestilte fra Statistisk sentralbyrå. Som jeg kommer tilbake til nedenfor inkluderer Kavli og Nadims studie ”Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier” (2009) også noe kvalitativt materiale.

and Milewski 2007), hvor redaktørene i innledningskapittelet presenterer fire sentrale teorier i dette feltet, som igjen anvendes og diskuteres i de ulike kapitlene (Andersson and Scott 2007; Giuseppe, Paterno et al. 2007; Lindstrom and Saucedo 2007 osv.). De fire teoriene er sosialiseringshypotesen/ kulturhypotesen, tilpasningshypotesen, seleksjonshypotesen og oppbruddshypotesen, som alle viser til ulike måter å forstå innvandreres reproduksjonsatferd. Mens sosialiseringshypotesen/ kulturhypotesen tar som utgangspunkt at innvandreres fruktbarhetsmønstre reflekterer det de har lært og er vant med fra sine opprinnelsesland og derfor vanskelig lar seg endre før i neste generasjon, tar tilpasningshypotesen som utgangspunkt at den kontekst man til enhver tid lever i har størst betydning for fruktbarheten, og at innvandrere derfor nokså raskt vil tilpasse seg sine nye omgivelser. I seleksjonshypotesen er det på sin side ikke endring og tilpasning som er tema, men i stedet den seleksjonen som ligger i selve migrasjonen som gjør innvandrere til en spesiell gruppe hvis fruktbarhetspreferanser likner mer på det som dominerer i ankomstland enn i opprinnelseslandet. I oppbruddshypotesen er hovedfokus at innvandrere som følge av migrasjonsprosessen ofte får en særlig lav fruktbarhet kort tid etter migrasjon (Kulu and Milewski 2007).

Når det gjelder den norske forskningen på fruktbarhet og familieplanlegging blant innvandrere, ser denne ut til å plassere seg hovedsakelig innenfor tilpasningshypotesen, med noen innslag av sosialiserings-/ kulturhypotese. I rapporten "Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier" oppsummeres det slik:

(...) antagelsen [er] (...) at med integrasjon vil økonomiske, politiske, sosiale og kulturelle forhold som påvirker fruktbarheten til befolkningen som helhet, også påvirke personer med innvandrerbakgrunn på samme måte. (Kavli and Nadim 2009:38)

I forlengelsen av dette påpeker Kavli og Nadim at en slik forståelse av endring ikke alltid er den mest relevante:

Også i land hvor fruktbarhetsnivået er langt høyere enn i den vestlige verden, har det vært en nedgang i barnetallet. En del av de endringene en finner kan derfor ikke utelukkende ses som en del av en tilpasningsprosess. Synkende fruktbarhet kunne også være resultat om innvandrere i Norge ikke hadde flyttet fra sitt hjemland". (Kavli and Nadim 2009:38)



Altså; samtidig som at den norske konteksten antas å ha betydning for innvandreres reproduksjonsatferd og familieplanlegging, kan det også tenkes at opprinnelse og opprinnelseslandets situasjon og de endringsprosesser som er skjedd der, er like viktig.

Et unntak fra dette fokuset på opprinnelseskultur og de endringer denne gjennomgår ved migrasjon, kan identifiseres i den ene abortstudien, hvor man ved å skille mellom kvinner som er kommet til Norge som flyktninger og de som er kommet som arbeidsinnvandrere, finner grunnlag for å foreslå at både innvandringsårsak og migranttilværelsen kan ha betydning for hvordan man forholder seg både til reproduksjon og abort (Vangen, Eskild et al. 2008). Med andre ord: Minoritetsstatus vel så gjerne som kultur. Et annet eksempel på en slik alternativ tilnærming presenteres i boken *Helsehjelp og innvandrere. Mangfold, sunnhet og sykdom*, hvor Austveg åpner for at innvandrere kan oppleve det som ekstra viktig med mange barn når store deler av den øvrige familie fortsatt bor i opprinnelseslandet (Austveg 1994).

Mens den *kvantitative* forskningen de senere år ser ut til å ha fått en viss interesse for den såkalte ”innvandrerbefolkningen”, har det ikke vært tilfelle for den *kvalitative* fruktbarhetsforskningen. Riktignok finnes det som allerede vist studier som ser på hvordan innvandreres fruktbarhet *representeres*, og hvordan dette igjen inngår i andre og større representasjoner, som gjerne også inkluderer refleksjoner over hvilke effekter disse representasjonene kan tenkes å ha for innvandrere og de samfunn de lever i (Lentin 2004; Luibhéid 2004; Gutiérrez 2008). Denne forskningen gir imidlertid ikke inntak til å forstå hvorvidt innvandrere faktisk erfarer og forholder seg til disse representasjonene, hvilken mening de ellers legger i reproduksjon og familieplanlegging, og hvordan de forstår, forholder seg til og erfarer det å få og ikke få barn, det å få mange eller få barn, bruke eller ikke bruke prevensjon og så videre.

Som et unntak fra dette manglende fokuset på innvandrere i kvalitative studier av fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging, vil jeg trekke frem sosialantropolog Jennifer Hirschs studie av endringer i kjønnsrelasjoner blant meksikanere i Atlanta, USA og i det meksikanske samfunnet immigrantene har emigrert fra (Hirsch 2003). Hovedtema i denne studien er fremveksten av en ekteskapsform med tettere følelsesmessige bånd mellom ektefellene, og derigjennom vendes oppmerksomheten også mot familieplanlegging. Hirschs studie har vært nyttig for meg både for å kunne se hva som eventuelt kan tenkes å være felles for innvandrere når det gjelder fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging, og hva som kan se ut til å

være mer særegent for innvandrere som er bosatt i Norge. Den har også inspirert meg til å se nærmere på hvilken betydning parforhold og parforholdets karakter kan ha for hvordan man tenker om reproduksjon og familieplanlegging. Når det gjelder den norske konteksten, representerer den allerede nevnte rapporten "Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier" det tydeligste unntaket, da den i tillegg til det omfattende kvantitative materialet også inkluderer materiale fra kvalitative fokusgruppeintervju (Kavli and Nadim 2009). Ettersom disse intervjuene utgjør en svært liten del av den aktuelle undersøkelsen, og at dette materialet i liten grad er analysert og vist frem, har det imidlertid vært vanskelig å bruke dette materialet som støtte og diskusjonsgrunnlag i forhold til mitt eget materiale.

I mangel på andre relevante kvalitative studier av reproduksjon og familieplanlegging blant innvandrere, har jeg hatt god nytte av studier som fokuserer på subjektiveringsprosesser i flerkulturelle kontekster på andre tema enn reproduksjon og familieplanlegging. Et eksempel på dette er Dorte Staunæs' avhandling om kjønn og etnisitet i en dansk skolekontekst, som har inspirert meg til å undersøke hvordan subjekter til enhver tid konstruerer seg selv på bestemte måter som både er underlagt reguleringer, og er åpen for forhandling og endring (Staunæs 2004). Et annet eksempel er Christine Jacobsens avhandling om unge norske muslimers religiøse identitet og praksis, som har hjulpet meg til å se hvordan enkeltsubjekter hele tiden forholder seg til en rekke ulike og til dels motstridene forståelser av seg selv og verden, og at dette ikke nødvendigvis fører til passivitet eller konflikt, men også aktiv forhandling og konstruksjon av nye identiteter og nye selv (Jacobsen 2006).

En annen inspirasjonskilde har vært studier som belyser meningsproduksjon og subjektivering i forhold til reproduksjon, uten at dette er relatert til innvandring og innvandrere. Her vil jeg særlig trekke frem Rodha Ann Kananeehs allerede nevnte studie av palestinske kvinners reproduksjonsstrategier (Kanaaneh 2002). Likeledes har jeg hatt god nytte av Heather Paxsons bok *Making modern mothers. Ethics and family planning in urban Greece* (Paxson 2004), som viser hvordan moderskapet har endret seg fra å bli forstått som en plikt til å bli forstått som et valg, og hvor godt moderskap ikke lenger handler om kvantitet, men vel så gjerne om kvalitet (Paxson 2004). I denne sammenheng vil jeg også nevne Kamran Alis nevnte studie fra Egypt, som fokuserer særlig på forholdet mellom biopolitikk, regjering og individers subjektiveringsprosesser (Ali 2002), og som har vært en god støtte i arbeidet med å analysere frem ulike normativiteter og subjektposisjoner i mitt eget intervjumateriale.

Nok en relevant kunnskapskilde har vært kvalitative studier av fruktbarhet fra en norsk kontekst. Et eksempel på en slik studie er sosialantropolog Malin Noem Ravns utforskning av gravide norske kvinners forståelse av person og kropp (Ravn 2004), og hennes utforskning av de kulturelle forhold som eventuelt kan bidra til å belyse hvorfor norske kvinner får flere barn enn hva som er tilfelle i mange andre europeiske land (Ravn 2005). Andre eksempler på studier som ser på meningskonstruksjon knyttet til fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging i Norge, er etnolog Tove Ingebjørg Fjells studie av barnfrie (Fjell 2008) og sosialantropolog Kristin Spilkers studie av biopolitikk og slektskap i reproduksjonsteknologiens tidsalder (Spilker 2008). I tillegg til å ha bidratt med nyttige perspektiver på den norske kontekst og ”norsk” reproduksjon, har disse studiene gjort meg bevisst likhetene mellom innvandrere og såkalte etniske nordmenn, og minnet meg på betydningen av å være sensitiv overfor den kontekst studieobjektene lever innenfor og forholder seg til.

### ***Siktemål og ambisjoner***

I dette innledningskapittelet har jeg vist at reproduksjon og familieplanlegging blant innvandrere er et tema som griper inn flere fag og forskningsdisipliner, samtidig som at det finnes spørsmål som er så lite utforsket at det er relevant å snakke om et kunnskapshull. Et annet sentralt tema har vært å vise at fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging kan bidra til å konstituere forskjeller mellom ”oss” og ”dem”, som igjen kan føre til ekskludering, stigmatisering og undertrykkelse.

På denne bakgrunn kan siktemålet med avhandlingen sies å være tredelt: For det første å ta del i arbeidet med å produsere empirisk kunnskap om hvordan innvandrere i Norge forstår og håndterer reproduksjon og familieplanlegging. For det andre å bidra inn i en teoretisk debatt om forskjell og likhet, minorisering og majorisering, makt og motmakt i flerkulturelle befolkninger. For det tredje å arbeide mot stigmatisering, annetgjøring og hierarkisering og for økt forståelse og et mer inkluderende samfunn. I det følgende skal jeg gi en mer utfyllende redegjørelse for hva jeg mener med disse ambisjonene og hva jeg ønsker å oppnå med hver av dem.

Det første jeg da vil ta for meg er ambisjonen om å bidra inn i den empiriske kunnskapsproduksjonen. Ett av de feltene jeg da ønsker å tilføre ny kunnskap er den

kvantitative samfunnsvitenskapelige demografisk forskning. Denne forskningen egner seg godt til å vise tendenser og utviklingstrekk, men mangler grunnlag for å si hvordan individer og grupper bak de ulike tallene reflekterer rundt og opplever det å få og ikke få barn i Norge, og hva som betraktes som sentralt i beslutninger om reproduksjon og familieplanlegging. På samme måte som at kunnskap produsert av samfunnsvitenskapelig demografisk forskning har vært sentral i utviklingen av denne avhandlingen og de problemstillinger jeg har arbeidet med i denne, ser jeg det som et mål at min studie skal bidra til utvikling av nye spørsmål og hypoteser for videre kvantitative undersøkelser.

Et annet felt jeg ønsker å bidra inn i er den helserelevante forskningen på innvandreres reproduksjon og familieplanlegging. I likhet med den kvantitative samfunnsvitenskapelige demografiske forskningen har denne forskningen vært et sentralt utgangspunkt i utviklingen av min studie. Slik jeg ser det er det imidlertid også her et tilsvarende behov for kvalitativ forskning på hvordan enkeltindivider forstår og opplever reproduksjon og familieplanlegging i Norge – som *innvandrere* – og samtidig som kvinner og menn, arbeiderklasse og middelklasse, religiøs og ikke-religiøs og så videre. I arbeidet med denne avhandlingen har jeg hatt en rekke samtaler med ansatte i helsesektoren, og et stadig tilbakevendende tema i disse samtaler har vært utfordringene knyttet til å trygge innvandreres reproduktive helse. Det helserelevante behovet for mer kunnskap om reproduksjon og familieplanlegging blant innvandrere i Norge er også påpekt av Berit Austveg som i en årrekke har jobbet med innvandrerkvinner helse (Austveg 1994; Austveg 2006). På denne bakgrunn kan ambisjonen for denne avhandlingen være å gi svar på noen av de spørsmålene den helserelevante forskningen og de som arbeider i dette feltet peker på.

Et tredje felt er den kvalitative fruktbarhetsforskningen som utforsker mange av de samme spørsmålene som jeg er opptatt av, men da gjerne uten å inkludere innvandrere som undersøkelsesgrunnlag. Målet med mitt bidrag vil her være å gi et mer utfyllende innblikk i hvordan mennesker som bor i Norge forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging enn hva som har vært tilfelle så langt. Dette kan også formuleres som det å gjøre den kunnskapen som nå er tilgjengelig når det gjelder den ikke-innvandrede delen av befolkning også tilgjengelig når det gjelder innvandrere, og å fremskaffe informasjon om forhold som knytter seg til både migrasjon og det å være kategorisert som innvandrer.

Avhandlingen skriver seg også inn i og søker å kommunisere med annen forskning på kjønn og etnisitet i en migrasjonskontekst. Disse forskningsfeltene har de siste tiårene blitt mer

integret gjennom nettopp økt oppmerksomhet mot hvordan ulike maktakser virker sammen og skaper egne former for undertrykkelse og mulighetsrom (Se kapittel 3). Med økt bevegelse av både mennesker, kunnskap og verdier, ser man at det oppstår et nytt press på å forsvare nasjoner og kulturers egenart og grenser, hvor kjønn stadig har vist seg som et viktig og utfordrende forhandlingsområde. Ett uttrykk for dette er Susan Okins spørsmål *Is multiculturalism bad for women?* (Okin, Cohen et al. 1999). Et annet uttrykk er påstanden om at kvinners rolle og seksualitet er av de siste bastioner som endrer seg ved migrasjon (Espin 1992; Mørck 2000; Mørck 2002). Et tredje er den gjengitte omtalen av kjønnslikestilling som en grense mellom ”oss” og ”dem” (Brochmann, Borchgrevink et al. 2002; Gullestad 2002; Jacobsen and Gressgård 2002; Lotherington 2008; Berg, Flemmen et al. 2010; Gullikstad 2010). Avhandlingens bidrag i forhold til de teoretiske debattene om kjønn, etnisitet og andre forskjellsskapende maktakser vil være å bringe inn temaene reproduksjon og familieplanlegging, som jeg mener egner seg godt både til å belyse flere av de mest sentrale spørsmålene i dette feltet og til å diskutere den potensielle nytten av utvalgte perspektiver og (be)grep (se kapittel 3).

Parallelt med ambisjonene om å produsere ny empirisk og teoretisk kunnskap kommer den samfunnsmessige ambisjonen om å arbeide mot hierarkisering og annetgjøring og for økt forståelse og et mer inkluderende samfunn. Dette kan også formuleres som at jeg ønsker å gjøre det Dorthe Staunæs betegner som å ”gøde jorden for andre fortellinger og refleksjoner og å skrive mig væk fra de aktuelt dominerende diskurser (...)” (Staunæs 2004:30), og det Marianne Gullestad omtaler som å ”skape nye borgere med en mer innholdsrik og reflektert selvforståelse” og å ”skape rom i den såkalte offentligheten (med sine mange del-offentligheter) for at flere stemmer kan lyde, og der den enkelte kan lære både å lytte og å snakke” (Gullestad 2002:308).

Med de sosiale og politiske ambisjonene om å studere tema som har betydning for individers utfoldelse, rettigheter og muligheter for subjektivering, skriver jeg meg inn i en tradisjon som blant annet har kjennetegnet feministisk forskning (Halsaa 2003) og deler av migrasjons- og etnisitetsforskningen (Berg, Flemmen et al. 2010). Som jeg kommer tilbake til i kapittel 4, vil både den feministiske forskningen og migrasjons- og etnisitetsforskningen være viktige inspirasjonskilder når jeg reflekterer over mitt eget ståsted og over de intenderte og ikke-intenderte effekter studien kan ha (se også kapittel 8).

## **Avhandlingens oppbygning**

Avhandlingen består av åtte kapitler, hvorav **innledningen** utgjør det første.

Kapittel 2: **Fruktbarhet, befolkningspolitikk og familieplanlegging**, er et bakgrunnskapittel hvor jeg presenterer sentrale aspekter ved fruktbarhetsfeltet og befolkningspolitikken i Norge, Iran, Irak og Kurdistan. Til dette hører også en del om familieplanlegging i islam. Kapitlet inneholder også informasjon om de respektive innvandrergruppenes situasjon i Norge. Til sist kommer en redegjørelse for begrepet familieplanlegging og min forståelse og bruk av dette.

I kapittel 3: **Teoretiske perspektiver og analytiske grep**, gjør jeg rede for sentrale teoretiske inspirasjonskilder, og viser hvordan disse anvendes i analysene av det empiriske materialet. Kapitlet inkluderer også en refleksjon over forholdet mellom teoretisk og analytisk ambisjon og pragmatiske løsninger.

Kapittel 4, **Felt og metode**, inneholder en beskrivelse av selve dataproduksjon, med særlig fokus på de valg som her er tatt og hvordan jeg begrunner disse. I forlengelsen av dette diskuteres tre tema med særlig relevans for denne avhandlingen. For det første intervju som samkonstruksjon av data. For det andre etiske og metodologiske utfordringer knyttet til det å forske på sensitive tema og i sensitive felt. Og for det tredje faren for etnosentrisme i studier av familieplanlegging og reproduksjon.

I kapittel 5, **Ønsker – ønsker ikke. Spørsmålet om barn**, setter jeg søkelys på informantenes fortellinger om det å ønske og å ikke ønske seg barn og det å få og å ikke få dette ønsket innfridd. Et sentralt tema i dette kapitlet er det kulturelt naturaliserte barneønsket og informantenes til dels like og til dels ulike måter å håndtere dette på. Andre sentrale tema er barns verdi og det jeg har kalt reproduksjonsfeltets potensial for å konstituere likhet og forskjell.

I kapittel 6: **”Når det passer”. Fortellinger om planlegging**, spør jeg om informantene har bestemte forståelser av at noen tidspunkt og omstendigheter passer bedre å få barn på enn andre, hva det i så fall er, og hvordan det begrunnes.

Tema i kapittel 7, **”To, maks tre”**. Flere fortellinger om planlegging, er barnetall. Hva mener informantene er et passende antall barn? Hva er for mye og hva er for lite og hvordan begrunner de dette? Kapittelets overordnede tema er forholdet mellom barnetall, modernitet, kjønn og landbakgrunn/etnisitet.

I kapittelet 8: **”Den andre” sett med nye øyne**, ser jeg på hvilke effekter fortellingene som denne avhandlingen har produsert kan tenkes å ha sammenlignet med fortellingene som den mer kvantitativt orienterte forskningen på reproduksjon og familieplanlegging har produsert når det gjelder innvandrere og reproduksjon. Et sentralt spørsmål er hvorvidt og eventuelt hvordan den kvalitative, kompleksitetssøkende tilnærmingen jeg forsøker meg på kan bidra til å dekonstruere stereotypier og bygge ned dikotomier mellom ”oss” og ”dem”.

## Kapittel 2: Fruktbarhet, befolkningspolitikk og familieplanlegging

Broad demographic, sexual, reproductive (and nonreproductive) patterns are ultimately *social* patterns, contextualized by the rationalities of class, race, ethnicity, sex, religious background, family, and reproductive history, and not simply by individual 'risks and benefits'. (Rapp 1991: 385)

Selv om det er individenes forståelser, håndtering og erfaring med familieplanlegging som er tema for denne avhandlingen, utgår jeg fra en forståelse av dette som skapt innenfor en kontekst. Aktivisten Farida Akhter uttrykker det slik; "(...) reproduction of human species is a social activity that is realized through individuals, but it is never an individual affair" (Akhter 1992:37, referert i Ali 2002). En annen måte å formulere det på er Paula Tabets utsagn om at man ikke kan dikotomisere mellom "naturlig" og "sosial" reproduksjon, ettersom all såkalt naturlig reproduksjon foregår i en spesifikk sosial, politisk og økonomisk kontekst som former den (Tabet 1996).

At kontekst forstås som viktig avkrever både kunnskap om og en klar bevissthet omkring den sammenheng enkeltpersoner og grupper lever og utformer sine liv innenfor, inkludert de lover, regler og normer som dominerer her. For innvandreres del vil det også innebære bevissthet om det landet de er født i, migrasjonen, det nye landet og livet i eksil.

Med det som utgangspunkt skal vi i dette kapittelet først se nærmere på hva som kjennetegner reproduksjonsatferd, familieplanlegging og befolkningspolitikk i Norge, hvor samtlige av informantene nå bor, før vi går over til de landene de er født og til dels også oppvokst i; Irak og Iran og de kurdiske områdene i disse landene. I den forbindelse vil jeg også gi en beskrivelse av sentrale fortolkninger av reproduksjon og familieplanlegging i islam, som er den klart mest utbredte religionen både i Irak og Iran. En viktig grunn til å inkludere denne delen om islam, er at jeg forstår religion som en relevant lov- og normprodusent i forhold til reproduksjon og familieplanlegging. Ikke minst gjelder det for Iran, hvis styreform er klassifisert som islamsk republikk. En annen viktig grunn er at flere av informantene viser til religion når de skal begrunne og forklare sine forståelser og håndteringer av reproduksjon og familieplanlegging. Nok en grunn er at islam står sentralt i de stereotype forståelsene av den



mangebarnsfødende ikke-planleggende, tradisjonelle innvandreren og dennes forskjellighet fra "det norske". Fra familieplanlegging i islam går jeg over til å se på de respektive innvandrergruppenes situasjon i Norge, før jeg kommer med noen betraktninger rundt det å leve i eksil og å være innvanderer både generelt og i Norge spesielt. Kapittelet avslutter med en refleksjon over begrepet familieplanlegging og mine begrunnelser for å bruke dette.

## **Norge**

Et sentralt kjennetegn ved den norske konteksten er et fruktbarhetsnivå som på den ene siden er for lavt til å opprettholde befolkningstallet over tid, og på den andre siden såpass høyt at det stadig trekkes frem som et eksempel på et land med et særlig positivt fruktbarhetsnivå.<sup>33</sup> Et annet kjennetegn er at en stor andel av den kvinnelige delen av befolkningen får barn, mens det for menn er en noe større andel som ikke får barn, og en tilsvarende større andel som får flere kull med barn (Skrede 2005)<sup>34</sup>. Denne forskjellen er i tråd med studier av nordmenns fruktbarhetsintensjoner, som viser at 90% av kvinnene forventer å få barn, mot 77% av mennene (Lyngstad and Noack 2005). I denne sammenheng kan også de nokså betydelige og økende forskjellene i hvor mange barn hver enkelt kvinne får og når kvinner får barn (Lappegård 2007)<sup>35</sup> trekkes frem, noe som i tillegg til landbakgrunn blant annet ser ut til å handle om utdanningslengde og yrkesgruppe.<sup>36</sup> Når det gjelder alder ved første barn var den i 2010 på 28,2 år for kvinner og 30,8 år for menn.<sup>37</sup>

Selv om det i dagens Norge ikke finnes noen eksplisitt politikk som har som mål å stimulere enten til høyere eller lavere fruktbarhetstall, finnes det en rekke lover, regler og normer som til sammen utgjør det som kan betegnes som norsk befolkningspolitikk (Austveg 2006). Slik jeg ser det kan denne politikken sammenfattes i form av (minst) tre punkter. For det første et

---

<sup>33</sup> Når jeg her snakker om norsk fruktbarhet viser dette til tall fra Statistisk sentralbyrå, hvor også innvandrere sin fruktbarhet inngår på lik linje med befolkningen for øvrig. Norges relativt sett høye fruktbarhetstall viser til den europeiske konteksten, hvor en rekke land i dag har et fruktbarhetstall langt nede på ett-tallet Douglass, C. B. (2005). *Barren states: the population "implosion" in Europe*. New York, N.Y., Berg.

<sup>34</sup> Sammenlignet med mange andre land har Norge en lav andel barnløse/barnfrie kvinner. Skrede, K. and M. Rønsen (2006). "Likestilling og fruktbarhet: hvor bærekraftig er den nordiske familie politiske modellen?" *Samfunnspeilet* 20(2): S. 2-9.

<sup>35</sup> Blant annet har andelen barnløse kvinner og andelen med ett, tre eller fire barn gått opp, mens andelen med to barn har gått markert ned. Lappegård, T. (2007). "Sosiologiske forklaringer på fruktbarhetsendringer i Norge i nyere tid." *Sosiologisk tidsskrift* 15(1).

<sup>36</sup> Kilde: Statistisk sentralbyrå. Befolkningsstatistikk. Fødte, 2009, Statistisk sentralbyrå. 2010.

<sup>37</sup> Kilde: Statistisk sentralbyrå. Befolkningsstatistikk. Fødte, 2009, Statistisk sentralbyrå. 2010.

mål om å sikre mest mulig *individuell* initiativ og beslutningsrett når det gjelder hvorvidt, eventuelt når og hvor mange barn man ønsker. For det andre en implisitt oppfordring til å føde tilstrekkelig mange barn til at befolkningsnivået opprettholdes, men heller ikke for mange til at målet om kjønnslikestilling trues. Og for det tredje en differensiering mellom hvem som er skikket til å få (mange) barn og hvem som ikke er det.

Hvis vi så begynner med det individuelle initiativet og individets beslutningsrett, kan dette blant annet leses ut av argumentasjon og forsvar for den politikken som regulerer kvinner og menns tilgang til prevensjon og kvinners rett til selvbestemt abort innen utgangen av tolvte svangerskapsuke.<sup>38</sup> Også de såkalte familievennlige velferdsordningene som skal gjøre det mulig både for kvinner og menn å kombinere omsorg for barn med lønnet arbeid, kan her leses inn som del av en slik individualisering (Rønsen and Skrede 2007).

På samme tid som at individers økte muligheter til å bestemme over egen reproduksjon innebærer økt individuell frihet, ikke minst for kvinner, innebærer det også økt individuelt ansvar. Dette påpekes blant annet av sosialantropolog Marit Melhuus, som hevder at seksualopplysning, allment tilgjengelig prevensjon og en mer liberal abortlovgivning ikke bare fører til individuell seksuell frigjøring, men også et økt press på at eventuelle barn skal være ønsket og villet (Melhuus 2001). En slik tolkning er også i tråd med Berit Austvegs beskrivelse av hvordan prevensjonsmidlene som ble gjort tilgjengelig for norske brukere tidlig på 1900-tallet med det mål om å *begrense* barnetallet, også har ført med seg en oppfatning om at barnefødsler skal *planlegges* (Austveg 2006). Og med en mulighet til å planlegge, følger en forventning om at man gjør nettopp det:

(...) har du vært uforsiktig og blir gravid, kan du velge abort; velger du å beholde barnet er det ”ditt” problem. (Melhuus 2001:60)

Dette forholdet mellom valgmuligheter og ansvarlighet påpekes også i innledningen til boken *Norske seksualiteter*:

---

<sup>38</sup> Nåværende lovgivning om selvbestemt abort ble vedtatt av Stortinget i 1978. Dette kan betegnes som resultat av en lang prosess fra at abort kunne resultere i dødsstraff til at kvinner i dag har en lovfestet rett til å kunne ta abort. Denne retten er ikke en selvfølge i alle land Austveg, B. (2006). Kvinnens helse på spill: et historisk og globalt perspektiv på fødsel og abort. Oslo, Universitetsforlaget.

Pillen og abortloven var sammen med på å skape en situasjon der kontrollen over reproduksjonen ble forflyttet fra lovreguleringer til teknologier for selvregulering. På den måten ble deler av befolkningskontrollen forflyttet fra lovens til borgernes myndighetsområde. (Mühleisen, Røthing et al. 2009:18)

Altså; at individet får større muligheter for å bestemme over egen kropp, seksualitet og reproduksjon, betyr ikke nødvendigvis at det er mer fritt, men at reguleringen foregår på andre måter og effektueres av individet selv (jfr. Foucault 1999a).

Mens den individuelle valgfriheten og beslutningsretten ser ut til å prege både lovverk og normer for foreldreskap, er det også flere forhold som peker mot at staten ikke er likegyldig til hvorvidt befolkningen får barn eller ikke, hvor mange, når og på hvilke måter. Blant annet kan Kari Skredes beskrivelse av norske familiepolitiske ordninger som ”sjenerøs reproduksjonsstøtte” (Skrede 2004:168) tolkes som at ordninger som ikke eksplisitt begrunnes ut i fra et ønske om å stimulere til økt reproduksjon, likevel kan forstås som en form for indirekte oppfordring til reproduksjon.<sup>39</sup> Et annet eksempel på indirekte oppfordring til reproduksjon er politikere og eksperter positive ytringer om hvor bra det er for nasjonen Norge at norske kvinner føder mange barn, og hvor fatalt det vil være for Norges fremtid om denne trenden ikke opprettholdes (Kristensen 2009). Nok et eksempel er den kulturelle normen som sier at det å få barn både er naturlig og forventet, mens det å ikke få barn nærmest er ”unormalt” (Hellesund 2003; Hauglid 2004; Ravn 2004; Ravn 2005; Fjell 2008). Malin Noem Ravn og Siri Øyslebø Sørensen formulerer det slik:

I Norge i dag er familielivet – og da fortrinnsvis livet med barn – sosialt normgivende. Valget om å få barn er det man kan kalle kulturelt naturalisert, i den forstand at det oppfattes ikke bare som normalt, men også som naturgitt. Barn hører nærmest fra naturens side til både som en utvikling i et kjærlighetsforhold og i et individuelt livsløp. (Ravn and Sørensen 2007)

Den kulturelle normen om barn er også påpekt av Toril Moi, som hevder at et særegent ”moderlighetsideal” gjennomsyrrer samfunnet og skaper en særlig forventning til kvinner om å få barn (Moi 2002). Thomas Hylland Eriksens peker på det samme når han retorisk spør hvem

---

<sup>39</sup> Ifølge Marit Rønsen og Kari Skrede er det ikke først og fremst er hensynet til fødselstallene som trekkes frem som begrunnelse for dagens norske familiepolitikk, men derimot foreldrenes behov for å kunne kombinere barneomsorg med lønnet arbeid. Rønsen, M. and K. Skrede (2007). "Familiepolitikk og fruktbarhet." Tidsskrift for Velferdsforskning 10(3): 181-197

som i dag er mest stigmatisert av samer, kriminelle og barnløse kvinner (Eriksen 2006:20). I tråd med dette ser man også at det å ønske seg barn ikke krever noen begrunnelse eller forklaring (Ravn 2005), mens de som ikke ønsker det stadig må forklare hvorfor de sier nei til ”meningen med livet” (Fjell 2008).

Til den normative reguleringen av reproduksjonen hører også forståelser av god og dårlig familieplanlegging. Mens det med tilgjengelig og legal prevensjon og abort følger en forventning om at barn skal *planlegges*, betyr ikke det at all familieplanlegging er god familieplanlegging. Et eksempel på det er at det til tross for loven om selvbestemt abort innen tolvte svangerskapsuke er en utbredt forståelse av at abort ikke skal anvendes oftere enn nødvendig (Austveg 2006).<sup>40</sup> Likeledes er det heller ikke slik at planlegging i seg selv alltid er tilstrekkelig. Planleggingen må nemlig skje i henhold til bestemte forståelser av hva som er et passende tidspunkt og hva som er et passende antall. Når det gjelder tidspunkt handler det blant annet om at man skal være gammel nok til å kunne ta vare på et barn, men ikke så gammel at man risikerer å få syke barn eller ende opp som ufrivillig barnløs (Ravn 2005; Kristensen 2009; Mühleisen, Røthing et al. 2009). En annen side ved det samme er at man helst bør vente til man er ”klar for det” (Jensen 2003; Ravn 2004; Ravn 2005). I artikkelen ”A Matter of Free Choice? Some Structural and Cultural Influences on the Decision to Have or Not to Have Children in Norway”<sup>41</sup>, beskriver Ravn det slik:

To be ready for children” refers to ideas about certain conditions that have to be met before ones decision to bring children into the world. These conditions obviously can differ from person to person, and from one social grouping to another. The following is perceived by most in my material as an ideal situation: to have lived in an independent household for some years; to have finished ones education; to have been employed for at least a year; to have lived with (or been married to) the partner of choice for some time and to have done some traveling or other self-developing activities. At this point it is time to settle down and have kids. (Ravn 2005:41)

Altså; for at det skal passe å få barn er det ikke nok å vente til man når en viss alder. I tillegg skal nemlig en rekke ulike forhold være kommet på plass, innfridd eller erfart.

---

<sup>40</sup> I boken Kvinnens helse på spill. Et historisk og globalt perspektiv på fødsel og abort, kritiserer Berit Austveg norske politikere og til dels også forskere for å ha et unyansert syn på abort. Mens det synes å være en utbredt forståelse av at aborttallene bør være så lave så mulig, argumenterer Austveg for at man ved å fremstille abort som et folkehelseproblem i dagens Norge risikerer å hindre arbeidet for reproduktive rettigheter (Austveg 2006).

<sup>41</sup> Artikkelen bygger på en kvalitativ intervjustudie med gravide norske kvinner.

Når det gjelder passende antall, ser det på sin side ut til å handle mest om å unngå å få enebarn (Ravn 2005), men heller ikke så mange at man ikke klarer å ta hånd om dem på en god måte, eller at man ikke klarer å innfri det institusjonaliserte og normative kravet om to-forsørgermodellen (Kristensen 2009; Kristensen 2010). En annen måte å si dette på er at det i dagens Norge er et normativt krav om at man ikke skal ha flere barn enn at man klarer å innfri forventningen om kjønnslikestilling (Jensen 2004; Skrede 2004; Kristensen 2009; Kristensen 2010).

I tråd med Yuval – Davis' påstand om at det særlig er kvinner som gjøres til målgruppe for befolkningspolitikken, ser vi hvordan også norske lover, regler og normer gjerne retter seg mer mot kvinner enn mot menn (Yuval-Davis 1997). Ett eksempel på dette er abortlovgivningen som sikrer *kvinner* rett til selvbestemt abort, men ikke gir menn det tilsvarende. Et annet eksempel er *moderlighetsidealet* og stigmatiseringen av *kvinnens* barnløshet. Samtidig er det også flere uttrykk for at det her foregår en stadig større inklusjon av mannen. Et tydelig eksempel på dette er pappapermisjon og fedrekvote, som i likhet med annen familiepolitikk kan betegnes som ”sjenerøs reproduksjonsstøtte”.

Når det gjelder den norske befolkningspolitikkenes noe ujevne nedslag, vil jeg her begrense meg til å nevne den allerede beskrevne tendensen til at innvandrere stadig utelates både fra fortellingen om positivt høy norsk fruktbarhet og fortellingen om frykt for at dette fruktbarhetstallet likevel er for lavt til å sikre nasjonen Norges videre overlevelse, og i stedet figurerer i egne fortellinger hvor det fokuseres først og fremst på den positive, registrerte fruktbarhetsnedgangen (Kristensen 2007; Kristensen 2009; Kristensen 2010). Med andre ord: Mens befolkningen for øvrig smigres og skremmes til økt reproduksjon, er det for innvandrerne del *nedgang* som fremstilles som det ønskelige (Kristensen 2010).<sup>42</sup>

For å oppsummere kan vi derfor si at det i Norge ser ut til å være slik at lovens makt løfter frem enkeltindividets rett til å bestemme og regulere hvor mange barn det får og når, mens normens makt både virker gjennom en forventning om bevisst og ansvarlig familieplanlegging, og en forståelse av at det er normalt, bra og viktig for kvinner i dagens Norge å få (passende mange) barn, selv om ikke alle bør få like mange.

---

<sup>42</sup> I artikkelen ”Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og ”norskhet” viser jeg hvordan oppfordringen om økt fruktbarhet heller ikke retter seg like mye mot alle deler av den ikke- innvandrede delen av befolkningen. Blant annet mener jeg å se at den positive ”trenden” med større barnekull først og fremst inkluderer øvre middelklasseforeldre (Kristensen 2010).

## **Irak**

Både når det gjelder fruktbarhet, familieplanlegging og befolkningspolitikk er forskjellene mellom Norge og Irak store. En side av dette er selve fruktbarhetstallet, som i i Irak var på 4,3 i 2005, og hele 7,1 i 1970.<sup>43</sup> En annen side er abortlovgivningen, som sier at abort er ulovlig med unntak av de tilfellene hvor det er fare for mors liv<sup>44</sup>. Nok en forskjell er bruken av prevensjon, som i Irak ble målt å være 14 %, mot 74 % i Norge.<sup>45</sup> I tillegg kommer den store forskjellen i informasjon. Mens jeg for norske forhold nesten overveldes av studier og publikasjoner som belyser ulike aspekter ved fruktbarhetsfeltet, er det vanskelig å finne informasjon om forholdene i Irak.

På bakgrunn av de oversiktene og publikasjonene jeg har funnet, er det likevel nok informasjon til å si at Iraks befolkningspolitikk skiller seg fra den politikken vi kjenner fra Norge. Et første eksempel på dette har vi allerede sett i den strenge abortlovgivningen, hvor individets selvbestemmelse er gitt liten plass. Et annet eksempel er manglende tilgjengelighet på prevensjon og prevensjonsveiledning (Agha and Rasheed 2007). Nok en forskjell er normene som er knyttet til reproduksjon og familieliv, og som for Iraks del blant annet ser ut til å være kjennetegnet av en utbredt verdsetting av tidlig giftemål, store familier og en kvinnerolle knyttet til hjemmet (Agha and Rasheed 2007).

Både for fruktbarhetstallene, familieplanleggingen og befolkningspolitikken vil Iraks etter hvert lange historie med krig og konflikt, og derigjennom store tap av menneskeliv, fattigdom og omfattende emigrasjon, være sentral. Blant annet kan man se for seg at det har gjort det vanskelig å tilby gode familieplanleggingstjenester og sikring av befolkningens reproduktive rettigheter (Agha and Rasheed 2007). Likeledes kan det også være at de mange døde og flyktede kan ha fått styresmaktene til å satse mer offensivt på en politikk som oppfordrer befolkningen til å føde flere barn og en dertilhørende norm om at mange barn er bedre enn få barn.<sup>46</sup> Begge disse mulighetene bekreftes når jeg under et intervju spør en av de irakiske

---

<sup>43</sup> Kilde: FNs World Fertility Patterns 2009. Ettersom Irak i 2005 var sterkt preget av krig og store flyktingestrømmer er det vanskelig å vurdere hvor sikkert dette tallet er og hvor relevant det er i dag.

<sup>44</sup> Kilde: FNs World abortion policies 2007.

<sup>45</sup> Kilde: FNs World abortion policies 2007.

<sup>46</sup> Både krigen mot Iran (1980-1989) og Iraks invasjon av Kuwait (1990-91) var svært ødeleggende for Irak. Invasjonen av Kuwait utløste også en massiv kritikk fra det internasjonale samfunn og påfølgende militære, økonomiske og finansielle sanksjoner. Da en amerikansk ledet invasjon styrket Saddams regime i 2003, var også

informantene, Hamad, som var voksen da han forlot Irak, om han hadde lært om familieplanlegging på skolen:

*I Irak motiverer staten folk til å få barn. De gir til og med gaver og penger, de gjør veldig mye for det. Staten mener at det irakiske folket er mindre enn det skulle ha vært, og som du kanskje vet har Irak mange ressurser, land, jordbruk og olje, så staten ville ha flere folk til å.. Så staten har ikke brukt mye tid til å informere om prevensjon. For det var uønskelig på en måte, det var ikke offisiell politikk å hindre reproduksjon.*

Slik Hamad opplever det, har altså Iraks befolkningspolitikk den siste tiden vært preget av det som gjerne beskrives som pronatalisme, som vil si oppfordring til økt fruktbarhet. Videre ser vi at denne politikken, slik Hamad har erfart det, har vært preget av en kombinasjon av positiv stimuli ved ”riktig” atferd og manglende muligheter til å velge ”feil” atferd. En annen måte å si dette på er at også den irakiske befolkningspolitikken ser ut til å være regulert både gjennom lovens og normens makt, men at det sammenlignet med Norge har vært mindre fokus på enkeltindividets rett til å bestemme og regulere hvor mange barn det ønsker og når.

## **Iran**

Mens det har vært vanskelig å finne relevant informasjon om fruktbarhet og familieplanlegging i et krigsherjet Irak, har arbeidet vært betydelig lettere for Iran. En grunn til dette er at situasjonen i Iran er mer oversiktelig enn i Irak, slik at registrering og forskning har latt seg gjennomføre. En annen grunn er at Irans fruktbarhetsutvikling har vært gjenstand for mye oppmerksomhet både nasjonalt og internasjonalt. Denne oppmerksomheten har særlig to årsaker. For det første Irans voldsomme befolkningsvekst, fra 17 millioner i 1950 til 66 millioner i år 2000 (Abbasi-Shavazi and McDonald 2006). For det andre den like voldsomme nedgangen i fruktbarhetstall, fra sju barn per kvinne i 1986, til to barn per kvinne i 2000, en nedgang som stadig beskrives som den største og raskeste fertilitetsnedgangen som noen gang er registrert (Abbasi-Shavazi and McDonald 2006; Erfani and McQuillan 2008).

---

det starten på en ny lang periode med krig, enorme ødeleggelser og tap, og ikke minst nye, store flyktningstrømmer. Omtrent 4 millioner mennesker flyktet fra Irak i perioden 2003- 2007. Kilde: ”Tar imot flere Irak-flyktninger enn Europa og USA til sammen” (Dagbladet 13.12.2007)

Med et samlet fruktbarhetstall på 1,9 og en overvekt av førstegangs fødende i aldersgruppen 25-29 (Abbasi-Shavazi and McDonald 2006), har Iran et fruktbarhetsmønster som ser ut til å være svært likt Norge. Likeledes er også prevensjonsbruken nokså lik, selv om andelen som bruker moderne prevensjonsmidler er betydelig lavere enn i Norge.<sup>47</sup> En konsekvens av den høye forekomsten av tradisjonelle prevensjonsmidler, er en antatt høyere forekomst av uplanlagte graviditeter enn det man finner i land hvor bruken av moderne prevensjonsmidler er mer utbredt (Erfani and McQuellan 2008). At abort kun er tillatt når det er fare for mors liv kan tenkes å forsterke denne effekten.<sup>48</sup>

Som forklaring på Irans dramatiske fruktbarhetsnedgang, som gjør at landet i dag skiller seg markert fra blant annet Irak, vises det gjerne til en kombinasjon av flere forhold. Mens noen av dem fremstår som mer tilfeldige, fremstår andre som resultat av direkte befolkningspolitikk. Et eksempel på det første er at mange unge iranere er arbeidsledige og har dårlig økonomi, og at de derfor utsetter ekteskap - og derigjennom også barn, da ekteskapet er den eneste legale og sosialt akseptable måten å få barn på (Erfani and McQuellan 2008). Andre eksempler er økning i kvinners utdanning både i rurale og urbane strøk, økt kvinnelig deltagelse i yrkesliv og en betydelig nedgang i spedbarnsdødeligheten (Aghajanian and Merhyar 1999).

Når det gjelder eksplisitt befolkningspolitikk, handler det i hovedsak om målrettede familieplanleggingsprogrammer som har hatt som mål å få befolkningen til å føde færre barn for slik å begrense befolkningsveksten (Hoodfar and Assadpour 2000). Sentralt i denne politikken står økt tilgjengelighet og opplæring i bruk av moderne prevensjonsmidler. I tillegg kommer økonomiske virkemidler, som at man etter barn nummer tre ikke lenger får de samme velferdsgodene som man får for de tre første barna (Aghajanian and Merhyar 1999). Et første forsøk på en slik politikk ble iverksatt av sjahen allerede i 1967. Dette viste seg imidlertid å ha begrenset effekt, noe som gjerne forklares med at de religiøse lederne aktivt motarbeidet familieplanleggingsprogrammet med den begrunnelse at det representerte en del av en imperialistisk sammensvergelse som hadde som mål å redusere antall muslimer i verden (Hoodfar and Assadpour 2000). Da Ayatollah Khomeini litt utpå 1990-tallet, etter først å ha oppfordret til høye fødselstall for å erstatte tapene fra krigen mot Irak, innførte et nytt familieplanleggingsprogram, viste imidlertid effekten seg raskt å bli en annen. En grunn til

---

<sup>47</sup> Kilde: FNs World abortion policies 2007.

<sup>48</sup> Kilde: FNs World abortion policies 2007.



dette var at de religiøse lederne støttet opp under programmet. En annen grunn var at det som følge av den nå merkbare begynnende befolkningseksplasjonen var lettere å overbevise befolkningen om at færre barn ville gi økt velstand både for den enkelte familie og for staten (Hasna 2003; Erfani and McQuillan 2008).

De mange ulike faktorene og den komplekse måten de er vevd sammen på, blir tydelig i følgende passasje:

Many factors, such as significant gains in child survival, economic pressures placed on families, and increased educational and employment opportunities for women, may be motivating couples to have fewer children. Additionally, religious and political authorities, as well as the clerical rank and file, have argued convincingly that family planning and birth limitation are good for the society as well as for the family; their support has bestowed acceptability on the family planning program. Furthermore, people may be influenced by the absence of government benefits, such as maternity leave, at the birth of any child beyond the third. (Aghajanian and Merhyar 1999:101)

Her ser vi igjen et eksempel på en kombinasjon av direkte befolkningspolitikk som virker gjennom lover og reguleringer, samt normativ regulering hvor effektueringen er flyttet over til enkeltindividene (Foucault 1999a; Foucault, Senellart et al. 2008). Samtidig viser dette utdraget også hvordan andre forhold, som økt overlevelse i yngre år og økonomi, har betydning for befolkningens reproduktive atferd, og at dette ikke nødvendigvis trekker i samme retning som statlige interesser og bestrebelser.

### ***Kurdisk Irak og kurdisk Iran***

Kurdistan er et geografisk område som ligger i fjellstrøkene som inngår i Tyrkia, Syria, Irak og Iran, der kurderne utgjør flertallet av befolkningen (Gran 2008; Karlsson 2008). Området har imidlertid aldri eksistert som en egen nasjonalstat, og kurderne regnes derfor som verdens største etniske folkegruppe uten en egen stat. Antallet kurdere i verden regnes å være mellom 20 og 40 millioner (Gran 2008; Karlsson 2008).

I Irak utgjør kurderne i dag omtrent 20 % av befolkningen, hvorav de fleste er bosatt i Nord – Irak (Gran 2008).<sup>49</sup> I likhet med Iraks øvrige befolkning har også de kurdiske irakerne en

---

<sup>49</sup> I absolutte tall utgjør dette mellom fire og fem millioner mennesker. Karlsson, I. (2008). Kurdistan: landet som ikke är. Stockholm, Wahlström & Widstrand.

historie preget av krig, fattigdom og flukt. I tillegg til krigene som Irak har vært involvert i, har kurderne også vært offer for gjentatte og grove statlige angrep. Blant annet gjennomførte Baath- partiet på 1980- tallet både drap og deportering av store mengder kurdere som svar på kurdernes forsøk på å oppnå nasjonalt selvstyre, og som hevn for kurdiske militers samarbeid med Iran i krigen mellom Iran og Irak. Etter 1991 har deler av de kurdiske områdene i Irak hatt reelt selvstyre under amerikansk og britisk beskyttelse (Gran 2008).

I Iran finnes det i dag omtrent seks millioner kurdere (Karlsson 2008). Selv om dette tallet er nokså likt med det man finner i Irak, utgjør det andelsmessig bare en tredjedel av det som er tilfellet i Irak. I likhet med kurdere i Irak har også iranske kurdere opplevd å bli fordrevet og forfulgt av staten. Blant annet erklærte den islamske republikken av 1978 krig mot kurderne som krevde lokalt selvstyre. Krigen mellom kurderne og den iranske hæren resulterte i at titusener av kurdere ble drevet på flukt. Mange søkte tilflukt i nabolandene Irak og Tyrkia og oppholdt seg i flyktningleire som er drevet av UNHCR. Flere kurdiske geriljagrupper kjemper fortsatt mot regjeringen (Karlsson 2008).

Når det gjelder fruktbarhet og familieplanlegging blant kurdere har dette vært vanskelig å finne informasjon om ut over det som angår de respektive landenes historie og utvikling. Et unntak er artikkelen ”Family planning and unmet need among Iraqi Kurds” (Agha and Rasheed 2007), som beskriver kunnskap om og bruk av prevensjon blant kurdere i Dohuk-distriktet i Nord-Irak. Hovedpoenget i denne artikkelen er at kurderne som bor i dette området ser ut til å ha relativt god kunnskap om familieplanlegging, men at de med lav sosioøkonomisk status har et stort uinnfridd behov for prevensjon, og de med høy sosioøkonomisk status et tilsvarende uinnfridd behov for moderne prevensjonsmidler (Agha and Rasheed 2007). Hvorvidt dette skiller seg fra andre deler av Irak gir ikke artikkelen informasjon om.

I en artikkel om demografiske forskjeller mellom den tyrkiske og kurdiske befolkningen i Tyrkia, viser det seg imidlertid at fruktbarhetsnivået er svært forskjellig for de to gruppene (Koc, Hancioglu et al. 2008). Mens tyrkiske kvinner i gjennomsnitt forventes å få under to barn, er det samme tallet over fire for kurdiske kvinner. Studien viser også at tyrkiske kvinner i større grad bruker prevensjon enn de kurdiske, gifter seg senere og har bedre reproduktiv

helse og lavere barnedødelighet enn kurdiske kvinner. Til sammen tolkes dette som uttrykk for at tyrkere og kurdere er aktører i forskjellige demografiske regimer, en forskjell som opprettholdes ved at de aller fleste gifter seg innen "sin" gruppe (Koc, Hancioglu et al. 2008). Hvorvidt denne forskjellen er relevant for kurdere i Irak og Iran gir ikke artikkelen grunnlag for å si noe om. Det studien kan brukes til i denne avhandlingen, er imidlertid å åpne blikket for eventuelle fortellinger om forskjeller mellom kurdisk familieplanlegging og gitte andre gruppers reproduksjon.

Et annet sentralt spørsmål når det gjelder kurderne, er hvorvidt befolkningspolitikk har inngått i de allerede beskrevne maktovergrepene de er blitt utsatt for, for eksempel i form av forsøk på å begrense deres fruktbarhet, og om det i så fall også har inngått som en strategi i kurdernes kamp mot undertrykkelse og stadige statlige overgrep. Selv om jeg ikke har lyktes med å finne forskning som tar opp dette temaet, vil jeg på bakgrunn av et svar som kom opp i et av intervjuene, si at undertrykkelsen i alle fall kan ha betydning for hvordan kurdere tenker om og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging. Utgangspunktet for det aktuelle svaret er at jeg spør en av de kurdiske mennene jeg intervjuet om han tror abort er utbredt blant kurdere i Norge, hvorpå han svarer:

*Ja. Fordi vi gjorde det i Kurdistan også. Det var ikke lovlig, men vi kunne få det gjort. Jeg visste om mange som hadde gjort det. Det var åpent mellom folk, men ikke i reglene. Vi kurdere respekterer ikke reglene så mye, for det er ikke våre regler, det er undertrykkelsesregler.*

Altså; slik denne informanten uttrykker det, kan det å la være å respektere den offisielle befolkningspolitikken være en måte kurdere markerer at de *ikke* er villig til å underkaste seg det styresett de nå er underlagt. En annen måte å formulere dette på er at kurdere ser ut til å være bevisst de muligheter for protest som ligger i reproduksjons- og familieplanleggingsfeltet, og at de vet å benytte seg av det. Hvis vi da går tilbake til Kananehs Foucault-inspirerte påstand om at slike motstandsstrategier gjerne er et svar på statlig regulering (Kanaaneh 2002), kan det aktuelle sitatet også leses som et mulig tegn på at inngripen i forhold til reproduksjon er en måte aktuelle stater har brukt for å kontrollere den kurdiske befolkningen.

## **Reproduksjon og familieplanlegging i islam**

Både i Irak og Iran er størstedelen av befolkningen muslimer. Mens Irak styres av en sekulær republikk, er Iran en islamsk republikk hvis eksistens og identitet er basert på shia-islam. Det vil si at grunnloven og det øvrige lovverket er basert på islamsk lov, *sharia*.<sup>50</sup> Når det gjelder den kurdiske delen av befolkningen, er både islam og andre religioner representert (Karlsson 2008).

Som i andre religioner finnes det også i islam forskrifter som regulerer seksualiteten og reproduksjonen. Disse tolkes på forskjellige måter av ulike lovskoler og får ulik grad av innvirkning på en stats formelle lovverk og den mer normative reguleringen. Dette kan også endre seg over tid. Et tydelig eksempel på nettopp det ble demonstrert i gjennomgangen av Irans befolkningspolitikk, hvor de religiøse lederne på ett tidspunkt brukte religionen til å argumentere mot barnebegrensning, og senere til å argumentere for det motsatte (Hoodfar and Assadpour 2000). I tillegg kommer befolkningens ulike måter å møte reguleringen på. Mens det for noen synes å være av stor betydning å praktisere ”riktig” islam, kan det for andre være viktigere å praktisere religionen på ”sin” måte . Og mens det å tolke det på ”sin” måte for noen kan innebære å forholde seg mer refleksivt til tekstene, kan det for andre bety å bryte med tradisjonen og å søke tilbake til skriftene og religionens ”egentlige” betydningsinnhold (Jacobsen 2006).

Et forhold som både lovskolene og mange muslimer enes om når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging, er at seksualitet og reproduksjon skal holdes innenfor ekteskapet. Et annet like lite omstridt tema er at barn har stor verdi og er en gave fra Gud (Hasna 2003). Når det gjelder hvordan man skal forholde seg til familieplanlegging ut over dette, er det imidlertid rom for større fortolkninger både på statlig og individuelt nivå. Dette illustreres i Fadia Hasnas artikkel ”Islam, Social Traditions and Family Planning”, som er en utforskning av islamske doktriner om familieplanlegging i Egypt, Iran og Jordan (Hasna 2003):

There is a wide variation in the position of the Muslim authorities (Mecca in Saudi Arabia, Al Azhar in Egypt, and Qum in Iran) regarding family planning today (Hasna 2003:182-183).

---

<sup>50</sup> Sharia er arabisk og viser til det som er skrevet. Det kan også beskrives som summen av Allahs påbud og forbud.

Ett ståsted i spørsmålet om familieplanlegging er at man ikke bør blande seg inn i skaperverket, men tvert i mot ta imot de barna Gud velsigner en med. Til dette ståstedet hører noen ganger også påstander om at det å få barn er viktig for å styrke det muslimske fellesskapet, og at det å begrense barnetallene springer ut av en vestlig konspirasjon som har som mål å redusere muslimenes størrelse og posisjon i verdenssamfunnet. Et annet ståsted er at familieplanlegging er en muslimsk oppfinnelse som muslimer både kan og i en del tilfeller bør benytte seg av. Til dette resonnementet hører blant annet en forståelse av at prevensjon bare representerer et middel, mens resultatet er i Guds hender, og at det muslimske folkets kvalitet er viktigere enn dets kvantitet (Hasna 2003).

Når det gjelder provosert abort, opererer de ulike lovskolene med noe forskjellige svar (Omran 1992). Mens det i noen lovskoler er tillatt (om enn ikke anbefalt) innen et gitt antall døgn etter befruktning<sup>51</sup>, er det i andre lovskoler forbudt allerede fra første dag. Likeledes er det også forskjeller i hva som kvalifiserer som gyldig grunn for abort. Mens det i noen lovskoler ikke trengs noen bestemt begrunnelse, er det for andre viktig å fylle bestemte kriterier (Omran 1992).

At religion kan ha betydning for hvordan enkeltindivider forstår og forholder seg reproduksjon, og at denne betydningen kan være vevd sammen med mer sekulær befolkningspolitikk, illustreres blant annet av det svaret jeg fikk da jeg spurte en av de kurdiske irakiske kvinnene om hennes erfaring med familieplanlegging i opprinnelseslandet:

*Det er ikke bra å stoppe det å få barn i muslimsk kultur. Og så var det krig, og mange var døde, og det var bra å få mange barn.*

Samtidig som at dette sitatet viser at en gitt befolkningspolitikk kan ha flere begrunnelser, viser det også at den kan effektueres på ulike måter, deriblant gjennom religionen.

---

<sup>51</sup> Begrunnelsen for dette er at fosteret innen det gitte tidspunkt ikke har en sjel. Omran, A. R. (1992). Family planning in the legacy of Islam. London, Routledge.

## ***Iranere, Irakere og kurdere i Norge***

Ved inngangen av 2009 var det omtrent 15 500 mennesker i Norge som er født i Iran.<sup>52</sup> Av disse kom en stor andel sent på 1980-tallet, i kjølvannet av den iranske revolusjonen og de store endringene som fulgte med den. Mange kom som politiske flyktninger, andre gjennom familiegjenforening med flyktninger som allerede hadde fått opphold i Norge (Henriksen 2007). For å markere at politiske årsaker er den eneste grunnen til at de har forlatt sitt hjemland, foretrekker mange iranere å bruke betegnelsen eksil- iranere (Farahani 2007). Mange av iranerne som kom i denne perioden hadde høy utdanning, og representerte det som gjerne betegnes som en intellektuell elite (Kavli and Nadim 2009). Motstanden mot det nye regimet, og frykten for hva dette kunne føre med seg både for Iran og for de opposisjonelle, gjorde at mange følte at det ikke ville bli aktuelt å vende tilbake igjen (Alghasi 2006). Det var med andre ord en langvarig, og kanskje evig fremtid i Norge som preget etableringen til mange av de iranske innvandrerne. I teksten ”Innvandreren. Jeg er fortsatt inne, og jeg vandrer fortsatt” beskriver Sharam Alghasi, som selv har innvandret fra Iran til Norge, det slik:

De fleste av oss utvandret ikke bare fordi livene våre var i fare, men også fordi vi ikke så noe å kjempe for lenger, fordi vi så på situasjonen som håpløs. Vi vandret ut av Iran, forvirret og oppgitt, og noen av oss vandret inn i Norge på jakt etter å bygge noe nytt. (Alghasi 2006:66)

Som Alghasi her så tydelig minner om, var bagasjen iranerne hadde med seg inn i Norge av stor betydning for hvordan livene deres etter hvert utviklet seg her. Den ene siden ved dette var blant annet det høye utdanningsnivået, som igjen har gitt seg utslag i at iranere skiller seg ut ved at mange også tar del i høyere utdanning i Norge (Henriksen 2007), og relativt mange er i lønnet arbeid (Blom og Henriksen 2008).<sup>53</sup> En annen side er forholdet til religionen, som etter islamiseringen av Iran for en del i beste fall ble ambivalent. Blant annet viser en studie at kun halvparten av iranere sier at de fremdeles tilhører islam (Blom og Henriksen 2008), og over halvparten oppgir at religion ikke er viktig for dem (Kavli og Nadim 2009). Dette kan

---

<sup>52</sup> Statistisk sentralbyrå, Folkemengde 2009. Denne statistikken inkluderer både innvandrere og norskfødte med to innvandrerforeldre.

<sup>53</sup> For Iranere ligger dette på 56 %. Innvandrere med bakgrunn fra Sri Lanka hadde den høyeste andelen i arbeid med 71 prosent. Deretter kommer Bosnia-Hercegovina og Serbia og Montenegro med henholdsvis 67 og 65 prosent. Nederst blant de ti landene som var med i undersøkelsen finner vi Somalia og Irak med 36 og 43 prosent. Blom, S. o. K. H. r. (2008). Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006. Oslo, Statistisk sentralbyrå.

imidlertid også si noe om hvem som valgte å kjempe mot islamiseringen, noe som blant annet kan leses ut av det forhold at mange iranere oppgir at de ikke har blitt oppdratt til en religiøs tro (Blom og Henriksen 2008). En tredje side er den særegne fjernheten som det ifølge Alghasi var vanskelig "hvis ikke umulig" å få ut av kroppen (Alghasi 2006:67), og som i Norge ble kombinert med en følelse av å befinne seg i flere dilemma:

Iranernes tilværelse, fra den dagen de kom til Norge, var på mange måter preget av et dilemma. På den ene siden var det snakk om en gruppe mennesker som nettopp hadde forlatt sitt land, de fleste av dem fordi de var frustrert eller oppgitt over kulturelle og politiske forhold i Iran. Og på den andre siden ble den samme gruppa oppfattet og ofte behandlet som representant for de samme kulturelle og politiske tilstander de hadde tatt avstand fra. (Alghasi 2006:62-63) (...) På den ene siden ville vi bevise at vi var noen andre enn det nordmenn flest trodde at vi var, og på den annen side måtte vi finne ut av hvordan vi kunne skape oss et "jag" i dette samfunnet med moderne krav om individualitet, originalitet og forventninger om integrasjon. (Alghasi 2006:68)

En del av de erfaringene Sharam Alghasi her forteller om, gjenfinnes også i Lily Bandehys bok *Jeg kommer fra Iran* (Bandehy 2003). I likhet med Alghasi er Bandehy politisk flyktning fra Iran. I boken beskriver Bandehy sin erfaring med endringene som fulgte i kjølvannet av den iranske revolusjonen og den påfølgende islamiseringen, flukten og etableringen i Norge. Et eksempel på det siste er følgende beskrivelse av tiden i asylmottak:

Etter noen måneder på asylmottaket, forsto jeg at livet her i Norge var vanskeligere for meg enn det hadde vært i hjemlandet mitt. Fantasiene mine forvandlet seg til et mareritt i møtet med virkeligheten i et nytt land med nye utfordringer. Jeg sto alene med barna og dårlig økonomi. Da vi bodde i Iran hadde vi slektninger som også kunne ta seg av barna, de var ikke helt alene med meg som nå, og den gang hadde vi stabil og god økonomi. Her kunne vi ikke språket, uten norskkunnskaper var vi uten forbindelse til alle nødvendige sosiale sammenhenger. (Bandehy 2003:122)

Selv om mange iranerne som er kommet til Norge er utdannede og kan betegnes som en ressurssterk intellektuell elite, viser både Alghasi og Bandehys tekster at etablering i det nye landet like fullt har vært krevende. Hvorvidt og eventuelt hvordan dette også vil ha betydning for familieplanleggingen og den subjektivering som kan knyttes til denne, vil være sentrale tema utover i avhandlingen.

Mens over halvparten av iranerne i Norge har bodd her i mer enn ti år, er botiden for irakerne betydelig kortere. Av de 24 500 irakerne som bodde i Norge ved inngangen av 2009 hadde

hele fire av ti personer kortere enn fem års botid (Daugstad 2008), og over halvparten kortere enn ti års botid 1999 (Henriksen 2007).<sup>54</sup> De fleste irakere i Norge har flyktningbakgrunn eller har kommet gjennom familiegjenforening med en flyktning (Henriksen 2007). En andel av de irakiske flyktningene er kurdiske irakere fra Nord- Irak. Da man ikke skiller mellom kurdere og andre personer fra de land kurderne opprinnelig kommer fra, vet man imidlertid ikke hvor stor denne andelen er.<sup>55</sup> Som jeg kommer tilbake til i kapittel 4, utgjør kurdiske irakere over halvparten av de irakiske informantene i denne studien.

Da mange av de irakiske innvandrerne er kommet etter at den siste registreringen av utdanning tatt i utlandet ble foretatt, knytter det seg stor tvil til utdanningsnivået for denne gruppen. Av de det finnes opplysninger om, vet man imidlertid at halvparten har utdanning på grunnskolenivå, mens en firedel har høyere utdanning. Sammenlignet med andre ikke-vestlige innvandrere er det flere blant irakerne som har grunnskoleutdanning, og omtrent en like stor andel som har høyere utdanning (Henriksen 2007). Når det gjelder andelen i lønnet arbeid er den på 46 %. Dette er noe lavere enn for iranere, hvilket blant annet må sees i sammenheng med botid. Når det gjelder religion bekjenner den store majoriteten av de irakiske innvandrerne seg til islam (Blom og Henriksen 2008), og hele tre av fire sier at religion er viktig for dem (Kavli og Nadim 2009).

I tillegg til kort botid vil irakiske innvandreres situasjon være preget av de krigene som flere av dem selv har opplevd og flyktet fra, og som på intervjuetidspunktet fortsatte å ødelegge opprinnelseslandet og representere en fare for deres gjenværende familiemedlemmer og venner. Da jeg gjennomførte mine intervjuer opplevde jeg tydelig at de irakiske informantene var svært opptatt av og opprørt over de pågående krigshandlingene i landet og den enorme ødeleggelsen dette førte med seg. I svært mange av intervjuene sto Tv-en på i bakgrunnen, og ved flere anledninger tok informantene selv initiativ til å snakke om hva som hadde skjedd i Irak de siste døgnene, og hva de tenkte om situasjonen. I flere tilfeller ble jeg også fortalt skremmende opplevelser fra tiden i Irak og flukten derfra. Å vende tilbake var for de fleste både umulig og uønsket på det aktuelle tidspunktet. For to informanter som ennå ikke hadde fått innvilget asyl for seg og sine familier, var det å vende tilbake en reell trussel.

---

<sup>54</sup> Statistisk sentralbyrå, Folkemengde 2009.

<sup>55</sup> Statistisk sentralbyrå har ikke produsert noen form for statistikk hvor kurdere utgjør en egen kategori. Ifølge sosiolog Espen Gran anslår man at omtrent 6000 bor permanent i Norge Gran, E. (2008). *Imagining the transnational lives of Iraqi kurds*. Oslo, Unipub. **no. 114**.



Når det gjelder kurdernes situasjon i Norge, har denne blitt særlig belyst gjennom oppmerksomheten rundt muf-erne og deres særegne innvandrersstatus og svært lange og kronglete kamp for å bli i Norge.<sup>56</sup>

### ***Migrasjon, eksil og innvandrersstatusen***

Som de gjengitte utdragene fra Alghasi og Bandehys tekster tydelig illustrerer, er det ikke bare erfaringene fra opprinnelseslandet som har betydning for hvordan livet i Norge blir og oppleves. I tillegg kommer selve reisen, som for en del innvandrere både kan ha vært lang og kronglete, samt de ulike utfordringene som knytter seg til det å etablere seg i et nytt land, gjerne langt fra sitt opprinnelsesland og i mange tilfeller langt fra familie og venner (Berg 2010). Til dette hører ofte også usikkerhet i forhold til om man får bli i landet eller ikke, vanskelige boforhold, få sosiale knytestrukturer, språkproblemer og tap av sosial status og anseelse (Berg 2010).

En side ved det som her ligger i tap av sosial status og anseelse er det som har å gjøre med klasse. Selv om mange innvandrere som kommer til Norge har vært ressurssterke i sine hjemland, mister mange av disse ressursene noe av sin betydning når man skal etablere seg på nytt. En konsekvens av det er det som kan betegnes som ”en klassereise nedover” (Orupabo 2010) og ”sosial degradering” (Fekjær 2010). I forbindelse med en studie av unge med innvandrebakgrunn, forklarer Fekjær det slik:

Når unge med innvandrebakgrunn sjeldnere kommer fra middelklassen (enn unge uten innvandrebakgrunn), er det fordi deres foreldre ofte vil ha mistet posisjon og muligheter når de migrerte til et nytt land, fordi utdanningen foreldrene kanskje hadde med seg ikke ble godkjent i et nytt land, og fordi språklige utfordringer, kulturelle forskjeller og eventuell diskriminering gjør det vanskeligere for dem å oppnå en god posisjon i arbeidslivet. (Fekjær 2010:91)

En annen side ved migrasjon og sosial klasse, er de muligheter som her ligger i å foreta en klassereise oppover. Det vil særlig være relevant for unge mennesker som gjennom utdanning og arbeidsliv i Norge kan etablere et liv som i en del tilfeller skiller seg markant klart fra det

---

<sup>56</sup> Muf er en forkortelse for en helt bestemt flyktningstatus som vil si at man gis midlertidig opphold uten rett til familiegjenforening.

livet deres foreldre har levd og lever – enten i opprinnelseslandet eller i Norge når det gjelder både økonomi og status (Berg and Lauritsen 2009).

Samtidig er det ingen tvil om at en slik klassereise for mange innvandrere kan fortone seg som svært vanskelig. For mange vil nemlig posisjonen som innvandrer, noe som både vitner om utenforskap og midlertidighet, og gir grunnlag for stigmatisering, diskriminering og rasisme, være en sentral del av livet i Norge (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006). Ofte gjelder dette særlig for de med synlig minoritetsbakgrunn, som i mer utstrakt grad enn andre både avkreves å forklare og forsvare sin tilstedeværelse i Norge, i større grad enn andre blir sett på som et problem, og oftere møtes med diskriminering og rasisme (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006). Da mange av ”problemene” med innvandring og ”innvandrebefolkningen” i dagens Norge knyttes opp til muslimene, kan man også se for seg at det å være muslim er forbundet med en særlig fare for stigmatisering, diskriminering og rasisme (Thorbjørnsrud 2001; Gullestad 2002; Jacobsen 2006).

Også den enkeltes landbakgrunn kan gi grunnlag for stereotypisering og utenforskap. Selv om mange etniske nordmenn ikke har personlig kjennskap verken til iranere, irakere eller kurdere, formidler media bilder av de respektive landene og de som bor der, som også heftes til de som er kommet til Norge. I kronikken ”Det norske bildet av Iran”, sier Sharam Alghasi følgende om dette for iraneres del:

Dominerende forestillinger om Iran i Norge handler for eksempel om atomstrid, religiøs fanatiske, krig og vold. (...) I norsk bevissthet finnes det ulike assosiasjoner og forestillinger om Iran og andre land. Iran står for det ukjente, fjerne og potensielt truende, mens Frankrike for eksempel står for romantikk, for det kjente, men samtidig fristende og eksotiske. En Iraner i Norge vil dermed samtidig være bærer av en negativ kapital; en magisk kraft som visualiserer ideen om Iran i den norske underbevisstheten, og dermed gjør nordmenn bevisst om sitt medlemskap i det imaginære norske fellesskapet. (Alghasi 27.04.2007)

Selv om det som allerede vist er flere sentrale forskjeller både på Iran og Irak og på iranere og irakere i Norge, er det ikke sikkert at nordmenns forestillinger om de to landgruppene er så forskjellige. Blant annet vil jeg påstå at det er god grunn til å anta at de urolighetene og krigene som har preget Irak de siste årene, gjør at også irakere har det som Alghasi beskriver som negativ kapital heftet til seg. Videre kan man se for seg at denne negative kapitalen forsterkes av medieoppmerksomheten som har rettet seg mot det relativt sett store antallet

irakere som er kommet til Norge som flyktninger over noen få år.<sup>57</sup> Med det mener jeg at irakere kanskje er en gruppe som assosieres med den problematiske innvandreren som truer nasjonen Norge. Når det gjelder kurderne, vil jeg anta at forfølgelse og undertrykkelse står sentralt i nordmenns forståelse, noe som blant annet er kommet til uttrykk i det engasjementet muf-ernes sak har vekket både blant politikere, byråkrater og lekfolk. Til dette bildet kan man imidlertid også se for seg at ulike hendelser og medias omtale av dette, som for eksempel drapet av svensk-kurdiske Fadime i 2002, har gjort at det til det kurdiske også hefter en forventning om en særlig sterk tradisjonsorientering og en sterk æreskodeks som innebærer betydelige begrensninger på kvinners muligheter for et fritt og uavhengig liv.<sup>58</sup>

På samme tid som at det stadig snakkes om at både migrasjon og innvandrerstatusen bringer med seg noen særlige utfordringer for alle innvandrere, synes det også å være en nokså gjennomgående forståelse av at det likevel er verre for kvinnene enn for mennene. Til grunn for denne forståelsen ligger den allerede beskrevne forskjellen mellom ”deres” tradisjonelle kvinneundertrykkende kjønnsroller og ”den norske” kjønnslikestillingen, en forskjell som gjerne betraktes som særlig seiglivet. Et tydelig uttrykk for dette har jeg hentet fra Annick Prieurs bok *Balansekunstnere. Betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge*, hvor et av kapitlene innledes slik: ”Utgangspunktet for den følgende analysen er en konstatering av at det på kjønnnet og seksualitetens område hersker en betydelig kulturell forskjell mellom Norge og utvandringslandene” (Prieur 2004:48). Slik jeg ser det er det også en slik forståelse som ligger til grunn for den allerede beskrevne forståelsen av innvandreernes fruktbarhetsmønster som mer tradisjonelt enn det norske, noe som ikke bare handler om (for) høye barnetall, men også om et ”tradisjonelt” kjønnsrollemønster med hjemmeværende mødre og utearbeidende fedre (jfr. Kavli 2004).

Ettersom både Iran og Irak kan hevdes å være land som i denne sammenheng er assosiert med såkalt synlig minoritetsbakgrunn, islam, tradisjon og kvinneundertrykkelse, er det god grunn til å anta at informantene i denne studien risikerer å bli møtt med disse antagelsene både generelt og når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging spesielt. Et eksempel på nettopp det er å finne i forlengelsen av den allerede gjengitte fortellingen om Iraks

---

<sup>57</sup> Et eksempel på et slikt oppslag er ”Irakere strømmer til Norge” (Verdens gang 28.10.2008).

<sup>58</sup> Omstendighetene rundt drapet og den påfølgende rettssaken beskrives blant annet i sosialantropolog Unni Wikans bok *For ærens skyld. Fadime til ettertanke* Wikan, U. (2005). For ærens skyld: Fadime til ettertanke. Oslo, Universitetsforlaget.

befolkningspolitikk. Umiddelbart etter dette utsagnet spør jeg nemlig om det er noen i Norge som har snakket med dem om familieplanlegging, hvorpå følgende ordveksling følger:

*Hamad: Ja, ja. Fra første stund.*

*Guro: Hvem?*

*Hamad: Vi fikk informasjon fra helsesøster. Kommunen har en flyktninghelsestasjon, eller noe sånt. Fra første møte fikk vi.. vi fikk til og med brosjyre..*

Selv om det ut i fra dette intervjuutdraget ikke er mulig å si noe om hvilken effekt den beskrevne informasjonen hadde for den aktuelle ekteparets barneønsker og familieplanlegging, vil jeg påstå at Hamads svar sier noe om de forventningene mottaksapparatet hadde til dem. Eller for å være mer presis; hvilke oppfatninger innvandrere som kommer til Norge kan ha av mottaksapparatets forventninger og ønsker for ”dem” når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging.

Selv om det i de forskjellsorienterte forståelsene av ”innvandrene”, og da særlig utvalgte grupper innvandrere, ligger en fare for stigmatisering og undertrykkelse, er det flere som mener at denne forskjelligheten også kan gi opphav til mer positive og fordelaktige forståelser. En kilde til en slik påstand er Julia Kristeva, som hevder at posisjonen som ”den fremmede” ikke bare er forbundet med noe negativt, men tvert i mot ofte kan være gjenstand for fascinasjon (Kristeva 1997). Andre potensielt positive sider ved fremmedheten er dens kapasitet til å innfri ”disse individualiserings- og selvrealiseringstidens” fokus på å skille seg ut (Alghasi, Fangen et al. 2006:24), og den mulighet som her ligger til å innta en kritisk og refleksiv distanse til de miljø man inngår i (Alghasi 2006). I den sammenheng kan det også være relevant å trekke frem stereotypiens såkalte dobbelthet, som viser til hvordan det som i en sammenheng kan representere noe negativt, i en annen sammenheng kan representere noe positivt. Et tydelig eksempel på dette er hvordan stereotypien om farlige utlendinger kan gjøres til noe positivt i gitte subkulturer (Vestel 2003; Moshuus 2005; Sandberg 2005; Jensen 2009). Hvorvidt noe av dette er tilfelle for informantene i denne studien, vil jeg komme tilbake til utover i analysen.

## ***Familieplanlegging – et omstridt begrep***

I arbeidet med denne avhandlingen har begrepet familieplanlegging vært med meg fra de første prosjektskissene, gjennom ulike presentasjoner og tekstutkast og frem til det endelige produktet – hvor det også inngår i tittelen. Jeg har også brukt begrepet i møte med informantene, både i rekrutteringsprosessen og under intervjuene. Utgangspunktet for at jeg har valgt å benytte familieplanleggingsbegrepet, er på den ene siden at jeg ønsket et begrep som inkluderer både det å få de barna en ønsker seg når en ønsker det, og det å begrense antall, tilpasse tidspunkt og få behandling for ufrivillig barnløshet. Dette betyr at begrepet familieplanlegging, slik jeg bruker det, både inkluderer planlegging for å få barn og for ikke å få barn, og at også det å få åtte barn kan forstås som resultat av planlegging. Den andre grunnen til at jeg valgte å bruke dette begrepet, er at det innfrir mitt ønske om en beskrivende betegnelse på avhandlingens tematikk og problemstillinger som ikke er fullt så direkte og påtrengende som jeg opplever at reproduksjon, prevensjon, fødsel og abort kan være.

I hovedsak vil jeg si at begrepet har innfridde disse ønskene. Jeg erfarte at potensielle informanter raskt fikk en god forståelse for hva studien handlet om, at de fleste oppfattet det som et tema de kunne tenke seg å bli intervjuet om, og at informantene var forberedt på spørsmålene som kom. Med andre ord; på samme tid som at jeg hadde unngått å skremme dem bort, hadde jeg også unngått å lure dem inn i noe de ikke ønsket å være med på. I tråd med dette opplevde jeg også at begrepet kommuniserer godt både med allmennheten og forskerfellesskapet.

På samme tid som at jeg holdt fast ved begrepet og fortsatte å bruke det både i tekst og tale, innså jeg at det ikke nødvendigvis er så åpent og nøytralt som jeg først nokså naivt hadde antatt. Som både Berit Austveg og flere med henne påpeker, er det nemlig ikke alltid slik ordet blir forstått og brukt (Riedmann 1993; Ali 2002; Jensen 2003; Austveg 2006). Tvert i mot ser det ut til å være en tendens til at familieplanlegging stadig brukes som synonym for barnebegrensning og prevensjon. Aller tydeligst ser denne tendensen ut til å være når det er ”de andres” reproduksjon og familieplanlegging som er tema, noe som har ført til at kvinner og deres kropp har blitt forstått og behandlet som ledd i utviklingsprosesser (Riedmann 1993; Hartmann 1995; Ali 2002; Jensen 2003; Austveg 2006). Nettopp denne koblingen mellom begrensning og utvikling er også utgangspunktet for at statlige familieplanleggingsprogrammer er blitt kritisert av kvinneorganisasjoner for å sette

prevensjon i en særstilling i forhold til andre helsetjenester (Austveg 2006). Disse problemene med familieplanleggingsbegrepet var også utgangspunktet for at det på Den internasjonale konferansen om befolkning og utvikling i Kairo i 1994 ble vedtatt å erstatte begrepet familieplanlegging med begrepene reproduktiv helse, seksuell helse og reproduktive rettigheter (van Eerdewijk 2001; Austveg 2006).

Selv om dreiningen bort fra utviklingstenkningen og over til et fokus på rettigheter har hatt en positiv effekt for kvinners (og menns) reproduktive helse, er det blitt hevdet at problemene med familieplanleggingsbegrepet og den tenkningen dette representerer ennå ikke er løst. Blant annet hevder Anouka van Eerdewijk i artikkelen "How sexual and Reproductive Rights Can Divide and Unite" at også de nye rettighetsbegrepene bidrar til rangering og undertrykkelse, ettersom reproduktive rettigheter stadig forstås som retten til å begrense barnetallet, og ikke retten til å få mange barn (van Eerdewijk 2001).

Når jeg velger å holde fast ved familieplanleggingsbegrepet handler det for det første om de fordelene jeg mener det har i denne studien. Det handler imidlertid også om det forhold at faren for etnosentrisme og "annetgjøring" ser ut til å være mer relatert til selve fruktbarhetsfeltet enn til begrepene, og at det derfor også aktivt må motarbeides på andre måter. Mine strategier for dette presenteres i kapittel 4.

### **Kapittel 3: Teoretiske perspektiver og analytiske grep**

I forlengelse av innledningskapittelets innføring i de empiriske og teoretiske felt avhandlingen utforsker, vil jeg i dette kapitlet gjøre rede for de teoretiske *perspektivene* den skriver seg inn i. Til redegjørelsen hører også en refleksjon over forholdet mellom teoretiske ambisjoner og pragmatiske løsninger. Kapitlet avsluttes med en beskrivelse av analytiske trinn og grep.

#### ***Subjekters tilblivelse, væren og handlingsmuligheter***

Et sentralt utgangspunkt for denne avhandlingen er forståelsen av at man ved å studere hvordan mennesker snakker om reproduksjon og familieplanlegging, og slik presenterer utvalgte blikk inn i sine liv og forståelseshorisonter, også kan si noe om hvordan de ser på seg selv. Det kan også si noe om hvordan de opplever å bli sett av andre, og hva som i den gitte kontekst vurderes som gyldig, bra og viktig. En annen måte å si det på er at jeg forstår fortellinger om reproduktive ønsker, praksiser og erfaringer som en relevant kilde til kunnskap om meningsproduksjon og subjektiveringsprosesser.

Til grunn for dette ligger noen bestemte teorier om hvordan mennesker blir til som subjekter, hvordan de gir mening til sine liv og omgivelser, og hvilken betydning fortellinger har for menneskers sosiale tilblivelse. Disse teoriene plasserer avhandlingen i et vitenskapsteoretisk felt som jeg vil beskrive som fortolkende, kulturalanalytisk, konstruktivistisk, post-strukturalistisk og interaksjonistisk. Som følge av den bredde og variasjon som ligger i disse teoriretningene, samt den pragmatisme som har preget min bruk av dem, medfører det imidlertid ikke riktighet å si at avhandlingen hører hjemme verken i en eller alle disse. I stedet vil jeg uttrykke det på den måte at det er i dette feltet jeg har hentet teoretisk inspirasjon og støtte, samt blikk og redskaper til å belyse avhandlingens problemstillinger. I det følgende vil jeg gi en innføring i sentrale deler av de teoriene og begrepene jeg støtter meg til, og de måter jeg forstår og anvender disse på.

Det første jeg da vil se nærmere på, er begrepet subjektivering og det perspektiv på subjekters tilblivelse og handlingsmuligheter jeg har tatt utgangspunkt i når jeg har studert hvordan informantene både i intervjuene og i de hendelser som det her fortelles fra, gjør seg selv og

blir gjort til bestemte subjekter. Med andre ord; hva mener jeg når jeg sier at avhandlingen skal undersøke hvilke subjekter som kommer til uttrykk i familieplanleggingsfortellingene?

For å besvare dette spørsmålet må vi gå tilbake til Foucault og det som i innledningskapittelet ble beskrevet som regjering. Mens mer tradisjonell maktteori gjerne utgår fra en forståelse av makt som noe som begrenser selvets opprinnelige frihet, utgår Foucault fra en forståelse av forholdet mellom subjekt og de kontekstuelle betingelsene som er mer komplekst. På samme tid som at makt forstås som disiplineringsteknikker som på ulike måter bidrar inn i produksjonen av bestemte subjekter, forstås nemlig subjektet som både underkastet disiplineringen og i stand til å motsette seg den. Dorte Staunæs og Dorte Marie Søndergaard, som begge har hentet mye inspirasjon fra Foucault i sine arbeider, gjengir det slik: ”Diskursiv magt disiplinerer subjektet. Den underkaster subjektet særlige tilblivelsesbetingelser. Men samtidig er det også netop gjennom denne disiplinering, at subjektet bliver til som aktivt og handlende” (Staunæs and Søndergaard 2006:50).

På samme tid som at diskursiv makt påvirker menneskets handlinger og væren og slik er viktig for subjektet og subjektivering, er den altså ikke determinerende. Tvert i mot; i det å være menneske ligger også muligheten til å ta aktiv del i en stadig pågående tilblivelsesprosess hvor man både blir forsøkt styrt og gis mulighet til å motsette seg denne styringen. Marianne Gullestad formulerer denne muligheten for handling og motstand på denne måten:

Mennesker er vanligvis ikke marionetter som uten egne tanker synger de sangene som diskursene presenterer for dem (Gullestad 2002:47).

Et annet eksempel på et forsøk på å begrepsfeste forholdet mellom omgivelsene og enkeltmennesket, presenteres i *Naturalizing Power. Essays In Feminist Cultural Analysis*, hvor sosialantropologene Sylvia Yanagisako og Carol Delaney skriver følgende:

While institutions and cultural domains of meaning have a profound impact on shaping ideas and practices, people do not necessarily organize their everyday actions according to their divisions. Rather, people think and act at the *intersections* of discourses. (Yanagisako and Delaney 1995:18)



Altså; selv om diskursene skaper bestemte måter å tenke og handle på, er det ikke slik at menneskene blir akkurat slik diskursene forteller dem at de skal være. I tillegg til å veksle mellom ulike diskurser og å kombinere disse på ulike måter, vil det også alltid være mulig å forhandle om deres innhold og betydning.

For å analysere frem det komplekse forholdet mellom disiplinering og menneskers væren og handling, eller meningssystemer og folks tenkning og handling, har begrepet subjektposisjon vært nyttig. Dette ble i sin tid utviklet<sup>59</sup> av Bronwyn Davies og Rom Harré, som et alternativ til det etablerte rolle- begrepet, som de mente opererte med et for skarpt skille mellom person og posisjon (Davis and Harré 1990). Med begrepet subjektposisjon ønsket de å vise hvordan subjektet konstitueres gjennom de posisjoner det til enhver tid inntar, i den forstand at forventninger og muligheter som heftes til en posisjon får betydning både for hvordan subjektet forstår seg selv og hvordan det blir forstått av andre (Davis and Harré 1990). Et annet sentralt mål med subjektposisjonbegrepet er å tydeliggjøre at ikke alle posisjoner er like tilgjengelig for alle subjekter, på samme måte som at subjektet heller ikke tar opp alle tilgjengelige posisjoner.<sup>60</sup> Mens noen tilbud omfavnes, vil andre avvises, og atter andre redefineres og slik gi grunnlag for konstruksjon av nye subjektposisjoner (Davis and Harré 1990; Neumann 2001).

Relevante spørsmål for denne avhandlingen har vært hvilke subjektposisjoner informantene ser ut til å gå inn i, og hvorvidt det er sammenfall eller misforhold mellom de subjektposisjoner de tilbys i norske offentlige samtaler om ”innvandrerne” og de posisjoner de selv ser ut til å innta. Er det for eksempel noen subjektposisjoner som de nekter å gå inn i, og hvilke posisjoner blir i så fall valgt i stedet for disse? Og ikke minst; hvilke uttrykk for identifikasjon og omfavnelse, disidentifikasjon, protest og redefinering finner jeg?

Selv om Foucault som vist er sentral i den tenkningen jeg støtter meg til når det gjelder subjekters tilblivelse og handlingsmuligheter, er det ikke Foucaults tekster som har ligget meg nærmest i arbeidet med det empiriske materialet. Derimot har jeg hentet støtte fra forskere

---

<sup>59</sup> Et mer presist begrep vil her kanskje være videreutviklet, ettersom også Foucault og flere med han benyttet begrepet subjektposisjon før Davis og Harré.

<sup>60</sup> For eksempel er posisjonen mann gjerne ikke tilgjengelig for et kvinnelig subjekt, på samme måte som at posisjonen kvinne gjerne ikke er tilgjengelig for et mannlige subjekt. Likeledes ser det også ut til at subjektposisjonen norsk i mange sammenhenger er forbeholdt mennesker som er født i Norge, har hvit hud og et såkalt norsklydende navn. Dette siste eksempelet er imidlertid også en tydelig illustrasjon på hvordan en subjektposisjon både kan ha ulikt betydningsinnhold i ulike kontekster, og være omdiskutert, forhandlingsbar og foranderlig.

som på forskjellige vis selv har vært inspirert av og arbeidet videre med de foucaultianske teoriene om makt og subjektivitet, og slik gjort de mer analytisk anvendelige. I denne sammenheng vil jeg særlig nevne Dorte Marie Søndergaard og Dorthe Staunæs, som både hver for seg og sammen med støtte i blant annet subjektposisjonsbegrepet har produsert sentrale innspill til hvordan man kan lese ut subjektiveringsprosesser fra et konkret empirisk materiale. At Staunæs har benyttet dette perspektivet på et materiale som har klare likhetstrekk med mitt eget, har gjort hennes forskning særlig relevant.<sup>61</sup> I tillegg til Søndergaard og Staunæs vil jeg også trekke frem Judith Butler, som ikke nødvendigvis har gjort Foucault mer tilgjengelig, men som like fullt har produsert relevant og utfyllende kunnskap om forholdet subjektivering, normer og makt – som igjen har vært viktig blant annet for Søndergaard og Staunæs' bruk av Foucault. I det følgende skal vi se nærmere på det aspektet ved subjektiveringen som handler om nettopp normer og normering.

### ***Normer og kontekstuell gjenkjennelighet***

Et sentralt tema i forrige kapittel var forholdet mellom statlig befolkningspolitikk og de effekter denne delen av biopolitikken kan tenkes å ha på befolkningen. I den forbindelse så vi også at befolkningspolitikk føres på en rekke ulike måter, og at den eksplisitte lov- og regelbaserte reguleringen kun utgjør en av mange ulike former for styring som en stat bruker for å disiplinere folket til bestemte handlinger og subjektiviteter (Foucault 1999b; Foucault 2002). Vel så viktig både for Foucault og mange av de som har latt seg inspirere av hans maktteori, står imidlertid den indirekte styringsformen som med en formulering fra Ann Therese Lotherington viser til ”aktivitet som søker å forme borgernes atferd ved å operere gjennom deres ønsker, forhåpninger, interesser og overbevisninger” (Lotherington 2008). En annen måte å beskrive denne formen for maktutøvelse på, er som styring hvor effektueringen av makten i stor grad tas hånd om av borgerne selv, og hvor resultatet er produksjon av bestemte subjekter (Foucault 1999a; Foucault 2002).<sup>62</sup>

For å forstå hvordan denne indirekte styringsformen virker, skal vi nok en gang gå tilbake til den beskrevne endringen som ifølge Foucault kom med den liberale statsmakten som utviklet

---

<sup>61</sup> I boken *Køn, etnicitet og skoleliv*, som er en bearbejdet versjon av Staunæs' PhD- avhandling, studeres subjektiveringsprosesser blant ungdom i en multikulturell skolehverdag. Staunæs, D. (2004). *Køn, etnicitet, og skoleliv*. Fredriksberg, Forlaget Samfundsliteratur.

<sup>62</sup> Til å beskrive denne indirekte styringsformen brukes gjerne betegnelsen ”the conduct of conduct”.

seg i vestlige samfunn på begynnelsen av 1700-tallet. Idet den suverene herskermaktens tradisjonelle rett til å ta liv eller la leve ble erstattet av en rett til å berike eller å la dø, kom nemlig også en ny form for makt som virker gjennom det som gjerne betegnes som "normalitetstyranni" (Flikke 2003). Med det menes en maktteknologi som med utgangspunkt i beregninger for hva som er vanlig og ikke vanlig atferd og væren, etablerer en norm som i samme bevegelse både legitimerer makten og etablerer normen som det normale (Annfelt, Andersen et al. 2007; Taylor 2009). Sosiologen Mihnea Panu beskriver det slik:

Government is therefore a normative activity that privileges a specific moral-cognitive reading of the present nature and future ideal state of society, makes this reading "true", and installs this truth in a complex of laws, regulations, recommendations, stipulations, programs, and techniques that outline the norm against which it assesses what statements and what actions are possible. (Panu 2009:15)

Mens Panu her viser hvordan den normative makten, som jeg i innledningskapittelet oversatte til regjering, virker gjennom påstander om "sannhet", viser Yanagisako og Delaney hvordan den foregår gjennom henvisninger til "det naturlige" og "det universelle" (Yanagisako and Delaney 1995).<sup>63</sup> Et annet sentralt aspekt ved normmakten er at den alltid foregår i henhold til bestemte forestillinger om hva som er "sunt" og "bra", det være seg i forhold god helse, godt foreldreskap, god familieplanlegging og så videre, som igjen formidles av eksperter (Rose and Miller 1992; Panu 2009). Et relevant eksempel på dette fra fruktbarhetsfeltet, er når medisinerer uttaler seg om hvor tidlig eller sent i livsløpet det er "naturlig", "sunt" og "bra" for (bestemte) kvinner å få barn, eller hvor mange barn mange barn (bestemte) kvinners helse har godt av og ikke.

Som Foucault tydelig illustrerer i første bind av seksualitetens historie, *Viljen til Viten*, er denne normmakten mer vanskelig å få øye på enn annen form for makt, fordi den fremstår og oppleves både som naturlig, sann, sunn og bra (Foucault 1999a). Og ikke bare det, da individene stadig viser seg som motiverte for å bli assosiert med det som er "sant", "naturlig", "bra" og "sunt", og slik sett også "det normale", og ikke dets motsetning, viser den seg gjerne

---

<sup>63</sup> Det betyr ikke at det som påstås å være naturlig er universelt. Tvert i mot kan påstander om at noe er "naturlig" forekomme på felt hvor det finnes betydelige kulturelle forskjeller, noe som ikke ser ut til å stå i kontrast til påstander om det universelle Yanagisako, S. J. and C. Delaney (1995). *Naturalizing Power. Naturalizing Power. Essays In Feminist Cultural Analysis*. S. J. Yanagisako and C. Delaney. New York, London, Routledge.

også å være svært effektiv. Slik jeg leser det er det også det skjulte og det effektive i normmakt som skildres av Yanagisako og Delaney i følgende passasje:

Unlike explicit ideologies that can be traced to people with particular social positions and interests, hegemonic understandings are more difficult to trace to human agents. (...) Instead they seem to emerge from each person's own experience. The discreteness of domains is encountered directly by people whose lives are organized along institutional fault lines that are themselves products of hegemonic cultural distinctions. As a consequence, religion seems to be about god rather than about gender; the family seems to be about reproduction and childrearing rather than about gender and religion". (Yanagisako and Delaney 1995:12)

Til å belyse hvordan normene virker på subjektene, har jeg hentet inspirasjon fra Judith Butler og hennes begrep "cultural intelligibility" (Butler 1993), som jeg med støtte i Dorthe Staunæs' omskriving har valgt å omtale som kontekstuell gjenkjennelighet (Staunæs 2004).<sup>64</sup> Kjernen i dette begrepet er at det innenfor enhver kultur og kontekst finnes et normativt rammeverk som avgjør hvem som kan anerkjennes som et legitimt og forståelig ("legitimate") subjekt og hvem som ikke kan det. En annen måte å si det på er at de kontekstuelle normativitetsdiskursene gjennom å gi anerkjennelse til noen levemåter og hverdagspraksiser og ikke til andre bestemmer hvilke subjekter som får sosial anerkjennelse og hvilke som ikke får det (Butler 2004).<sup>65</sup> Trine Annfelt formulerer det slik:

Forståelighet og gjenkjennelighet er stikkord for legitimitet. Personer og fenomener blir ikke akseptert eller forstått dersom de avviker for mye fra de historiske og kulturelt gitte script. (Annfelt 2007:99)

Altså; er ikke individet gjenkjennelig, i betydningen for annerledes på feil måte innenfor en gitt kontekst, vil det heller ikke bli akseptert som et forståelig eller legitimt subjekt. En annen måte å uttrykke det på er at individer som ikke gjenkjennes i henhold til det normative rammeverket risikerer å bli møtt med ekskluderende og ikke inkluderende krefter, noe som

---

<sup>64</sup> Søndergaard benytter begrepet kulturell gjenkjennelighet om det samme fenomenet. Staunæs sin begrunnelse for å bruke begrepet kontekstuell fremfor kulturell, er for det første at hun ønsker å styre klar av det hun betegner som kulturbegrepets implikasjoner om noe statisk, hegemonisk og entydig, og for det andre å tydeliggjøre at de tolkningsrammene som avgjør om noe kan gjenkjennes, aksepteres og gjøres relevant eller ikke, kan være både lokale, partikulære og bevegelige. Staunæs, D. (2004). Køn, etnicitet, og skoleliv. Fredriksberg, Forlaget Samfundslitteratur.

<sup>65</sup> Butler betegner denne formen for makt som normativ vold. Butler, J. (1999). Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York, Routledge.  
1. utg. 1990

gjør nettopp gjenkjennelighet viktig også for individers opplevelse av seg selv som et verdig individ (Søndergaard 2006:34).

Et velkjent eksempel på denne formen for normregulering er heteronormativiteten, som kan defineres som ”antagelsen om at alle er heteroseksuelle, og at den naturlige måten å leve på er heteroseksuelt” (Rosenberg 2002:100). Idet heteroseksualitet som væren og livsform knyttes opp til det som er naturlig, følger det også at det å uttrykke sitt kjønn og sin seksualitet på den gjenkjennelige heteroseksuelle måten gjør en til et forståelig subjekt med et levelig liv, mens det å ikke gjøre det er forbundet med en risiko for å bli et uforståelig subjekt med et ulevelig (”unbearable”) liv (Butler 2004).

På samme tid som at noen normer, som for eksempel heteronormativiteten, ser ut til å ha stor gjennomslagskraft i mange samfunn og delkulturer, er det ikke slik at alle samfunn har de samme normene. Det vil si at mens kravet om kulturell gjenkjennelighet som forutsetning for kulturell integrasjon og individers opplevelse av seg selv som et verdig individ går igjen i alle samfunn, kan innholdet i det som skal gi gjenkjennelse variere kulturelt og kontekstuellet mellom ulike delkulturer. Dette poenget påpekes også av Dorte Marie Søndergaard i *Tegnet på kroppen*:

Der eksisterer i kulturen mange delkulturer, som gjennomtrænger hinanden, og genkendeligheden kan følgelig have udgangspunkt i mange relativt forskjellige mønstre, ligesom sider af en aktør kan være genkendelige inden for forskellige delkulturer i den mer omfattende kulturelle kontekst. (Søndergaard 2006:34)

Et eksempel på hvordan dette kan utspille seg presenteres i Fanny Ambjörnssons avhandling *I en klass för sig. Genus, klass og sexualitet bland gymnasietjejer*. Dette er en studie av kjønn, klasse og seksualitet blant ungjenter i dagens Sverige. På samme tid som at alle ungjentene i Ambjörnssons studie så ut til å forholde seg til en slags felles normativ femininitet, viste det seg at denne normen hadde noe forskjellig utforming for jentene på almenfaglinja og for jentene på yrkesfaglinja. Det fantes med andre ord lokale variasjoner over den riktige måte å være ung kvinne på, som den enkelte jente innenfor bestemte grenser også gjorde mindre justeringer på slik at de i tillegg til å gjøre seg til et forståelig subjekt kunne innfri det normative kravet om å ”være seg selv” (Ambjörnsson 2004).

En annen viktig side ved normeringsprosessene og den stadig nærværende trusselen om eksklusjon og henvisning til det uforståelige, er potensialet for forhandling, motstand og endring. Som en del av subjektivering ligger det nemlig også her muligheter både for redefinerings og protest, hvilket på sikt vil kunne bre grunnene for nye normer og normaliteter. I en artikkel om heteronormativitet i norsk familiepolitikk formulerer Trine Annfelt det slik:

(...) normer kan undergraves og normaliteter kan utfordres dersom nye logikker får kjempet seg fram. I sin tur peker dette på at mulighetene for endring i representasjoner og i sosial handling alltid er til stede. (Annfelt 2007:99-100)

Hvis jeg tar med meg dette tankegodset til det som er tema for denne avhandlingen, kan det se slik ut: Selv om det alltid vil være noen overordnede normer for hva som er god, riktig og normal fruktbarhet og familieplanlegging i en gitt kontekst, vil det også finnes forståelser og praksiser som trosser trusselen om eksklusjon og henvisning til det uforståelige og med det utfordrer og eventuelt flytter grensene for det kontekstuelle gjenkjennelige.

Et mål for avhandlingen har slik vært å lete etter vanlige og uvanlige forståelser både av reproduksjon, familieplanlegging og subjektivitet, kamper om dette og eventuelle tegn til forhandling, nyskaping og endring. En annen måte å si det på er at jeg vil undersøke hvilke gjenkjennelighetsmønstre innvandrere i Norge ser ut til å forholde seg til. Forholder alle seg til de samme normene, eller er det her forskjeller å spore? Langs hvilke grenser er det i så fall disse forskjellene går, og hva velges hvis ulike gjenkjennelighetsmønstre er i konflikt med hverandre? Med andre ord; hva er det som står på spill hvis noen utfordrer grensene for hva det vil si å være et forståelig subjekt, og kan man se for seg at forståelighet i en kontekst må bety uforståelighet i en annen, eller vil det som for Ambjörnssons unge kvinner heller være snakk om variasjoner over en felles norm? Og hvilke eventuelle tegn til endring finner jeg?

### **Sosiale kategorier som gjøring**

Som beskrivelsen av heteronormativiteten tydelig demonstrerer, ser kontekstuell gyldighet i stor grad ut til å handle om å passe inn i og å gjenkjennes i henhold til relevante sosiale kategorier.<sup>66</sup> En annen måte å si dette på er at sosiale kategorier har en sentral betydning i

---

<sup>66</sup> Sosiale kategorier er en av mange mulige betegnelser på et sosialt rammeverk som regulerer subjektens handling og væren. Et alternativ er identitetskategorier. Jeg har valgt å bruke begrepet sosiale kategorier for å

subjektiveringsprosessene og den stadig nærværende normmakten som søker å få subjektene til å være og å handle i overensstemmelse med det som i den gitte kontekst regnes som naturlig og normalt.

Til grunn for denne påstanden ligger en annen forståelse av sosiale kategorier som for eksempel kjønn, etnisitet, klasse, religion, nasjonalitet og så videre enn den hverdagslige forståelsen av at dette er noe man fødes med eller sosialisert inn i, og som subjektet slik både er bærer og ”værer” av. Med andre ord: For at det skal gi mening å tenke på kategorier som noe subjektet til enhver tid både må vise og få bekreftet sin tilhørighet i, forutsettes en mer prosessuell og aktiv kategoritenkning - nemlig det som på norsk gjerne går under betegnelsen *gjøring*.

Et sentralt utgangspunkt for å tenke om sosiale kategorier som *gjøring*, er Judith Butlers performativitetsteori (Butler 1999; Butler 2004). Kjernen i denne teorien er at kjønn ikke er noe man er eller har, men noe man *gjør* ved å iscenesette seg selv i henhold til bestemte konvensjoner. En annen måte å si det på er at det å være og å handle i henhold til aktuelle normative rammeverk, hvilket Butler kaller å *sitere* eller å *repetere* konvensjonelle måter å opptre på, *gjør* en til et forståelig subjekt. Like viktig som siteringen er imidlertid det Butler betegner som feilsitering, som viser til det å iscenesette seg på en måte som utfordrer konvensjonene, og som dermed både innebærer en risiko for å bli et uforståelig subjekt, og en mulighet for å etablere nye konvensjoner. Dette må imidlertid ikke forstås dit hen at all feilsitering bærer i seg det samme potensialet for endring. For at en feilsitering skal kunne føre til endring, forutsettes det nemlig at også den gjenkjennes, om enn ikke nødvendigvis av det hegemoniske kontekstuelle rammeverket så i alle fall av et alternativ til dette.

Mens Butlers fokus primært er *gjøring* av kjønn og seksualitet med fokus på den heteroseksuelle matrise, har andre forskere vist hvordan denne *gjøringstenkningen* kan være fruktbar å tenke med også når det gjelder andre kategorier. Ett eksempel på dette er Dorthe Staunæs, som har hentet inspirasjon fra denne performativitetstenkningen når hun har sett på hvordan elever i den danske skolen *gjør* blant annet kjønn, etnisitet og alder (Staunæs 2004). Et annet eksempel er Ann-Therese Lotherington, som har brukt Butlers teori om sitering og feilsitering til å se på hvordan russiske innvandrerkvinner *gjør* ”norskhet”:

---

tydeliggjøre deres sosiale karakter, og derigjennom også deres foranderlighet og forhandlingsbarhet, uten at jeg dermed ønsker å si at slike forandringer og forhandlinger er enkle, omkostningsfrie og alltid mulig.

Inspirert av Butler (1990, 2004) kan vi si at norskhet dreier seg om å handle på bestemte måter i bestemte sammenhenger. Norskhet er ikke noe en «har» eller «er», men noe en «gjør». Det er performativt og gjøres i relasjoner, blant annet i familien. Det betyr at norskhet ikke skal forstås som noe ferdig og statisk, men som tøyelig og flytende. (...) Det er likevel ikke slik at norskhet kan reduseres til et spørsmål om individenes frie valg. En kan ikke velge norskhet fritt. Norskheten må gjøres gjenkjennelig for andre i samfunnet. En stadig gjentakelse av visse handlinger, eller i Butlers terminologi, en repetitiv sitering av normer, er det som gjør norskheten gjenkjennelig. Hvilke handlinger eller hvilken «gjøring» som gir norskhet, er imidlertid ikke gitt og er vanskelig å få øye på i en entydig etnisk norsk kontekst. (Lotherington 2008:9)

I tillegg til at Lotheringtons tenkning rundt ”norskhet” har hjulpet meg til å se hvordan Butlers performativitetstenkning kan være god å tenke med ut over kjønn og seksualitet, har den også gjort det tydelig for meg hvordan den kan være fruktbar å tenke på når man studerer innvandrere. Selv om alle i et samfunn stadig vil sitere feil, vil denne feilsiteringen gjerne være særlig uttalt for innvandrere, som både forholder seg til flere og kanskje også noen motstridende normative rammeverk, og som gjerne har dårligere kjennskap til de kontekstuelle rammeverkene i det norske samfunnet (Lotherington 2008).

I tillegg til at denne forståelsen av sosiale kategorier bryter med det jeg ovenfor beskrev som en mer dominant og hverdagslig måte å tenke om dette på, bryter den også med den tankemåte som preger store deler av fruktbarhetsforskningen. Ikke minst gjelder det den kvantitative fruktbarhetsforskningen, som i stor grad forholder seg til sosiale kategorier som variabler, og som sådan en slags samling av faste, essensialiserte forskjeller.

Dette bruddet kan likevel ikke betegnes som absolutt. Med dette mener jeg at det også i fruktbarhetsforskningen, og da særlig i den kvalitative delen av denne, finnes studier som utgår nettopp fra en forståelse av kjønn og seksualitet som noe som uttrykkes og derigjennom reproduseres og endres gjennom reprodutiv atferd og familieplanlegging. Blant annet er koblingen mellom virilitet og maskulinitet kjent fra flere studier (Gilmore 1990; Dahl-Jørgensen 1992; Gillis 1995; Gillis 1996; Kirkegaard 2004), mens andre har utforsket forholdet mellom fruktbarhet og femininitet (Hellesund 2003; Svanemyr 2003; Paxson 2004; Sevon 2005; Fjell 2008; Skramstad 2008). Likeledes vil jeg si at en del studier som ser på forholdet mellom fruktbarhet og nasjon(alitet) forholder seg til en mer aktiv og



handlingsorientert kategoritenkning, idet en bestemt reproduksjonsatferd tolkes som en måte å uttrykke og forhandle om nasjonal tilhørighet og identitet, mens ”feil” reproduksjon truer ens posisjon som en riktig borger (Yuval-Davis 1997; Kanaaneh 2002). En ambisjon for denne avhandlingen har vært å utvide fokuset på gjøring til å inkludere flere kategoriseringer, deriblant nasjonalitet, etnisitet, klasse, religion osv., som i likhet med de allerede nevnte kategoriseringene både uttrykkes og lar seg studere i fruktbarhetsfeltet.<sup>67</sup> Som jeg kommer tilbake til nedenfor, inngår det i denne ambisjonen også et mål om å se på hvordan flere forskjellsskapende bevegelser virker sammen og gjennom ulike sammenvevinger skaper egne begrensings- og mulighetsrom.

### ***Midlertidige og ustabile kategorier, interseksjonalitet, minorisering og majorisering***

Denne avhandlingen retter blikket mot en del av befolkningen som stadig risikerer å bli kategorisert som ”de andre”, de som ikke hører til, som må forklare seg og som slik både kan forstås som en trussel mot og en forutsetning for det nasjonale vi-et og dets posisjon som ”den første”. Verken denne dikotomiseringen eller dens innskriving i den kjente orientalistiske diskursen mellom ”Vesten” og ”Resten”, betyr at jeg forstår forholdet mellom ”den første” og ”den andre” som fast og uforanderlig. Tvert i mot følger det av tilslutningen til teoriene om subjektivisering og sosiale kategorier som effekter av produktiv maktutøvelse og som gjøring, at jeg forstår både kategoriene og deres relative posisjon som prinsipielt midlertidige og ustabile (Søndergaard 2000; Staunæs 2004; Staunæs 2005; Staunæs and Søndergaard 2006; Søndergaard 2006). Altså; at innvandrere ofte ser ut til å bli posisjonert som ”den andre”, betyr ikke at det alltid er slik for alle, ei heller at det ikke kan endre seg. Staunæs og Søndergaard formulerer dette slik: ”De, der er de Første, kan blive de Andre og omvendt alt afhængigt af, hvordan de bringes til eksistens i deres principielt midlertidige, men i praksis træge konstitueringsform” (Staunæs and Søndergaard 2006:51).

En konsekvens av et mer dynamisk og midlertidig perspektiv på kategorier og deres plassering i forhold til posisjonen som ”den første” og ”den andre”, er at det krever stadige empiriske analyser som gir informasjon om hvilke kategorier som ser ut til å være sentrale i et

---

<sup>67</sup> Dette betyr ikke at jeg mener ingen andre har fokusert på mer enn kjønn, seksualitet og nasjon i sine studer av fruktbarhet, men at nettopp sensitivitet overfor flere sammenvevde ulike forskjellsskapende bevegelser er et eksplisitt fokus i denne avhandlingen.

gitt felt, hvem som befolker disse og hvilken posisjon de ser ut til å ha (Søndergaard 2000; Staunæs and Søndergaard 2006). Dette kan også formuleres som et krav om konkrete, situerte studier som ikke bare leter etter ”rester av orientalisme” eller uttrykk for heteronormativitet, men som i stedet ser på hva som til enhver tid er sentrale kategoriserende prinsipper for etablering av grenser og hierarkier mellom ulike individer og grupper. Eller for å si det med Staunæs og Søndergaard; studier som gjør et analytisk poeng ut av å se på kategoriene som stiplede avgrensninger som kan utfordres, lukkes og åpnes (Staunæs and Søndergaard 2006:50).

Slik jeg ser det er det også dette behovet interseksjonalitetsperspektivet kan sies å være et svar på. Mens utgangspunktet for interseksjonalitetstenkningen gjerne spores helt tilbake til 1800-tallet, var det først med den amerikanske jusprofessoren Kimberly Crenshaw<sup>68</sup> at ordet interseksjonalitet ble introdusert og fikk status som politisk og analytisk begrep (Berg, Flemmen et al. 2010). Ved hjelp av veikryssmetaforen viste Crenshaw hvordan svarte kvinners erfaringer, som svarte og kvinner er kvalitativt forskjellig fra både hvite kvinners erfaringer og fra svarte menns erfaringer, og at man for å kunne se det må slutte å studere kjønn og rase som atskilte systemer som hver på sin måte undertrykker eller privilegerer det enkelte individ, og i stedet se dem i sammenheng. Eller som Margaret Anderson og Patricia Hill Collins formulerer det: “While race, class and gender can be seen as different axes of social structure, individual persons experience them simultaneously” (Andersen and Collins 1992:xxi): xxi). Poenget med interseksjonalitet er altså ikke å se på hvordan rase/etnisitet, klasse og kjønn som atskilte og additive strukturer påvirker individene på hver sin måte, men å åpne for hvordan for eksempel kjønn både transformerer og transformeres i møte med blant annet klasse, etnisitet og seksualitet (Staunæs 2003; de los Reyes and Mulinari 2004; Staunæs 2004; De los Reyes and Mulinari 2005; Berg, Flemmen et al. 2010).

Samtidig som at interseksjonalitetstenkningen raskt spredde seg både geografisk og i fagene, ble det tydelig at den tok utgangspunkt i en statisk og strukturell forståelse av kategorier som ikke passet like godt for disipliner og kunnskapsfelt som legger vekt på kategoriernes potensielle foranderlighet (Berg, Flemmen et al. 2010). Ikke minst ble den oppfattet som lite

---

<sup>68</sup> Crenshaw har publisert flere bøker og artikler om interseksjonalitet, deriblant ”Demarginalization the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Anti-Racist Politics” Crenshaw, K. (1989). Demarginalization the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Anti-Racist Politics. Chicago, University of Chicago Legal Forum.

egnet til å undersøke hvordan kategorier stadig skapes, gjøres, reproduseres og overskrides når subjekter samhandler med hverandre og i relasjon til ulike kontekstuelle betingelser. Dette poenget er særlig påpekt av Dorte Marie Søndergaard og Dorte Staunæs, som både hver for seg og sammen har gjort et betydelig arbeid med å gjøre interseksjonalitetsperspektivet mer egnet til å studere hvordan sosiale kategorier virker og veves sammen i konkrete subjekters levde liv (Staunæs 2003; Staunæs 2004; Søndergaard 2005; Staunæs and Søndergaard 2006; Staunæs 2007; Staunæs and Kofoed 2007). Et klart uttrykk for denne bearbeidingen er at veikryssmetaforen, som ifølge Staunæs og Søndergaard gir et for strukturelt og statisk blikk på kategorier og forholdet mellom dem, erstattes med metaforer som skal gjøre det mulig å gripe det dynamiske og foranderlige mellom forskjeller og den fortolkning og forhandling disse gjennomgår i konkrete subjekters levde liv (Staunæs 2003; Staunæs 2004; Staunæs and Søndergaard 2006). Eksempler på dette er ”rotete tilblivelsesrom”, som er det sted hvor ulike forskjeller ”veves sammen”, ”lager skygge” og ”gjennomfarger hverandre” (Staunæs and Søndergaard 2006:49). Andre eksempler er at forskjeller ”metter” ”toner” og ”overprøver” hverandre (Staunæs 2005:155). Til dette bearbeidingsarbeidet hører også innledningskapittelet til den norske boken *Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet*, hvor interseksjonalitet beskrives som en måte å gjøre forskerne ”oppmerksomme og lydhøre overfor komplekse maktkonstruksjoner, uten å forutsette et ontologisk hierarki av forskjeller” (Berg, Flemmen et al. 2010:19).

Samtlige av disse bearbeidingene har hatt stor betydning for denne avhandlingen. Med det mener jeg at det er her jeg har hentet inspirasjon og grep til å utvikle min forståelse og bruk av et interseksjonalitetsperspektiv, som enkelt sagt kan beskrives som en bevisst sensitivitet overfor hvordan ulike forskjellsskapende bevegelser virker på subjektet på samme tid, og en uttalt interesse for hvordan de griper inn i hverandre i subjektiveringsprosessene. En annen måte å si det på er at jeg her har funnet inspirasjon og støtte i min bevisste dreining bort fra en statisk og additiv kategoritenkning, og over til å se når og hvordan ulike forskjeller veves inni hverandre og slik både oppleves og gjøres som en del av det samme.

Den andre konsekvensen av forståelsen av kategorier og deres posisjon som midlertidig og foranderlig, er at det trekker oppmerksomheten mot de prosesser som bidrar til å skape og å opprettholde de ulike kategoriene og deres posisjon. Med dette mener jeg at dette perspektivet vender blikket mot de minoriserende og majoriserende bevegelser som til enhver tid skaper kategoriene og deres plassering i ulike makthierarkier (Staunæs and Søndergaard 2006). Mens

interseksjonalitetsperspektivet egner seg godt til å undersøke hvilke forskjellsskapende bevegelser og sammenvevinger av disse som i en gitt kontekst ser ut til å plassere en i kategorien ”den første” eller ”den andre”, oppfatter jeg det ikke som like velegnet til å studere *hvordan* dette foregår. Til dette formål har jeg derfor hentet inspirasjon fra Avtar Brahs begrep *minoritising* (Brah 1996), som både minner om at ”minoritet” ikke er noe man ”er”, men noe man blir gjort til, og retter oppmerksomheten mot de prosesser som her er involvert.<sup>69</sup>

I tillegg til å minne om det prosessuelle og stadig pågående konstruksjonsarbeidet som knytter seg til kategorier og deres relative plassering, har begrepene minorisering og majorisering vært nyttige for å kunne se hvordan informantene gjør seg selv og andre til henholdsvis minoritet eller majoritet, hvordan jeg med mine spørsmål og responser gjør det samme, og hvordan det her også kan oppstå ulike forhandlings situasjoner. Et eksempel på det siste kan leses ut av en samtale jeg hadde i forkant av et av de første intervjuene, hvor informanten uttrykte bekymring for om hun egentlig passet som deltager i denne studien. Som begrunnelse viste hun til at hun hadde bodd såpass lenge i Norge, og at hun av flere andre grunner verken følte seg eller ble sett på som en typisk iraner. En måte å forstå dette på er at den aktuelle informanten her forsøker å snakke seg ut av innvandrer kategorien og posisjonen som ”den andre” og inn i den norske ”førsteheten”, et forsøk som i så fall raskt ble avvist idet jeg svarte med å si at hun passet helt fint.

### ***Å gjøre rede for seg selv. Personlige og kollektive fortellinger***

Når jeg skal studere hvordan innvandrere forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging og både gjør seg selv og blir gjort til bestemte subjekter, vil språk og dets betydning for meningsproduksjon og subjektiveringsprosesser være sentralt. Den ene grunnen til dette er at det er språket og de verbale fortellingene jeg i denne intervjubaserte studien har tilgang til. Den andre grunnen er at jeg forstår språklig kommunikasjon og det å konstruere fortellinger som en sentral del av subjektiveringsprosessene.

---

<sup>69</sup> Begrepet kan sies å ha klare likheter med Dorthe Staunæs’ begrep minoriseringsprosesser. Slik jeg ser det er det imidlertid også en forskjell her, idet *minoritising*, som på norsk kan oversettes med minoritetsgjøring og minorisering (Berg, Flemmen et al. 2010), enda tydeligere minner om at det også er en slags handling bak gjøringen, med andre ord en slags agens, som jeg mener ikke kommer like tydelig frem med begrepet *minoriseringsprosesser*.

Inspirasjonen til denne forståelsen har jeg i hovedsak hentet fra tre kilder. For det første poststrukturalistisk inspirert teori om forholdet mellom språk, mening og væren. For det andre Judith Butlers teori om forholdet mellom fortelling, subjektivitet og kulturell gjenkjennelse, slik dette er beskrevet i boken *Giving an Account of Oneself* (Butler 2005). For det tredje det som nokså upresist kan betegnes som narrativ teori, som her viser til etnometodologisk, interaksjonistisk og poststrukturalistisk inspirerte forståelser hvor det å konstruere fortellinger ikke bare forstås som en måte å formidle informasjon og meningsinnhold på, men også som en meningsskapende hendelse. Det vil si teori som forstår fortellinger som en ressurs for kunnskapsproduksjon om sosiale og kulturelle aspekter ved menneskers sosiale tilblivelse og væren (Davis and Harré 1990; Järvinen 2001; Staunæs 2004; Elliott 2005; Järvinen 2005; Riessman 2008).

Hvis vi så starter med det jeg har kalt poststrukturalistisk inspirert teori om språk, mening og væren, viser det her til teori som avviser forståelsen av at språket avspeiler en allerede eksisterende virkelighet og på det grunnlag er opptatt av å undersøke hvordan språket bidrar inn i virkelighetsproduksjonen. I boken *Diskursanalyse som teori og metode* beskrives det slik:

”Sproget er således ikke bare en kanal, hvorigennem information om underliggende sindstilstande og adferd formidles eller fakta om verden kommuniseres, sproget er derimod en ’maskine’, der konstituerer den sociale verden. Det gælder også for konstitueringen af sociale identiteter og sociale relationer”. (Winther Jørgensen and Phillips 1999:18)

En sentral kilde til dette perspektivet er lingvisten Ferdinand de Saussures, som tidlig på 1900-tallet fremmet en hypotese om at forholdet mellom språk og verden er vilkårlig, og at det enkelte tegnets betydning avhenger av dets relasjon til andre tegn (Winther Jørgensen and Phillips 1999). Da deler av dette perspektivet ble tatt opp i poststrukturalismen, og deriblant av Foucault, var det imidlertid ikke først og fremst det strukturelle forholdet mellom ulike tegn som ble vektlagt, men derimot forståelsen av at ”det netop er i den konkrete anvendelse af sproget, at strukturen skabes, reproduceres og forandres” (Winther Jørgensen and Phillips 1999:21). En annen måte å beskrive det på er at poststrukturalismen forstår språket som ”et virkelighetskonstituerende system” (Annfelt 2000:26), og at ”språk hjelper til å konstruere virkelighet” (Annfelt 2000:27). Ett eksempel på det er hvordan språket bidrar til å skape kjønn som en forskjellskategori. Et annet eksempel er hvordan språket bidrar til å (re)produsere en

forståelse av noen som medlemmer av en nasjons ”opprinnelige” befolkning, mens noen andre gjøres til annenrangs borgere. Om nettopp det skriver Marianne Gullestad blant annet følgende:

Kategorien ’annen generasjon innvandrere’ er et eksempel på hvor avgjørende det er hvordan mennesker og begivenheter kategoriseres. Hvilke følelser som utløses – frykt, skepsis eller velvilje – er langt på vei avhengig av hvilken kategori mennesker eller begivenheter plasseres inn i, og hva slags forestilling denne kategorien bringer med seg. (Gullestad 2002:42)

Nok et eksempel er innledningskapittelets beskrivelse av hvordan fortellinger om ulike gruppers reproduksjon og familieplanlegging ser ut til å ha effekter både for gruppenes relative posisjon i samfunnshierarkiet, individenes rett til reproduktiv helse, og for hvem man opplever at man kan være - og ikke. Dette kan også formuleres som at språk og fortellinger har betydning for hvilke subjektposisjoner man får tilgang på og ikke, og hvilke man vanskelig kommer seg unna. Som jeg også var inne på i innledningskapittelet, vil jeg bruke denne innsikten til å undersøke hvilke effekter ulike kategoriseringer og fortellinger ser ut til å ha for informantene og hvordan de forholder seg til dette.

Hvis vi da går over til å se på *Giving an Account of Oneself*, leser jeg denne som en påstand om at det å gjøre rede for seg selv, en redegjørelse som aldri kan bli annet enn delvis, er en måte å bli til som et subjekt på. En annen måte å si det på er at det å gjøre rede for seg selv forstås som en sentral del av den stadig pågående prosess hvor et selv konstitueres som et (u)forståelig subjekt med et (u)levelig liv:

If I try to give an account of myself, if I try to make myself recognizable and understandable, then I might begin with a narrative account of my life. But this narrative will be distorted by what is not mine, or not mine alone. And I will, to some degree, have to make myself substitutable in order to make myself recognizable. The narrative authority of the “I” must give way to the perspective and temporality of a set of norms that contest the singularity of my story”. (Butler 2005:37)

Selv om det for Butler finnes et selv (”I”) som søker å gjøre rede for seg selv, er altså ikke fortellerpraksisen en individuell hendelse. Fortellingen fanges inn og formes av de kontekstuelle betingelsene som omgir selvet og fortellingen, og det krav som her ligger til

kulturell/kontekstuell gjenkjennelse. Og ettersom ikke alle selv og versjoner av dette kan fortelles frem, vil det heller ikke være alle selv som kan få en subjektivitet. Det tette forholdet mellom fortelling, subjektivitet og kulturell gjenkjennelse gjentas i følgende utdrag, hvor Butler også viser hvordan normenes disiplinerende kraft ikke resulterer i absolutt underkastelse:

There is the operation of a norm, invariably social, that conditions what will and will not be a recognizable account, exemplified in the fact that I am used by the norm precisely to the degree that I use it. And there can be no account of myself that does not, to some extent, conform to norms that govern the human recognizable, or that negotiate these terms in some ways, with various risks following from the negotiation. (Butler 2005:36)

På samme tid som at det ikke er mulig å se for seg en fortelling om selvet som ikke forholder seg til det normative rammeverket som regulerer det kontekstuelle gjenkjennelige, er det altså likevel en åpning for forhandling, og derigjennom eventuell endring. At en slik forhandling følges av risiko, gjør imidlertid normendring til en langsom og krevende prosess. I mange tilfeller vil fortellinger om selvet tilpasses normene for det kontekstuelle gjenkjennelige. I de tilfellene hvor avstanden mellom det som skal fortelles frem og normene er stor, vil tilpasningen bli omfattende.

Et eksempel på dette siste presenteres i Ann Phoenix' artikkel "Claiming Livable Lives. Adult subjectification and narratives of 'non-normative' childhood experiences" (2007). Med utgangspunkt i intervju med karibiske innvandrere som er kommet til Storbritannia som barn mens deres foreldre fortsatt var i opprinnelseslandet, viser Phoenix hvordan de nå voksne innvandrerne blir nødt til å omformulere sine barndomsfortellinger for å unngå bli til et uforståelig subjekt med et ulevelig liv (Phoenix 2007). Et særlig interessant forhold ved dette eksempelet er at barndomserfaringene som her skal fortelles frem er forenelige med et levelig liv i en karibisk kontekst, mens det for å oppnå det samme i en britisk kontekst blir nødvendig med et betydelig tilpasningsarbeid. Et annet interessant forhold er at det som fremstår som så problematisk når det gjelder de karibiske innvandrerne, nemlig fraværet av daglig kontakt med sine foreldre, så absolutt representerer en levelig barndom for den britiske overklassen med sin utbredte bruk av kostskoler. Selv om fortellinger om selvet alltid gjøres i henhold til et krav om kulturell gjenkjennelse, er det altså ikke slik at normene som regulerer dette er lik for alle og alltid voktes like strengt. Med bakgrunn i forrige kapitels redegjørelse for hvordan

innvandrere stadig tenderer til å bli posisjonert som ”den andre”, kan man også spørre om det gjenkjennelige og det levelige er smalere for ”de andre” enn for ”de første”? Et eksempel fra reproduksjons- og familieplanleggingsfeltet som støtter et slikt forslag, er tendensen til at fenomenet ”mange” barn omtales som positivt trendy når det er heftet til den (etnisk) norske middelklassen, mens det for (musliske) innvandrerkvinner omtales som tradisjonelt og problematisk (Kristensen 2010). Hvorvidt og eventuelt hvordan de innvandrene jeg har intervjuet forholder seg til disse ulike forståelsene, vil bli diskutert i kapittel 7.

Med støtte i blant annet Phoenix’ artikkel vil jeg si at det særlig er tre grunner til at Butlers perspektiv på fortellinger vil være fruktbart for denne avhandlingen. For det første at det passer godt inn i og beriker det øvrige teoretiske rammeverket jeg benytter meg av. For det andre at det passer godt til det empiriske grunnlaget for studien, kvalitative intervju, som gjerne beskrives som en form for samtale hvor selvpresentasjon og forhandling om tilhørighet i ulike subjektposisjoner er sentralt (Järvinen 2001; Elliott 2005; Järvinen 2005; Järvinen and Mik-Meyer 2005; Phoenix 2007). Og for det tredje at det passer til studiens empiriske nedslagsfelt, innvandrere, da de i likhet med for eksempel de homoseksuelle som Butler fokuserer spesielt på, kan antas å både være særlig utsatt for henvisning til det uforståelige og ulevelige, og i større grad enn andre forholder seg til ulike og potensielt motstridende grenser for kontekstuell gjenkjennelse (Phoenix 2007).

På samme tid som at Foucaults teorier om språk og diskurs og Butlers teori om forholdet mellom fortelling, subjektivitet og kontekstuell gjenkjennelse tilbyr relevante måter å tenke om det aktuelle intervjumaterialet på, opplever jeg det som lite håndgripelig i forhold til selve analysearbeidet og i den tekstlige fremskrivingen av det jeg har funnet. Dette er også en viktig grunn til at jeg har hentet inspirasjon fra narrativ teori, som til tross for stor variasjon tilbyr et rikt repertoar av analytiske begrep, verktøy, ”oppskrifter” og tankemodeller. En annen grunn er at det i narrativ teori er fortellingene som er i fokus, noe som passer godt til denne avhandlingen hvor utgangspunktet nettopp er fortellingene og den meningskonstruksjon og subjektivering jeg kan lese ut av disse.

Til grunn for narrativ- teoriens oppmerksomhet mot fortellinger ligger noen bestemte antagelser om forholdet mellom individet, fortellingen og kulturen/konteksten. En slik antagelse er at mennesker, når de skal uttrykke erfaringer, ideer, tanker og forestillinger, tenderer til å gjøre det gjennom en bestemt form for fortelling som kalles narrativ, og at dette



både letter kommunikasjonen og skaper mening (Järvinen 2001; Fraser 2004; Elliott 2005; Järvinen 2005). Dette kan også formuleres som at narrativ teori forstår individers produksjon av denne bestemte formen for fortelling som en måte å gi hendelser, handlinger og tanker en sammenheng og orden som ikke var der før fortellingen, og at denne tilpasningen i forhold til en narrativ form har betydning for hva man husker, og hvordan man forstår både sine omgivelser og seg selv (Elliott 2005; Miller 2005; Prins 2006; Andrews, Squire et al. 2008).

Det som gir den narrative formen en slik ordnende og meningsskapende kraft, er blant annet at det som skal fortelles frem plasseres inn i et mønster vi kjenner igjen både fra litteraturen og filmverdenen. Til dette hører blant annet en bestemt kronologi, som i enkle trekk består av en begynnelse, et midtparti og en avslutning, et plot som holder de ulike delene sammen og gir fortellingen mål og retning, og at de personene som omtales gjerne fremstilles som karakterer som spiller ulike roller. Narrativets hovedrolleinnehaber er imidlertid ofte fortelleren selv (Järvinen 2001; Fraser 2004; Elliott 2005; Järvinen 2005).

En annen sentral antagelse er at produksjonen av de individuelle fortellingene skjer i relasjon til kulturen/konteksten.<sup>70</sup> Det vil si at individets fortellinger verken er resultat av tilfeldigheter eller en helt selvstendig prosess, men tvert i mot blir til i relasjon til noen overgripende fortellinger som de personlige fortellingene henter ressurser fra og formes etter (Riessman 2005). Jane Elliott uttrykker det slik:

(...) while each person has the capacity to produce a narrative about themselves that is creative and original, this narrative will take as its template existing narratives which each individual has learned and internalized. (Elliott 2005:127)

Dette kan også begrepsfestes ved hjelp av narrative strukturer, som ifølge Sigrun Gudmundsdottir er en form for hellige fortellinger som ved å skape en vei for språket både påvirker hva vi sier og hvordan vi sier det, på samme tid som at vi presser det vi hører inn i de narrative strukturene vi kjenner slik at det blir meningsfullt for oss (Gudmundsdottir 1996). En annen måte å formulere det på er ved hjelp av uttrykket narrative skript, slik Baukje Prins

---

<sup>70</sup> Som denne gjennomgangen vil vise bruker jeg til dels fortelling og narrativ som synonyme. Da narrativ viser til en bestemt form for fortelling, kan denne begrepsbruken sies å være upresis. Argumentene for å ikke operere med et klart skille på fortelling og narrativ er at jeg ikke analyserer fortellingene på en måte som gjør skillet relevant, og at jeg synes ordet narrativ fungerer dårlig på norsk, blant annet fordi det ikke kan brukes som et verb.

gjør i en artikkel hvor hun argumenterer for bruk av et narrativ-perspektiv i interseksjonalitetsanalyser:

On the one hand, our stories of our selves and others are only partly of our own making; we enter upon a stage already set, and our lives for the most part follow the course of already available narrative scripts. On the other hand, our stories are multilayered and contradictory; the scripts of gender, race, ethnicity and class play a constitutive role, but never in the same way, never as mere determining factors. (Prins 2006)

Evnen til å produsere narrativer kan hevdes å være en forutsetning for menneskelig interaksjon og for å kunne bli et forståelig subjekt. Samtidig vil de overordede fortellingene man forholder seg til når man produserer narrativer, variere både mellom kulturer og kontekster og over tid. Dette kan eksemplifiseres ved hjelp av den fortellingen som Tone Hellesund kaller ”den moderne homoseksuelle identitetsfortellingen”, som beskrives som en fortelling hvor homoseksualitet er en legning utenfor individets kontroll (Hellesund 2008). Mens denne fortellingen for en del vil være mulig og ønskelig å snakke seg inn i, idet den gir fortelleren anerkjennelse som et forståelig subjekt, vil det for andre kunne innebære henvisning til det uforståelige. Likeledes er det lett å se for seg at den aktuelle fortellingen verken vil ha samme betydning eller være like tilgjengelig i alle kontekster, og at den gjennom mange repetisjon vil styrkes, mens redefineringer kan føre til endring. Et annet eksempel på en slik overordnet fortelling er den norske ”moderskapsfortellingen”, som handler om at alle kvinner ønsker barn, og at de som ikke får det enten er ufrivillig barnløs, eller ikke er en riktig kvinne (Fjell 2008). Nok et eksempel er fortellingen om den (for) barneglade, undertrykte innvandrerkvinnen som ikke evner å ta kontroll over sin egen seksualitet og reproduksjon (jfr. Kapittel 1).

Mens den narrative formen hjelper individet til å gi livets ustadige, usammenhengende, kontrastfylte og flytende kompleksitet en mer ordnet og forståelig form, vil altså de overordnede fortellingene og den enkeltes innskriving i disse ha betydning både for hvordan man forstår seg selv og hvordan man blir forstått av andre. En måte å formulere dette på er at narrativer avgrenser det mulighetsrom man kan tenke seg selv og andre innenfor (Staubæs 2004:56). En annen måte å si det på er at narrativer har betydning for hvilke subjektposisjoner man kan innta og hvilke subjektposisjoner man blir plassert inn i (Davis and Harré 1990; Staubæs 2003; Hellesund 2008). Det betyr imidlertid ikke at individet dikteres av de

kollektive fortellingene som står til rådighet for dem, men at de informeres av dem og til en viss grad kan velge mellom ulike kollektive fortellinger. Samtidig er det heller ikke slik alle kollektive fortellinger er like tilgjengelige for alle. Heather Fraser formulerer det slik:

(...) although we do not have complete control over the possibilities over our lives, we can only ever speak ourselves into existence within the terms or stories available to us. (Fraser 2004:182)

Både det meningsskapende og subjektiverende aspektet ved fortellervirksomheten ble tydelig for meg da jeg begynte å arbeide med intervjumaterialet. Kanskje mer enn i en del andre deler av livet er det å planlegge og å skape en familie et felt hvor det både på tanke-, mene- og ønskenivå, og i praksis, råder både uorden, ambivalens, motsetninger og forvirring (Sevon 2005). Ofte vet ikke den enkelte en gang selv hva hun eller han selv ”innerst inne” tenker og mener om for eksempel antall barn eller tidspunkt å få barn på, hvorfor man ”egentlig” gjorde eller gjør det ene eller andre, og hvorfor man tok en bestemt beslutning. Når dette kaoset skal formidles i form av fortellinger, forsvinner imidlertid en del av usikkerheten og kompleksiteten, individet får en mer sammenhengende forståelse av hva han eller hun tenker og mener, og får samtidig mulighet til å bli et forståelig subjekt.

I forlengelsen av dette kan det her påpekes at også denne avhandlingen er resultat av at en rekke uordnede utsagn, inntrykk, forståelser og perspektiver er ordnet inn i en narrativ form som gjør at det fremstår som meningsfullt for meg og for andre. Og akkurat som når andre erfaringer og forståelser skal bli til en forståelig fortelling, er det også her mye som er utelatt, fordi jeg ikke har forstått det som betydningsfullt, eller fordi jeg ikke har klart å gjøre det om til forståelige fortellinger. Med andre ord; at det ikke passer inn i de kollektive fortellingene jeg i det aktuelle tidsrommet har kjent til og forholdt meg til.

Mens narrativitet for individet både handler om meningskonstruksjon og subjektivitet, ligger narrativets analytiske potensial i relasjonen mellom fortelling, individ og kontekst. En mer presis måte å formulere det på er at et fokus på narrativer gir en mulighet til å undersøke hvilke erfaringer, ideer, tanker og forestillinger som blir til en fortelling og hvilke som ikke blir det, hvem som ser ut til å komme med hvilke fortellinger i ulike sammenhenger, og hvilken form fortellingene ser ut til å ha (Fraser 2004; Elliott 2005). Det vil si hvilke

handlinger, erfaringer, forståelser og holdninger som gyldige og hvilke som ikke er det. Ann Phoenix formulerer det slik:

Narrative analysis allows personal accounts to be situated in their cultural contexts – which is central to the understanding of subjectification. (Phoenix 2007:182). En annen klargjørende beskrivelse har jeg funnet i Ken Plummers bok *Documents of life 2. An Invitation to a Critical Humanism*:

Narrative research is interested in how people themselves speak about their lives and how they estimate the experiences they talk about and link them to the wider social context. (Plummer 2001:186)

Til å operasjonalisere forholdet mellom de individuelle fortellingene og de større, kontekstuelle samlende fortellingene har jeg valgt å snakke om to forskjellige former for fortellinger: 1) Personlige fortellinger, som viser til de fortellingene som blir til i intervjuene hvor jeg og en eller flere intervjupersoner tar del. 2) Kollektive fortellinger, som viser til overordnede fortellinger som en større eller mindre gruppe mennesker deler og som de individuelle fortellingene henter ressurser fra og formes etter.

Og spørsmålene jeg stiller er blant annet hvilke kollektive fortellinger informantene ser ut til å ha tilgang til, hvilke av disse som ser ut til å være hegemoniske, og hvordan de snakker seg inn i disse og eventuelle andre kollektive fortellinger. Er det for eksempel slik at de kollektive fortellingene jeg identifiserer i intervjumaterialet er tilgjengelige for alle informantene, eller finner jeg kollektive fortellinger som kun er tilgjengelig for noen av dem? Og hvordan forholder informantene seg i så fall til de ulike kollektive fortellingene når de produserer sine personlige fortellinger? Finner jeg eksempler på at noen unnlater å snakke seg inn i en tilgjengelig kollektiv fortelling? Hvilke fortellinger snakker i tilfelle disse informantene seg inn i, hvordan kan dette forstås og hvilke effekter ser det ut til å ha i forhold til kontekstuell gjenkjennelse?

### ***Teoretiske ambisjoner og pragmatiske løsninger***

I avhandlingens tre første kapitler har jeg så langt presentert et omfattende og ambisiøst prosjekt hvor jeg både skal produsere kunnskap om reproduksjon og familieplanlegging blant

innvandrere i Norge, og studere komplekse subjektiveringsprosesser knyttet til dette. I det følgende vil jeg se på noen av de utfordringer prosjektet reiser og de måter jeg har løst det på.

Det første jeg da skal ta for meg, er den uttalte ambisjonen om å bevege meg bort fra en mer kjent og hverdagslig tenkning om kjønn, etnisitet, nasjonalitet, klasse, seksualitet, religiøs tilhørighet og så videre som noe man ”er” eller ”har” og over til å tenke det som noe man ”gjør”. Målet med denne ambisjonen er å åpne for en mer aktiv og kontekstsensitiv forståelse av subjektivitet, og da særlig den delen av subjektiveringen som omhandler sosiale kategorier. Et annet mål er å gjøre det lettere å undersøke hvilke sosiale kategorier som ble aktualisert for et gitt subjekt i en gitt kontekst, og hvordan deres betydningsinnhold varierte i henhold til kontekst og de kategorier de var vevd sammen med.

På samme tid som at jeg ser klare fordeler med denne ambisjonen, er det også her noen klare utfordringer. For selv om den teoretiske og analytiske ambisjonen er nokså klar, er det også mye som holder meg igjen i den mer essensialistiske kategoritenkningen. Blant annet er det som mange før meg har påpekt ingen enkel oppgave å løsrive seg fra kategoriene som gjennomsyrer både tenkningen og språket vårt (Søndergaard 2000; Gullestad 2002; Staunæs 2004; Søndergaard 2005; Søndergaard 2006). For denne avhandlingen blir dette også særlig tydelig da det ikke bare er subjektiveringsprosesser som settes under lupen, men også utvalgte grupper innvandrere sine reproduksjons- og familieplanleggingsfortellinger – hvilket både utgår fra og lener seg på en mer tradisjonell og statisk kategoritenkning.

Løsningen på denne utfordringen har vært at jeg har benyttet meg av den mer tradisjonelle kategoritenkningen i utviklingen av prosjektdesign, i informantrekruttering og til dels også i selve avhandlingsteksten, mens jeg i analysearbeidet bestrebet meg på å løsrive meg fra det. Til en slik løsrivelse har jeg benyttet det som i diskursanalysen gjerne betegnes om ”bracketing”, som betyr å sette midlertidige parenteser rundt det man (tror) man vet (Søndergaard 2000). Det vil blant annet si at jeg i stedet for å lese intervjuene på leting for eksempel etter hvordan en irakisk mann på 35 år med middelklassebakgrunn snakker om reproduksjon og familieplanlegging, har forsøkt å se hvilke sosiale kategorier og subjektposisjoner som her snakkes frem (og ikke). I tillegg til at denne strategien virker bevisstgjørende i forhold til hvilke kategorier og subjektposisjoner som til enhver tid ble aktualisert av meg og informantene, er det også en effektiv måte å unngå å henfalle til bakgrunnsvariabler og kultur som forklaringsgrunnlag.

Selv om denne parentes-tenkningen var nyttig i analysearbeidet har jeg av hensyn både til meg selv og leseren valgt å ikke forfølge dette tekstlig. Det vil si at jeg med noen unntak verken har tatt i bruk doble anførselstegn, som har vært mange poststrukturalisters måte å markere at man forstår kategoriene som midlertidige og ustabile, eller enkle anførselstegn, som har vært Marianne Gullestads måte å markere avstand til de kategoriene som hun ønsket å problematisere, men samtidig så seg nødt til å bruke (Gullestad 2002).<sup>71</sup>

Det andre jeg skal se på er forsettet om å åpne analysen for de kategoriseringene som trer frem som relevante, og for de måter de er vevd sammen på. Hensikten med dette har vært flere. For det første å gjøre det mulig å undersøke hva som så ut til å være relevant og betydningsfullt i den gitte kontekst og for de gitte studieobjektene. For det andre å åpne for analytisk kompleksitet i et felt som jeg opplevde som nettopp komplekst og mangefasettert. Og for det tredje for å teste ut fruktbarheten av et interseksjonalitetsperspektiv og med det ta del i debatten om håndterlige måter å gjøre en såkalt interseksjonalitetsanalyse på.

Også her ser jeg flere utfordringer. Til tross for at mange har beskrevet interseksjonalitet som et analytisk verktøy/redskap (Lykke 2003; de los Reyes and Mulinari 2004; Lykke 2005; Søndergaard 2005), er det nemlig som blant annet Gudrun Knapp påpeker, lang vei fra det hurtig sirkulerende mantraet rase – klasse - kjønn, til de metodologiske utfordringene som knytter seg til det å gjøre en interseksjonalitetsanalyse (Knapp 2005). Dette ble også tydelig for meg når jeg startet arbeidet med mitt eget materiale. Til tross for ambisjonen om å åpne for en rekke ulike forskjeller og å studere dem som sammenvevde og samtidigvirkende, endte jeg stadig vekk med å både observere dem og å behandle dem hver for seg, alt etter hvilke forskjeller jeg til enhver tid var opptatt av. Selv om det nok stemmer at individet erfarer de ulike forskjellene samtidig, var det altså ikke slik jeg oppfattet dem. Dette reiste flere spørsmål: Hvor mange forskjeller burde jeg åpne for og hvordan skulle jeg bestemme hva som skal inkluderes og ikke? Kunne jeg velge å fokusere mer på noen kategorier fremfor andre? Og hvordan skulle jeg håndtere dette i analysene og i fremskrivingen av disse?

---

<sup>71</sup> Et unntak fra dette er kategoriene ”den første” og ”den andre”, som jeg gjennomgående skriver med anførselstegn. Et annet unntak er ”horskhet”, som jeg i sammenhenger hvor det er særlig viktig å minne om at jeg ikke forstår innholdet i denne kategorien som fast og endelig, har valgt å benytte meg av anførselstegn. Også ”modernitet” skrives noen ganger med hermetegn for å minne om at jeg ikke forstår det som en fast størrelse og noe man er eller ikke er, men istedet som noe gjøres og det i mange ulike varianter.

Når det gjelder spørsmålet om antall kategorier og eventuell rangering av disse, er dette kjente diskusjoner i kjønnsforskningen, som ifølge Leslie McCall er den fagretningen som kanskje har gått lengst i å omfavne interseksjonalitetstenkningen (McCall 2005).

Interseksjonalitetsperspektivet argumenterer for viktigheten av å se hvordan kjønn er vevd sammen med andre forskjellsskapende bevegelser. Samtidig reises spørsmålet om alle forskjeller alltid må gis like stor analytisk oppmerksomhet, eller om det fortsatt skal være mulig å fokusere først og fremst på kjønn og mindre på andre kategoriseringer. Kan man bruke interseksjonalitetsperspektivet til å signalisere det Carbin og Tornhill formulerer som en interesse for mer enn bare kjønn (Carbin and Tornhill 2004:112), uten at man dermed gir de andre forskjellsskapende bevegelsene like mye fokus? Eller må interseksjonalitet nødvendigvis bety at alle potensielle forskjellsskapende bevegelser får like mye oppmerksomhet?

Min løsning på disse spørsmålene har vært å holde fast ved ambisjonen om å anvende interseksjonalitet som et sensitiverende begrep som skulle gjøre meg oppmerksom og lydhør overfor komplekse maktkonstruksjoner uten å forutsette et ontologisk hierarki av forskjeller (Berg, Flemmen et al. 2010:19), samtidig som at jeg etter en stund tillot meg å begrense meg til de forskjellene som jeg oppfattet som særlig relevante. Dette kan også formuleres som en kombinasjon av det å gjøre strategisk bruk av forkunnskaper, og det å la feltet være med på å bestemme hvilke forskjeller og sammenvevinger jeg velger å forfølge i det videre analysearbeidet (jfr. Staunæs 2004; Søndergaard 2005). Til dette hører også beslutningen om ikke å forholde seg til alle mulige forskjeller i de ulike analysene, men i stedet fokusere på de som trer frem som sentrale i forhold til de ulike tema og spørsmål.

Når det gjelder spørsmålet om fremgangsmåte har det siden Gudrun Knapp (2005) skrev sin artikkel om mangelen på analyseverktøy heldigvis blitt publisert en rekke ulike forsøk på interseksjonalitetsanalyse. Dette betyr at det nå finnes flere tekster hvorfra det er mulig å hente ut relevante innspill til fremgangsmåte og analysestrategier. I denne sammenheng vil jeg igjen trekke frem forslagene Staunæs og Søndergaard har kommet med i forbindelse med sin bearbeiding av interseksjonalitetsperspektivet, som både inkluderer inspirerende og tydeliggjørende metaforer og relevante analytiske grep (Staunæs 2003; Staunæs 2004; Søndergaard 2005; Staunæs and Søndergaard 2006; Staunæs 2007; Staunæs and Kofoed 2007). Særlig nytte har jeg hatt av Dorthe Staunæs' skille mellom det teoretiske kravet om å

lese flere kategorier sammen, og den praktiske nødvendigheten av å analysere dem hver for seg og etter hverandre (Staubæs 2004).

Den siste ambisjonen jeg skal nevne her, er forsettet om å både skulle si noe om hvordan informantene *forteller* om reproduksjon og familieplanlegging, og hvilke *normativiteter* og komplekse og sammenvevde *subjektiveringer* og *subjektposisjoner* som kan leses ut av disse fortellingene. Dette er opplagt et omfattende prosjekt som man lett kan gå seg vill i. Min løsning på dette er å organisere analysekapitlene etter empiriske spørsmål som jeg belyser med fokus på både fortellinger, normativiteter og subjektiveringer. Organiseringen av dette igjen er gjort noe forskjellig for hvert av analysekapitlene, ut i fra en vurdering av hva som er mest hensiktsmessig for å få frem de mest sentrale poengene, og av hva som fungerte best tekstlig sett. En annen løsning har vært å ikke legge opp til en komplett redegjørelse for hver av disse, men i stedet fokusere på det som trer frem som mest relevant i forhold til de spørsmål som til enhver til skal belyses. Mens det ”mest relevante” i mange tilfeller vil være det som trer frem som mest utbredt i intervjuene, vil det i andre tilfeller være unntakene som på en svært effektiv måte kretser inn de hegemoniske normativitetene og subjektiveringene som skaper kontekstuell gjenkjennelse og gjør en til et forståelig subjekt.

### **Analyse: Trinn og grep**

Det empiriske materialet arbeidet med avhandlingen har produsert, består hovedsakelig av intervjusamtaler. I tillegg kommer observasjoner og erfaringer jeg gjorde i forbindelse med intervjuene. Dette inkluderer blant annet inntrykket jeg fikk av informantene og deres livssituasjon og selvpresentasjon, hva jeg forstod som hovedbudskapet i informantenes fortellinger, hva jeg mente vi hadde snakket (for) mye og lite om, og hvilke følelser møtet og intervjuet hadde gitt meg. Refleksjonene ble nedtegnet umiddelbart etter at jeg hadde tatt farvel med vedkommende. I flere tilfeller ble de også utdypet etter at jeg hadde hørt gjennom opptaket og startet transkripsjonsarbeidet.<sup>72</sup>

Samtidig som at disse nedtegnelsene både var en del av dataproduksjonen, og fungerte som en kombinasjon av debrifing og huskeliste for meg, betrakter jeg det også som første trinn i analysearbeidet. Med dette mener jeg at jeg allerede her startet prosessen med å skape orden i det informasjons- og inntrykkskaos som kjennetegner selve dataproduksjonen, en prosess som

<sup>72</sup> Både intervjuene og den øvrige dataproduksjonen beskrives utførlig i kapittel 4.



kan beskrives som det å fremheve noe og tone noe annet ned (jfr. Staunæs 2007). Mens noe her ble festet på papir, var det en rekke andre tanker, inntrykk og hendelser som forsvant ut av studien, enten fordi jeg på daværende tidspunkt ikke betraktet det som relevant, eller fordi jeg manglet språk og narrative strukturer til å kunne fremstille det verbalt.

Neste trinn i analysen var transkriberingen. I tillegg til at den egenhendige transkripsjonen gav grundig kjennskap til hvert enkelt intervju, ble det i denne fasen også gjort en del språklige fortolkninger. Blant annet tok jeg beslutninger om hvordan jeg skulle forstå de delene av et intervju hvor kommunikasjonen var utydelig. Jeg gjorde også flere språklige tilpasninger. En del av dette handlet om at jeg valgte å utelate en del ord som er vanlig i muntlig kommunikasjon, men som får en annen mening i skriftlig fremstillingsform. Like viktig var imidlertid de språklige korrigeringsene jeg gjorde av informantenes til dels gebrokkne norsk. Foruten å øke tekstens lesbarhet kan en slik korrigeringsgjøring gjøre at informantene ikke fremstår som så usikre, unyanserte og lite reflekterte som man gjerne gjør når man skal uttrykke seg på språk man ikke behersker fullt ut. Det er med andre ord ikke bare lesbarhet som har vært motivasjonen for å rette grammatiske feil og å pynte på ordstillingen, men også å yte informantene rettferdighet og respekt. Som blant annet Berit Berg påpeker er det likevel ikke uproblematisk å foreta slike rettinger og redigeringer. I tillegg til at man risikerer å gjengi informantens uttalelser på en feilaktig måte, risikerer man også å fjerne noe av den nærhet, livaktighet og egenart som ligger i informantenes opprinnelige formuleringer (Berg 2010). Nok en mulig effekt av redigeringen, som også inkluderer en redusering av antall ”ehh..” og ”hmmm”, er at informantene fremstår som mer klar i sin tale enn hva som var tilfelle i intervjusamtalen. Mens faren for feilaktige gjengivelser ble forsøkt redusert ved hjelp av gjentatte gjennomhøringer og ved å se ulike deler av et intervju opp mot hverandre, har jeg bestrebet meg på å kompensere for et mer upersonlig språk ved å gi en kort presentasjon av informantene når jeg gjengir utdrag fra intervjuene. Når det gjelder den endringen fra et famlende svar til et mindre famlende svar, er dette forsøkt kompensert for ved at jeg stadig åpner for flere måter å forstå fortellingene på.

Etter at all informasjon forelå i tekst, begynte det mer systematiske analysearbeidet. Selv om de nedtegnede refleksjonene fortsatt inngikk som en del av det empiriske materialet, var det først og fremst intervjuene jeg da jobbet videre med. Det øvrige materialet ble imidlertid stadig brukt som hjelp til å forstå innholdet i intervjuene og den mening som her ble formidlet. Når det gjelder den praktiske gjennomføringen av denne delen av analysearbeidet,

kan det beskrives som en stadig pendling mellom problemstillingens to ulike nivå; familieplanleggingsfortellingene og de subjektiveringer som kan leses ut av disse.

Når det gjelder arbeidet med intervjuenes første nivå, ble det organisert på den måte at jeg først formulerte en rekke konkrete, empiriske spørsmål som jeg søkte svar på når jeg leste gjennom materialet. Disse spørsmålene kunne for eksempel være hva den intervjuede sa om eventuelle barneønsker, hva som ble fremstilt som et passende tidspunkt for barn og et passende antall, og hvorvidt og eventuelt hvordan dette ble begrunnet. Andre spørsmål kunne være hvordan vedkommende snakket om prevensjon, abort og familieplanlegging, hva som ble fremhevet som sentralt for at det skal passe å få barn og ikke. Til dette hørte også et fokus på hvilke planer, ønsker og praksiser som følges opp med forklaringer og begrunnelser, og hvilke som ikke gjør det. Med andre ord det som i narrativ teori gjerne betegnes som legitimerende forklaringer (Järvinen 2001; Järvinen 2005).

Samtidig som at spørsmålene til dette nivået var en kilde til kunnskap om hvordan innvandrere i Norge forstår og tenker om reproduksjon og familieplanlegging, gav det også innsikt i hvilke tanker, planer, praksiser og erfaringer som i den gitte kontekst ble forstått som fortellbart og relevant, og hva som ikke ble det. Denne kunnskapen ble viktig for arbeidet med problemstillingens andre nivå. Blant annet hadde jeg god nytte av dette da jeg begynte arbeidet med å se mer spesifikt på hvilke subjekter som kom til uttrykk i fortellingene. Ble fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging brukt til å definere kjønn, nasjonalitet, klasse, etnisitet og seksualitet og eventuelle andre subjektposisjoner og kategorier, og hva trådte i så fall frem som sentrale identifikasjonskriterier?

Parallelt med dette fokuset på fortellinger arbeidet jeg også eksplisitt med å se på hvordan den enkelte informant fremstilte seg selv i intervjuet og om det her var samsvar eller misforhold i forhold til de subjektiveringstilbudene jeg kom med. Som en del av det samme arbeidet var jeg interessert i å se hvilke subjektposisjoner som ble aktualisert, og hvordan informantene forholdt seg til disse. Var det for eksempel noen bestemte subjektposisjoner som ble omfavnet spesielt? Var det noen de så ut til å ville markere avstand fra? Og hvilke tegn til tilpasning og bearbeiding av gamle subjektposisjoner og forsøk på konstruksjon av nye fant jeg? Til dette arbeidet med subjektposisjonene hørte også en kontinuerlig refleksjon over hvilke forskjellsskapende bevegelser som til enhver tid så ut til å være virksomme, hvor og når noen forskjeller så ut til å ha særlig relevans, og hva effektene av ulike sammenvevinger og

overskygging kunne være – ikke minst med tanke på utsiktene til kategorien ”den første” og ”den andre” (Skeggs 1997; Staunæs 2003; Staunæs 2004; Staunæs and Søndergaard 2006; Jensen 2009). Altså; hvorvidt, hvordan og når snakkes nasjonal og etnisk identitet frem i fortellingene? Hvorvidt, hvordan og når trer kjønn frem som relevant? Og hvorvidt, hvordan og når aktualiseres for eksempel alder, sosial klasse og seksualitet? Og hvilke effekter ser de ulike gjøringene ut til å ha?

Mens blant annet nasjonalitet og etnisitet gjerne ble aktualisert eksplisitt ved at informanter henviste til sin nasjonale og etniske bakgrunn for å forklare og legitimere en bestemt forståelse eller handling, ble for eksempel seksualitet gjerne uttrykt mer indirekte gjennom utsagn om hva som er den naturlige måten å forholde seg til reproduksjon og familieplanlegging på. Når det gjelder sosial klasse fant jeg ingen eksempler på det som her kan betegnes som eksplisitt gjøring. Dette er i tråd med May-Len Skilbreis påpekning av at intervjuobjekter gjerne viser liten vilje til å snakke om sosiale forskjeller (Skilbrei 2010), noe hun forklarer med å vise til Floya Anthias påstand om at sosiale forskjeller forstås og settes i tale som ikke-tilhørighet (Anthias 2005, referert i Skilbrei 2010:45). Min løsning på denne utfordringen har til dels vært den samme som Skilbrei foreslår, nemlig å se på hvordan informantene snakker om andre som de forstår seg som forskjellig fra. En annen løsning har vært å undersøke hvordan de snakket om ulike forhold som gjerne er tett vevd sammen med sosial klasse, slik som utdanning og karriere. Nok en løsning var å se på hvordan informantene forholdt seg til det som er beskrevet som klassespesifikke måter å forstå og organisere omsorg for små barn (jfr. Stefansen and Farstad 2008). Her som for de andre gjøringene, er det imidlertid viktig å være bevisst at verken kategoriens betydningsinnhold eller grenser er endelig gitt, men tvert i mot i stadig forhandling og forandring. At en gitt forståelse er knyttet opp til en bestemt sosial klasse i én kontekst, trenger altså ikke bety at det er knyttet opp til samme sosiale klasse i en annen kontekst.

Både for problemstillingens første og andre nivå har jeg vært opptatt av å finne likheter og fellestrekk, et arbeid som blant annet ble operasjonalisert ved hjelp av de beskrevne begrepene personlige og kollektive fortellinger (jfr. Bruner 1983; Somers 1994; Phoenix 2007). Samtidig fokuserte jeg også eksplisitt på det som skilte seg ut, ikke passet inn og som brøt med mønstrene slik de etter hvert trådte frem. Det kunne for eksempel være informanter som var vanskelig å forstå seg på, intervju som ikke var som de andre, eller personlige fortellinger som overrasket og forundret meg, og som slik også utfordret mine foreløpige

hypoteser og teorier. I tillegg til å gjøre meg oppmerksom på mønstrene og forventningene var disse unntakene, bruddene og paradoksene også viktige for å kretse inn både det kollektivt legitime, sedvanlige og ”normale” (Butler 1999; Søndergaard 2000; Butler 2004; Staunæs 2004; Butler 2005; Søndergaard 2006), og det Søndergaard betegner som ”sprækkerne i diskursernes selvfølgeligheter” (Søndergaard 2000:93).

## Kapittel 4: Felt og metode

### Mitt møte med Salima

Det er vår i lufta, sola skinner, og på den særegne måten som kjennetegner denne årstiden er det både varmt og kaldt ute på samme tid. Som ellers på søndag formiddag hersker det en rolig stemning i byen, og det er få biler å se der jeg kjører rundt i drabantbystrøket. I passasjersekket ligger et krøllete ark med en adresse, og ved siden av det et kart. Nok en gang sjekker jeg at båndopptakeren ligger i veska.

Salima er nummer ni i rekken av intervjuer jeg gjør i forbindelse med denne studien. Samtlige av de foregående intervjuene har vært vellykkede, i den forstand at stemningen har vært god og at det er blitt produserte en rekke relevante og interessante fortellinger om de tema jeg er opptatt av. Likevel er det ikke til å komme forbi at jeg *er* nervøs der jeg sitter, og nok en gang er det bare å erkjenne at det *er* mye spenning knyttet til det første møtet med en potensiell informant. For hvem er det egentlig jeg skal møte, og hvor mye kan jeg forvente at hun har forstått av studien og hensikten med mitt besøk i løpet av en kort telefonsamtale? Hva om det er flere til stede i leiligheten enn venninnen jeg allerede er informert om at skal være der for å passe på Salimas datter? Hvordan skal jeg da presentere prosjektet og eventuelt få i gang en samtale om barneønsker, familieplanlegging, prevensjon og abort? Jeg bekymrer meg også over språket. Hva om hun ikke forstår hva jeg spør om, eller ikke klarer å uttrykke sine forståelser og erfaringer? Eller enda verre, at hun synes spørsmålene og de tema jeg bringer frem er upassende og ubehagelige? Og kan jeg i så fall stole på at hun lar meg forstå dette, slik at jeg ikke plager henne med flere uønskede spørsmål?

Ingenting av dette får jeg imidlertid gjort noe med der jeg nærmer meg det avtalte stedet for intervjuet, leiligheten hun deler med sin ektemann og den nå ti måneder gamle datteren. Omsider forstår jeg også hvor jeg må kjøre, og fra da av går alt veldig fort. Jeg finner riktig husrekke, parkerer bilen, går ut og begynner straks å se på husnumrene. Rett foran meg ligger det. Det er en lavblokk, med nummeret godt synlig like ved inngangspartiet. Jeg ser på klokka, konstaterer at jeg er ti minutter forsinket og går inn. Det er helt stille i oppgangen, og trinnene mine lager gjengklang i veggene idet jeg går opp til riktig etasje. Døra er brun. Ingen navneskilt som bekrefter at jeg er kommet riktig. Uten å vente ringer jeg på.

Så er jeg der. Salimas hjem. Hennes verden. Målet for reisen som ble foretatt to og et halvt år tidligere, og resultatet av de etablerings- og reorienteringsprosesser hun har gått igjennom de siste årene. Vi håndhilser og presenterer oss. Salima er smilende og vennlig idet hun viser meg inn, men også tydelig usikker på hva som nå skal skje, og hva som nå forventes av henne. Også jeg er usikker på hvordan jeg skal håndtere den litt merkelige kombinasjonen av å være gjest og som sådan på bortebane, og samtidig forsker og initiativtaker til møtet, og slik den ansvarlige for det som nå skal skje.

Noe av det første som slår meg idet jeg går innover i leiligheten, er at både Salima og hjemmet hennes virker mindre fremmed, og mer ”norsk”<sup>73</sup> enn jeg hadde forventet. Det er som om hun har bodd i landet lenge, og ikke bare noen få år. Her er ingen store persiske tepper på gulvet, og heller ikke de typiske store tunge møblene jeg har sett i de andre hjemmene jeg har besøkt. Krydderluktene er imidlertid gjenkjennelige fra de foregående intervjuene. Det samme gjelder den påskrudde Tv-en hvor en utenlandsk kanal, kanskje Al Jazeera, stadig viser bilder fra et krigsherjet Irak. På gulvet sitter den norske venninnen og leker med Salimas datter. Selv om jeg foretrekker å ha informantene på tomannshånd når jeg foretar intervjuene, for å sikre en atmosfære av fortrolighet, synes jeg nå at det er veldig greit at venninnen er der. I tillegg til å passe på barnet, gjør det også intervjusituasjonen mer avslappet, og gir meg en følelse av trygghet i forhold til at Salimas ønsker ivaretas.

Nokså tidlig i besøket tar Salima initiativ til at vi to skal sette oss i sofaen. Etter litt innledende småprat om barnet, leiligheten og livet i Norge, finner jeg frem papirene mine og forteller om studien og hva det vil si å delta i denne. Jeg understreker at all deltagelse er frivillig, at hun kan ombestemme seg når som helst, og at jeg vil endre navnet hennes for å hindre at andre skal kjenne henne igjen. Deretter gir jeg henne et ark hvor den nevnte informasjonen er skrevet ned, inkludert mine kontaktopplysninger. Jeg venter mens hun leser det som står, og spør så hva hun tror om dette. Salima sier at det ser greit ut, men at det ikke er sikkert at hun kan klare å svare på alle spørsmålene mine. Kommentaren er kjent, og jeg sier at hun ikke skal være redd for å svare feil, da det er hennes mening og tanker jeg er interessert i å høre om. Salima virker lettet. I likhet med de andre informantene har heller ikke hun noe i mot at jeg tar opp samtalen på bånd, og opptakeren legges på bordet.

---

<sup>73</sup> Selv om jeg i forrige kapittel presiserte at jeg av tekstlige hensyn har besluttet å ikke bruke verken doble eller enkle anførselstegn for å minne om at jeg ikke ser kategoriene som faste og essensielle er det enkelte steder jeg likevel ikke klarer å la det være. Kategorien ”norsk” er et eksempel på en kategori jeg i denne sammenheng føler påkrever anførselstegn, men heller ikke her vil jeg være konsekvent.

Og så er den i gang, samtalen om personlige og til dels private og intime aspekter ved Salima og ektemannens liv, hennes ønsker, drømmer, planer fremover, begrunnelser for valg og beslutninger, og de praktiske, daglige håndteringene av reproduksjon og familieplanlegging. Samtalen som skal resultere i fortellinger som jeg senere både hører og leser en rekke ganger og etter hvert plasserer inn i kategorier og kapitler som deler av et større hele:

*Guro: Kan du fortelle litt om deg selv?*

*Salima: Skal jeg fortelle? Om meg?*

*Guro: Ja?*

*Salima: Jeg heter Salima og jeg kommer fra Irak.. Eh.. Jeg har giftet meg for ca tre og et halvt år siden. Jeg har ett barn. Hun heter Nadia. Hun er snart ti måneder. Og.. Ja.*

I perioder er det vanskelig å få praten til å flyte. Da er det gjerne slik at jeg stiller mange spørsmål, hvorpå Salima responderer med tydelige, dog lite utdypende svar. I andre deler går det bedre. Da snakker hun lett og tar innimellom selv initiativ til å fortelle om ting jeg ikke ville kommet på å spørre om. Særlig fornøyd er jeg med den uventede og nokså rikholdige fortellingen om et uplanlagt svangerskap og den påfølgende provoserte aborten. Både datteren og barnevakten er til stede under hele intervjuet. Mens datteren stadig avkrever sin mors fulle oppmerksomhet, og etter hvert også vil ha mer av henne enn intervjusituasjonen tilsier, får jeg ikke inntrykk av at Salima lar seg begrense av venninnens tilstedeværelse i forhold til hva hun forteller og ikke. Blant annet merker jeg meg at hun snakker lett og tilsynelatende uberørt både om prevensjon og abort med venninnen bare få meter unna.

Etter at båndopptakeren er slått av drikker vi kaffe. Jeg spør hva Salima syntes om å bli intervjuet, og hun sier det var greit og ikke ubehagelig. Dette gjør meg lettet, og jeg bestemmer meg raskt for å spørre om å få intervjuet henne igjen, når jeg har jobbet mer med materialet og gjort flere intervjuer. Det får jeg, og noen måneder senere sitter jeg igjen i bilen, på vei til nytt besøk hos Salima – med de muligheter og utfordringer det innebærer. Ikke minst representerer den delvise tilstedeværelsen av Salimas ektemann mulighet for nye fortellinger, i tillegg til at det kan legges nye dimensjoner til de som allerede er blitt til. Mer om det utover i avhandlingen.

Siktemålet med dette kapittelet er å gjøre rede for produksjonen av det empiriske materialet som ligger til grunn for den foreliggende avhandlingsteksten. Hensikten er å lede leseren inn i empirien, fra informantutvalg, til rekruttering, intervju og refleksjoner over det datamaterialet som her ble produsert. I forlengelsen av dette diskuteres tre metodiske tema med særlig relevans for denne avhandlingen. Det første av disse omhandler forståelsen av forskningsintervjuet som en arena for samproduksjon av data. Det andre er etiske og metodologiske utfordringer ved det å forske på spørsmål som kan beskrives som sensitive. Det tredje er faren for etnosentrisme i studier av familieplanlegging og reproduksjon, inkludert mine strategier for å arbeide mot dette.

### **Informanter<sup>74</sup>**

I tillegg til Salima har jeg i arbeidet med dette prosjektet intervjuet 20 kvinner og menn som alle inngår i Statistisk sentralbyrås definisjon av en innvandrer. Av disse kommer fem kvinner og to menn fra Iran, hvorav den ene kvinnen definerer seg som kurder. Av de fjorten informantene med irakisk bakgrunn, er det ti kvinner og fire menn. Av disse definerer seks av kvinnene og tre av mennene seg som kurdere.<sup>75</sup> At en såpass stor andel av informantgruppen identifiserer seg som kurdere var ikke et mål i seg selv, men en følge av at jeg søkte informanter som hadde bakgrunn i Iran eller Irak.

Utover i analysekapitlene vil det bli tydelig at noen informanter er betydelig mer sitert og brukt som eksempler enn andre. Dette har flere forklaringer. For det første at noen av intervjuene er bedre enn andre, i den forstand at de i større grad belyser de spørsmålene jeg søker å belyse. For det andre at noen av informantene formulerer seg på en måte som gjør at de egner seg særlig godt til å illustrere funnene jeg har kommet frem til gjennom analyse av

---

<sup>74</sup> I arbeidet med dette prosjektet har begrepet informant voldt meg store kvaler. På bakgrunn av forrige kapitells redegjørelse av min forståelse av datamateriale og fortellinger som samprodusert, er det opplagt at begrepet informant, som gir assosiasjoner til en mer ensidig informasjonsflyt, bryter. Jeg vurderte derfor lenge alternative begreper, og deriblant begrepet samtalepartner, som er en oversettelse av begrepet interlocutor, som gjerne brukes for å minne om det interaktive i intervjuer og at dataproduksjon er en aktivitet som både forsker og studieobjekter tar del i. Problemet med dette begrepet er imidlertid at det vender fokus bort fra det faktum at forsker og den det forskes på, ikke er likeverdige deltagere i samtalen. Av denne grunn bestemte jeg meg for å bruke det velkjente informant- begrepet, og i stedet minne om samproduksjon på andre måter.

<sup>75</sup> Som vist i kapittel 2 definerer 20% av Iraks befolkning seg som kurdere, mot 7% av Irans befolkning. Blant de informantene som definerte seg som kurdere, var det store forskjeller i hvor viktig denne identifikasjonen ble gjort under intervjuene. Mens noen eksplisitt motsatte seg å bli forstått som iraker, var det andre som også selv vekslet mellom kategoriene kurder og iraker når de snakket om "sin" gruppe. Selv om denne vekslingen godt kan være et svar på min til dels manglende bevissthet om disse skillene under noen intervju, kan det likevel også leses som uttrykk for informantenes forståelse av seg selv og sin tilhørighet. Spørsmålet vil belyses flere steder utover i avhandlingen.



hele datamaterialet. For det tredje mener jeg det gjør teksten mer leservennlig enn om jeg i større grad hadde variert bruken av informanter. Med flere informanter i samme kapittel måtte jeg ha brukt mer plass på personpresentasjon, og det ville blitt vanskeligere for leseren å holde oversikt over dem.

I tillegg til de 21 informantene har jeg hatt samtaler med flere personer i relevante fagmiljø. De mest sentrale er sosialantropolog og sykepleier Ragnhild Magelssen ved Avdeling for Migrasjonshelse i Oslo, samfunnsmedisiner Berit Austveg i Statens helsetilsyn, gynekolog Siri Vangen på Nasjonalt folkehelseinstitutt, og seniorrådgiver Ulla Ollendorff i Helsedirektoratet. I tillegg kommer et besøk ved Flyktninghelsetjenesten i Trondheim og ved Nasjonal kompetanseenhet for minoritetshelse i Oslo. Disse møtene og samtalene gav viktig informasjon om avhandlingens tema og problemstillinger, og har slik sett vært med på å lede studien i bestemte retninger. Da intervjuene er en så sentral del av det empiriske materialet i prosjektet, er kategorien informant likevel reservert for de 21 personene som er blitt spurt og har sagt seg villig til å delta i denne formen for samtale. Det betyr at heller ikke andre personer jeg møtte i forbindelse med avhandlingsarbeidet, som for eksempel de mange mer eller mindre aktive tilhørerne som var tilstede under intervjuene, vil betegnes som informanter. Det betyr imidlertid ikke at kunnskapen som fulgte med deres tilstedeværelse og delvise involvering ikke vil være inkludert i studien. Tvert i mot vil jeg si at den dynamikken disse ekstrapersonene brakte med seg, både har gitt meg et mer utfyllende inntrykk av informantene og det livet de lever, og demonstrert hvordan reproduksjon og familieplanlegging er sosiale hendelser med flere aktører enn enkeltindividet og dennes eventuelle partner.

I tillegg til landbakgrunn og kjønn er det også en rekke andre forskjeller som til sammen bidrar til å gjøre informantkategorien til en heterogen og sammensatt gruppe. En slik forskjell er bosted. I tillegg til å være spredt over flere norske byer og tettsteder, er det stor variasjon i hvor sentralt informantene bor, i boligtype, og hvem de bor sammen med. Da bosted ikke er relevant for analysene i denne studien, ser jeg imidlertid ingen grunn til å oppgi dette i presentasjonen av ulike informanter, ut over å påpeke at den er variert.<sup>76</sup> En annen forskjell er alder. Med en aldersspredning fra litt under tjue til litt over førti representerer alder en sentral kilde til variasjon, selv om denne er noe snevret inn ved at en betydelig hovedvekt av

---

<sup>76</sup> Å unnlate å oppgi bosted er også en av flere strategier jeg bruker for å sikre informantene konfidensialitet. Se "Forskningsetikk i sensitive felt" i dette kapittelet for en videre diskusjon om dette.

informantene er mellom tjue og trettifem. Da jeg ser alder både som analytisk relevant og nyttig for å kunne gi leseren et mer utfyllende inntrykk av personene bak fortellingene og de gjengitte sitatene, har jeg til forskjell fra bosted valgt å oppgi denne. Av anonymiseringshensyn har jeg likevel avstått fra å oppgi eksakt alder og opererer i stedet med mer runde formuleringer. Ønsket om å gi leseren et mer fyldig bilde av den enkelte informant er også begrunnelsen for at jeg oppgir informantens alder i sammenhenger hvor jeg ikke gjør noe analytisk poeng ut av det.

En konsekvens av at en såpass stor andel av informantene er relativt unge, er at det er flere studenter blant informantene, og også noen skoleelever.<sup>77</sup> En hovedandel av informantene er likevel i lønnet arbeid, om enn ikke nødvendigvis som fulltidsansatte. Blant annet er det flere som kombinerer utdanning med lønnet arbeid. Av de som jobber, har noen et arbeid som de har utdannet seg til, mens andre har ufaglærte jobber. Av disse er det flere som har en fullført utdanning enten fra opprinnelsesland eller fra Norge som de ikke får brukt i den jobben de har nå. Noen få av informantene er verken i utdanning eller jobb. For to personer har dette sammenheng med at de til tross for flere år i Norge ennå ikke har fått innvilget sine asylsøknader.

Ettersom utdanning og arbeid i Norge gjerne forstås som sentrale markører på sosial klasse<sup>78</sup>, innebærer den varierte plasseringen i disse landskapene at informantene også kan sies å representere ulike sosiale klasser. De fleste av informantene vil likevel kunne kategoriseres som det som kan betegnes som arbeiderklasse eller nedre middelklasse, samtidig som at flere gjennom sin pågående utdanning kan tenkes å være på vei mot det som kanskje kan betegnes som en mer trygg middelklasseposisjon. En tilsvarende forskjell er også tilfelle for informantenes plassering av egen og familiens posisjon i opprinnelseslandets hierarkier og strukturer. Mens noen eksplisitt sier at de kommer fra en familie som var relativt bemidlet eller fattig, kommer andre inn på det ved å oppgi familiens utdannelsesnivå og utdannelsesfrekvens, mens atter andre ikke sier noe av dette og i stedet forteller om sin egen

---

<sup>77</sup> Skoleelevene går på videregående skole, og det at de ennå ikke er ferdig der skyldes forsinkelser som følge av migrasjon.

<sup>78</sup> Et uttrykk for dette er at utdannelsesnivå og yrkesbakgrunn stadig brukes som relevante markører for sosial klasse i forbindelse med forskning. Et eksempel på det er Kari Stefansen og Gunhild Farstads studie av norske småbarnsforeldres omsorgsprosjekter, hvor det å være middelklasse defineres som det å ha utdanning fra høyskole eller universitet og et yrke som krever høyere utdanning, mens det å ikke ha en tilsvarende utdanning eller yrke kvalifiserer som arbeiderklasse. Stefansen, K. and G. R. Farstad (2008). "Småbarnsforeldres omsorgsprosjekter." *Tidsskrift for samfunnsforskning* 49(3): 343-374.

oppvekst og gjenværende familie i opprinnelseslandet på en måte som kan gi et visst inntrykk av deres posisjon og velferdsnivå.<sup>79</sup> Som ofte ved migrasjon er det imidlertid ikke nødvendigvis slik at relativ rikdom i opprinnelseslandet gjenspeiler den posisjon man får i Norge. Tvert i mot opplever mange innvandrere, inkludert de som kommer fra bemedlede familier med høyt utdanningsnivå, at de i ankomstlandet får en relativt sett lavere posisjon, både sosialt og økonomisk enn de hadde før migrasjonen (Berg 2010; Fekjær 2010; Orupabo 2010). Det er det flere eksempler på i mitt materiale.

Til en viss grad kan informantenes sosiale og økonomiske posisjon og situasjon i Norge også ha nær sammenheng med hvor lenge de har bodd her. Og da kommer vi over til en annen forskjell som preger informantgruppen, nemlig botid. Mens noen kom sammen med sine foreldre da de var under ti år, har andre kommet som flyktninger for to-tre år siden, og atter andre gjennom familiegjennforening med en ektefelle som allerede er mer eller mindre etablert i landet. For noen er heller ikke en eventuell etablering i Norge avgjort, da de fortsatt venter på en endelig avklaring av sine søknader om asyl. Ulik botid innebærer store forskjeller i livssituasjon, i norskkunnskaper, og i kjennskap til Norge, norsk kontekst og ”norsk kultur”.

En annen forskjell, som delvis kan forstås å henge sammen med det store aldersspennet, er at informantene befinner seg i ulike stadier av livet, og i forskjellige familieformasjoner. Mens de fleste er etablerte i parforhold, hvorav halvparten har barn, er det flere som lever alene eller sammen med foreldrene. Blant de som har barn, varierer antallet mellom ett og ni. De fleste har imidlertid ett eller to barn. Med unntak av en informant som har ett søsken, kommer informantene selv fra familier med minst tre barn, og over halvparten har fem eller flere søsken.

Som en siste forskjell vil jeg nevne religion og religiøsitet. Da informantene kommer fra Iran og Irak, inkludert de kurdiske områdene i disse landene, er det ingen overraskelse at de fleste av dem forstår seg som muslimer. Av disse er det imidlertid ikke alle som betrakter seg som like praktiserende, og flere oppgir også å ha et lite aktivt forhold til religion. To informanter beskriver seg selv som ikke-religiøse. I tillegg til islam er også kristendom representert som trosretning.

---

<sup>79</sup> Både variasjonen i sosial klasse, og det forhold at en stor andel av informantene kan betegnes som arbeiderklasse bryter med en utbredt tendens til at forskning på familie og foreldreskap gjerne retter seg først og fremst mot middelklassen (jfr. Stefansen og Farstad 2008).

På minst ett punkt brytes den utstrakte variasjonen, og det er i forhold til seksuell orientering. Når siste intervju var over, viste det seg at samtlige av informantene så ut til å definere seg som heteroseksuelle, uten at dette hadde blitt eksplisitt tematisert i intervjuene. At jeg endte opp kun med informanter som definerer seg selv som heteroseksuelle, var ikke et resultat av et bevisst valg. Samtidig kan det antas å være en implisitt følge av den måte prosjektet ble presentert på og de rekrutteringsstrategiene jeg benyttet meg av. Med det mener jeg at det her kan ha blitt gitt et inntrykk av at det var heteroseksuelle kvinner og menn jeg var interessert i å studere. Likeledes kan det heller ikke utelukkes at det endelige utvalget gjenspeiler en underforstått antagelse om at innvandrere, i større utstrekning enn etniske nordmenn, er heterofile. I tråd med dette kan vi heller ikke se bort fra at selve intervjuene langt på vei lukker for muligheten av sammekjønnsorientering. Det vil si at jeg kanskje har tilbudt informantene en subjektposisjon som heteroseksuell, og ikke gitt et tilsvarende tilbud om en subjektposisjon som homofil. Dette er en diskusjon jeg kommer tilbake til i analysen. Her vil jeg nøye meg med å si at en inklusjon av informanter som definerer seg som homoseksuelle, ville gitt et interessant og berikende tilskudd til en allerede svært heterogen og mangslungen informantgruppe.

Ettersom målet med avhandlingen er å produsere kunnskap om hvordan *innvandrere* i Norge forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging, inkluderer ikke studien intervjuer med såkalte etniske nordmenn. Med tanke på at jeg i flere kapitler kommer inn både på betydningen av kontekst og betydningen av det å være en innvandrere, ser jeg at det ville vært en fordel om intervjumaterialet også hadde inneholdt intervjuer med personer som er født i Norge. Min løsning på dette ble å støtte meg til andre studier av den norske majoritet, som riktignok ikke belyser nøyaktig samme spørsmål som denne studien, men som likevel gir et godt utgangspunkt for å diskutere mulige effekter av migrasjon og innvandrersposisjon. Det er imidlertid viktig å understreke at avhandlingen ikke tar mål av seg å svare for hva som eventuelt er likt og forskjellig mellom hvordan innvandrere og befolkningen for øvrig forstår og håndterer reproduksjon og familieplanlegging, men tvert i mot er opptatt av å se på variasjonsbredde og kompleksitet på tvers av migrasjon, landbakgrunn og etnisitet.

## **Informantrekruttering**

Når det gjelder de individuelle informantene som inngår i denne studien, er de valgt ut fordi jeg med utgangspunkt i en viss kjennskap til dem og deres livssituasjon antok at deres forståelser, opplevelser og erfaringer kunne bidra til å belyse problemstillingene. Noen ganger var kjennskapet begrenset til informasjon om deres landebakgrunn og omtrentlige alder. Andre ganger tok jeg kontakt med vedkommende fordi jeg allerede hadde informasjon som gjorde meg spesielt interessert i å snakke med nettopp denne personen. Det kunne for eksempel være at jeg hadde møtt vedkommende før og da fått vite at hun eller han hadde spesielt mange eller få barn, hadde fått utført en provosert abort, eller var en spesielt hyggelig og meddelsom person. Det kunne også være at noen andre, gjerne en informant, hadde fortalt meg om vedkommende og overbevist meg om at jeg burde intervju hun eller han. Utover landebakgrunn og i noen tilfeller en interessant og relevant historie, har språkbeherskelse og motivasjon vært sentrale rekrutteringskriterier.<sup>80</sup>

Selve rekrutteringsarbeidet kan slik hevdes å komme inn under det som gjerne betegnes som snøballmetoden (Thagaard 2003). Denne metoden kjennetegnes ved at forsker starter ut med å etablere kontakt med noen få informanter, for så å la disse lede en videre til andre potensielle informanter. For å komme i kontakt med disse første informantene henvendte jeg meg til flere ulike døråpnere, som her viser til mennesker som kan gi formell eller uformell tilgang til miljøer og mennesker jeg var interessert i å komme i kontakt med (Johannessen and Tufte 2002:96). Mens noen av døråpnerne var fagpersoner som arbeidet på innvandringsrelaterte felt, var andre privatpersoner med kjennskap til og tilknytning til aktuelle miljø og enkeltindivider. Gjennom disse kanalene fikk jeg raskt kontakt med flere potensielle informanter, og derfra trillet snøballen i flere retninger og i noen tilfeller også nokså langt.

Samtlige informanter fikk ved første møte grundig informasjon om studien og dens siktemål, og hva det ville innebære å stille opp som intervjuobjekt. I tillegg til muntlig informasjon delte jeg ut et informasjonsskriv. Dette inneholdt relevante opplysninger om studien, meg som forsker, samt informasjon om hva intervjumaterialet skulle brukes til. Særlig viktig her var punktet ”Informert frivillig samtykke”, som både viser til frivilligheten i en eventuell deltagelse og informanters rett til når som helst å trekke seg fra studien uten å måtte begrunne dette. Skrivet inneholdt også opplysninger om behandling av data, håndtering av

---

<sup>80</sup> Av praktiske grunner ønsket jeg i hovedsak informanter som snakker relativt godt norsk.

anonymisering og konfidensialitet.<sup>81</sup> Først etter at informantene hadde lest og muntlig samtykket i at innholdet i informasjonsskrivet var forstått og akseptert, var det aktuelt med intervju. Samtlige av de som ble forespurt og forelagt informantskrivet, var positive til å la seg intervju.

Som følge av at jeg sendte flere snøballer i ulike retninger, også i ulike deler av landet, kommer informantene fra mange forskjellige miljø og grupperinger. Samtidig ligger det i denne rekrutteringsmåten natur at det er en eller annen forbindelse mellom en del av informantene, noe som gjerne også betyr at de enten kommer fra samme miljø eller deler noen bestemte erfaringer. I så måte kan man se for seg at denne formen for rekruttering kan gi en mer homogen og ensartet informantgruppe enn hva som ville vært tilfelle om jeg hadde benyttet meg av andre strategier. Slik jeg ser det representerer ikke det et problem for denne studien, da jeg som vist allerede har sikret meg et heterogent og komplekst materiale gjennom de gruppene jeg har valgt å studere og de relativt åpne kriteriene som ble lagt til grunn for rekrutteringsarbeidet. Samtidig vil jeg si at snøballmetoden kan hevdes å skape utfordringer for meg på en annen måte, nemlig i forhold til kravet om anonymitet og konfidensialitet. For hvordan kan man unngå gjenkjennelse når flere av informantene allerede vet, eller har god grunn til å anta, at jeg også har snakket med en eller flere av deres venner eller familiemedlemmer? Dette er spørsmål jeg vil komme tilbake til nedenfor, under ”Forskningsetikk i sensitive felt”.

### ***Kompleksitet, strategisk bruk, overføringsverdi og relevans***

På samme tid som at den heterogene informantgruppen til dels kan sies å være resultat av rekrutteringskriterier som også har sine praktiske, pragmatiske og tilfeldige begrunnelser og forklaringer, er den også resultat av et bevisst ønske om nettopp kompleksitet og variasjonsbredde. Med det mener jeg at det under utviklingen av studiens forskningsdesign var et uttalt mål å produsere et datamateriale som gjør det mulig å utforske reproduksjon – og familieplanleggingsfeltets ulike nyanser og aspekter. En annen måte å formulere dette på er at jeg ønsket et datamateriale som gav meg tilgang til mange og forskjelligartede perspektiver på problemstillingene, det være seg både hvordan innvandrere forstår og håndterer reproduksjon

---

<sup>81</sup> Dette skrevet ble også sendt til Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste, hvor prosjektet ble meldt inn før jeg begynte med intervjuene.

og familieplanlegging og de normativiteter og subjekter som kommer til uttrykk i deres fortellinger om dette.

Ett tydelig uttrykk for målet om å produsere et komplekst og variert datamateriale er beslutningen om å fokusere på innvandrere med bakgrunn Irak og Iran, som på gruppenivå har et nokså forskjellig reproduksjonsmønster, og representerer land med henholdsvis relativt høyt og relativt lavt fruktbarhetsnivå. I tillegg til at de landgruppene kan gi innsikt i potensielle forskjellige forståelser og håndtering av reproduksjon og familieplanlegging og dertilhørende subjektiveringer, kan de også gi inntak i potensielt forskjellig identifisering med de beskrevne stereotype forestillingene om mangebarnsfødende, ikke-planleggende, tradisjonelle og ulikestilte innvandreren. Et annet uttrykk for det samme målet er beslutningen om å inkludere både kvinner og menn som studieobjekter, og beslutningen om *ikke* å bruke religion, sosial klasse og alder som inklusjons- og eksklusjonskriterier. Samtidig som at informantenes ulike posisjonering i henhold til ulike kategorier gir et mulig inntak til *hvilke* kategoriseringer som aktualiseres i ulike fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging, gir det også et godt inntak til å se hvordan de veves sammen og gjør hverandre mer eller mindre synlige. Når det gjelder kjønn, ser jeg det også som en fordel at jeg ved å inkludere menns forståelser og perspektiver kan bidra til å motvirke en lang tradisjon for å se fruktbarhet, reproduksjon og familieplanlegging som kvinnespørsmål, mens menn og menns perspektiver i stor grad er blitt neglisjert (Mundigo 2000; Svanemyr 2003; Jensen 2009).<sup>82</sup>

I tillegg til at en heterogen informantgruppe var viktig for å kunne utforske problemstillingene på en god måte, fungerte den også som en nyttig påminner om at man i en studie som dette skal være forsiktig med å generalisere. I dette ligger det at jeg forstår mangfoldet og variasjonen som en hjelp til å huske at man for å kunne si noe om hvordan innvandrere i Norge forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging, først bør gjøre det klart for seg selv at dette er en svært sammensatt gruppe, med mange viktige forskjeller som kjønn, etnisk opprinnelse, nasjonalitet, religion, klasse, bosted, botid i Norge osv (jfr. Prieur 2004).

---

<sup>82</sup> Dette er nå i ferd med å endre seg, og i den senere tid er det blitt forsket mer også på menns forståelser og erfaringer med reproduksjon og familieplanlegging. Blant annet retter flere pågående forskerprosjekter om fruktbarhet og familieplanlegging seg eksplisitt mot både kvinner og menn, eller menn i særdeleshet. To eksempler på dette er de allerede nevnte NFR-finansierte prosjektene "The social meaning of children. Reproductive choice, gender and social class", som ledes av Merete Lie, Anne Lise Ellingsæter og Ann Magritt Jensen, og "Reproductive relations. Production of gendered meaning in the field of reproduction", som ledes av Merete Lie. Likeledes er PhD-student Anette Hoel sitt pågående doktorgradsprosjekt "De andre fedrene". Om farskap og maskulinitet blant minoritetsetniske menn i likestillingslandet" et eksempel på en studie som ser på menns forståelser og erfaringer med farskap.

Denne motstanden mot ureflekterte generaliseringer må imidlertid ikke forstås dit hen at avhandlingen og de fortellingene som her kommer til uttrykk ikke kan brukes til å trekke konklusjoner for andre mennesker og grupper enn de jeg har intervjuet og fokusert eksplisitt på. Tvert i mot har målet både med utviklingen av forskningsdesignet, informantrekrutteringen og intervjuene, hele tiden vært å sørge for at konklusjonene jeg trekker ut av dette skal ha *overføringsverdi* ut over studiens konkrete nedslagsfelt. Til forskjell fra en del andre studier er det imidlertid ikke et krav om representativitet som har veiledet dette arbeidet, men derimot et krav om *relevante* metoder og *etterrettelige* og *tillitvekkende* analyser (Andenæs 2000). Nettopp dette kravet er også bakgrunnen for de redegjørelsene jeg kommer med både i dette kapitlet og det foregående, og den åpenhet jeg også bestreber meg på å utvise i analysekapitlene.

## **Intervjuene**

Intervjuene er gjennomført over en halvårsperiode, fra vår til høst 2005. De fleste er gjort i informantenes hjem, og noen er gjort på offentlige steder som bibliotek eller kafé, alt etter hva informantene ønsket og hva som praktisk lot seg gjennomføre. Hvert intervju varte fra 45 minutter til to og en halv time. Med unntak av fire intervju, hvor situasjonen var slik at jeg ikke vurderte det som hensiktsmessig, benyttet jeg båndopptaker.<sup>83</sup> I alle intervjuene brukte jeg noe tid i forkant og etterkant til forberedelse og ettersamtale.

Fire av informantene er intervjuet to ganger, mens de øvrige er intervjuet en gang.

Begrunnelsene for oppfølgingsintervjuene var noe ulike. I to tilfeller hadde det vært en ekstra person til stede under det første intervjuet, noe som gjorde at jeg ønsket et nytt intervju hvor forholdene lå bedre til rette for en mer uforstyrret og fortrolig samtale. For de to andre skyltes ønsket om et nytt intervju til dels at de fortellingene som hadde kommet frem i det første intervjuet var særlig spennende, og til dels at det var flere tema jeg var nysgjerrig på å høre

---

<sup>83</sup> I to av intervjuene hvor jeg ikke benyttet båndopptaker var begrunnelsen at jeg antok at informanten ikke ville ønske det, og at jeg derfor ville spare både dem og meg fra en mulig ubehagelig situasjon ved å spørre. I etterkant, etter å ha gjennomført alle de andre intervjuene, vurderer jeg situasjonen annerledes, i den forstand at jeg ikke lenger tror båndopptak ville representert et problem. De to andre tilfellene hvor jeg ikke brukte opptaker, var intervju hvor store deler av familiene var til stede i deler av intervjuet. I tillegg til at jeg gikk ut i fra at et slikt intervju ville bli svært vanskelig å transkribere, både på grunn av lyd kvalitet og på grunn av de mange samtalepartnerne, opplevde jeg det også som etisk problematisk å ta opp slike samtaler på bånd idet jeg ikke følte meg trygg på at alle ville forstå hva det innebar. Når jeg ikke benyttet båndopptaker, tok jeg utfyllende notater fra samtalen, som umiddelbart etter intervjuene ble skrevet ut i fulltekst.



mer om. I ettertid ser jeg at samtlige oppfølgingsintervju var nyttige, i den forstand at det ble produsert relevante fortellinger som beriket materialet, i tillegg til at jeg fikk bekreftet og eventuelt også korrigert noen av mine foreløpige forståelser og analyser (Hydén 2000). En kanskje vel så viktig konklusjon var imidlertid at mye av det som kom til uttrykk i oppfølgingsintervjuet også hadde kommet frem under det første intervjuet, noe som gjorde meg trygg på at også førsteintervjuene fungerte slik jeg ønsket. I de fleste tilfellene følte jeg meg også ”ferdig” etter det første intervjuet, og så derfor ikke noe behov for nye samtaler.

Selv om reproduksjon og familieplanlegging er hovedtema i intervjuene og følgelig også hovedtema i de fortellingene som her blir til, er verken intervjuene eller fortellingenes innhold begrenset til dette. Tvert i mot gir intervjuene og fortellingene innblikk i en rekke ulike tema, som det å leve i Norge, å være student, å være flyktning, å savne sitt hjemland, å være i konflikt med sine foreldre, å være forelsket og så videre. Noen ganger kan forbindelsen til reproduksjons- og familieplanleggingsfeltet være relativt tynn eller uklar, mens den andre ganger kan være mer tydelig, men uten at det er det som driver fortellingene fremover eller er deres hovedtema. I arbeidet med intervjuene ser jeg også hvordan det noen ganger foregår en slags drakamp mellom meg og samtalepartneren, hvor jeg forsøker å gjøre reproduksjon og familieplanlegging til den røde tråden i samtalen, mens informantene lar andre tema både strukturere og dra fortellingene fremover.

Når det gjelder den anvendte intervjuformen, kommer den inn under det som gjerne kalles semistrukturerte intervjuer. Jeg hadde på forhånd forberedt bestemte tema og spørsmål som informanten skulle svare eller kommentere på, mens rekkefølgen og formen på intervjuet til en viss grad var åpen og fleksibel (Dalen 2004; Kvale, Brinkmann et al. 2009). Med dette mener jeg at jeg hadde som mål å dekke sentrale temaer i hvert intervju, men at rekkefølgen og den vekt og omfang hver av disse fikk, varierte avhengig av hva som var aktuelt for den enkelte informant og dennes livssituasjon og erfaringer. Et uttrykk for denne variasjonen var at samtaler med informanter som ikke er i etablerte parforhold i større grad endte opp med å handle mest om ønsker og planer for eventuelle fremtidige familier, mens intervjuene med personer som er midt i en familieetableringsfase, i større grad tematiserer den mer praktiske familieplanleggingen og betraktninger omkring denne. Også informantenes livssituasjon for øvrig, enten det er snakk om en uavklart asylsøknad, karriere, bosituasjon, et vanskelig ekteskap, familiekonflikter, utdanningsløp og lignende, vil ha betydning for hvilken retning intervjuene tar og hvilke tema som blir de mest sentrale.

### ***På jakt etter fortellinger***

Målet med intervjuene var å få informantene til å snakke mest mulig åpent og fritt om sine egne perspektiver og erfaringer med reproduksjon og familieplanlegging. Dette kan også formuleres som at jeg ønsket å åpne for mange ulike stemmer og fortellinger, hvorav noen kanskje også bryter med hverandre (Hydèn 2000). Denne interessen for informantenes snakk og fortellinger betyr at jeg var avhengig av å få informantene til å formulere seg på en mest mulig fullverdig og mangefasettert måte. For å lykkes med dette benyttet jeg meg derfor av noen bestemte metodiske grep.

Ett slikt grep var å skape et miljø rundt intervjuet som la til rette for den form for fortellinger som kunne gjøre det mulig å belyse studiens problemstillinger. Selv om dette gjerne vil være viktig for alle intervjustudier, kan det som jeg kommer tilbake til nedenfor, være særlig viktig for intervju som omhandler tema som kan oppleves som private og sensitive. Av den grunn forsøkte jeg derfor så langt det lot seg gjøre å utføre intervjuene på et sted hvor vi kunne snakke uforstyrret sammen uten tanke for at noen skulle høre hva som ble sagt.

Like viktig som trygge omgivelser var imidlertid spørsmålet om tillit. Med dette mener jeg at det for en studie som dette er helt avgjørende at informantene føler seg trygg på at den informasjon de kommer med, vil bli håndtert på en forsvarlig måte, og at de oppfatter intervjueren som en person de kan tenke seg å snakke nokså åpent og fritt med (Hydèn 2008). For å skape et slik tillitsforhold var den beskrevne innledende muntlige og skriftlige informasjonen viktig. I tillegg til å oppklare eventuelle uklarheter, oppfatter jeg grundig informasjon som en måte å understreke studiens seriøsitet på. Når det gjelder informantenes holdning til meg som samtalepartner, var dette noe jeg forsøkte å påvirke positivt ved å opptre respektfullt og å understreke min ekteføyte glede over å få snakke med dem.

For å stimulere til mye snakk og mange rikholdige fortellinger, benyttet jeg noen bestemte intervjuteknikker. En teknikk var å forsøke å utjevne noe av det ujevne maktforholdet som kjennetegner et intervju (Mishler 1986). Det gjorde jeg blant annet ved å påpeke at det var informanten som var eksperten på de tema som intervjuet skulle omhandle, og at målet med intervjuet var at jeg skulle bli mer informert om tema jeg på forhånd ikke hadde så god kjennskap til.

I hovedsak erfarte jeg at informantene svarte både villig og til dels også utfyllende på mine til dels nærgående spørsmål, og så vidt jeg kunne forstå så også flere av dem ut til å ha glede av å fortelle. Ved et par tilfeller opplevde jeg imidlertid at informanten ble bekymret for at det de fortalte ikke var spennende nok for studien, eller at de ikke var kompetente nok til å gi meg de ”riktige” svarene. Disse bekymringene løste seg imidlertid fort da jeg understreket at det var deres forståelser og tanker om de aktuelle tema jeg var opptatt av, og ikke hva for eksempel Koranen sier om prevensjon og abort.

En annen intervjuteknikk var å la informantene og deres fortellinger styre samtals utvikling, i den forstand at jeg forsøkte å unngå stadig å bryte inn for å få samtalen inn på det jeg oppfattet som ”rett kjø”, men i stedet avvente og se hvor informantenes fortellinger førte hen. Dette fungerte godt. De fleste av informantene snakket relativt fritt ut i fra de til dels nokså åpne spørsmålene jeg stilte, og i en del tilfeller klarte jeg også å la informantene fortelle uten at jeg gjorde alt for mange forsøk på å peile dem mer inn på det jeg oppfattet som mest relevant og viktig. Et eksempel på et intervju hvor dette grepet fungerte særlig godt, var intervjuet med en informant som sto oppe i en nokså vanskelig familiekonflikt som også hadde betydning for hvordan vedkommende forholdt seg til familieplanleggingsspørsmålet. Ved å unnlate å ta for streng styring over samtalen, og i stedet la informanten snakke ut i fra sitt ståsted, fikk jeg her et godt innblikk i hvordan reproduksjon og familieplanlegging veves inn i og må forstås i lys av en rekke andre sider ved livet og tilværelsen. Også i dette intervjuet er det imidlertid tydelig hvordan jeg flere steder mister tålmodigheten og prøver å dreie samtalen inn på de spørsmålene jeg har forberedt, før informanten igjen finner en vei tilbake til sin fortelling og dennes tema og plot. Med andre ord en kjent kamp mellom forsker og informant om hva som skal være fortellingens overordnede tema (jfr. Järvinen 2001)

En annen intervjuteknikk jeg prøvde ut i flere intervju, var å bringe meg selv, mitt liv og mine erfaringer inn i samtalen, og som en del av dette også presentere mine tanker og perspektiver på noen av de tema vi snakket om. Hensikten med dette var todelt. På den ene siden å redusere maktforskjellen som ligger i intervjuet, og på denne måten øke mulighetene for en fortrolig og åpen samtale om tema jeg antok kunne være vanskelig å snakke med en fremmed person om. På den andre siden å åpne for og eventuelt også fremprovosere perspektiver og forståelser som kanskje ellers ikke ville kommet frem (Hydén 2000:139).

Mens de øvrige grepene ikke hadde noen omkostninger for meg, opplevde jeg dette som betydelig vanskeligere. For det første følte jeg det ofte som unaturlig å bringe mine erfaringer og synspunkter inn i en samtale som jeg har sagt skal handle om samtalepartnerens forståelser og erfaringer. Det kan forklares ut i fra hvilken rolle hver av oss hadde i intervju situasjonen. Mens de som intervjuobjekt var forventet, og dermed også forberedt på å fortelle, ligger det ikke en tilsvarende forventning til rollen som intervjuer. For det andre opplevde jeg det noen ganger også som pinlig å snakke om hvordan jeg forholder meg til noen av de tema vi snakket om. En grunn til dette kan være at det var deres forståelser, praksiser og erfaringer intervjuene skulle handle om, og ikke meg og mitt. En annen grunn kan være at jeg er mer privat og sjenert enn en del av informantene når det gjelder de aktuelle tema, hvilket både minnet meg på at det er potensielt sett sensitive tema som her bringes på bane, og at opplevelsen av hva hva som sensitivt og privat varierer mellom personer og mellom kulturer (Lee and Renzetti 1993; Kvale 1997; Hydén 2008).<sup>84</sup> Konsekvensen av dette ubehaget ble at disse deleseansene i de fleste tilfeller ble begrenset til situasjoner hvor informantene etterspurte det, eller at det av andre grunner følte naturlig.

Å presentere egne meninger om ulike tema opplevde jeg som mindre vanskelig. I flere intervjuer vurderte jeg imidlertid også det som unødvendig eller lite heldig. I mange tilfeller snakket informantene helt greit uten dette, og i de tilfellene hvor det var vanskelig å få informanter til å fortelle så mye som jeg gjerne ønsket, opplevde jeg at det virket begrensende mer enn stimulerende på informantenes fortellerglede. Dette skyldes i hovedsak at de minst snakkesalige informantene også var de som oftest så ut til å betrakte mine perspektiver som en "fasit" som de aksepterte og sa seg enige i, uten noen nærmere utdypinger, kommentarer, motargumenter, motforestillinger, innsigelser osv. I intervjuer med personer som hadde mange meninger om mye, og som ikke så ut til å være så redd for å si noe "feil", fungerte imidlertid strategien bedre, idet det fikk informantene til å komme med mer utdypende og reflekterende svar. Blant annet opplevde jeg strategien som svært fruktbar i intervjuene med de unge mennene Abid og Raswan, om enn på ulike måter. Mens Abid hadde gjort seg en del tanker om hva som eventuelt skulle ligge til rette for at han og kona skulle planlegge å få barn, og hvordan de i så fall skulle organisere dette, så virket det som om Raswan hadde tenkt

---

<sup>84</sup> I boken *Researching Sensitive Topics* defineres et sensitivt tema som et tema som har potensial for å påføre de involverte en form for fare og som slik gjør det vanskelig for forsker og/eller den det forskes på å gjennomføre studien og å formidle funnene fra denne. I samme bok konkluderes det også med at alle tema slik potensielt sett kan være sensitive. Lee, R. M. and C. M. Renzetti (1993). *Researching sensitive topics*. Newbury Park, Calif., Sage.

lite på det. I samtalen med Abid kunne dermed mine spørsmål og innvendinger mot hans uttalelser få i gang interessante diskusjoner som tydeliggjorde Abids forståelser og perspektiver, mens det i samtalen med Raswan bidro til at *både* han og jeg fikk en forståelse av hva han mener og ikke mener.

Selv om ingen av intervjuene gikk dårlig, var det likevel store forskjeller i hvor god flyt samtalen hadde, hvor mye informasjon jeg fikk, hvor god stemningen var, og ikke minst hvor mange og utfyllende fortellinger som ble produsert. I noen tilfeller opplevde jeg at mangelen på et språk både jeg og informant behersket godt, gjorde det vanskelig å få god flyt i samtalen. I tillegg ble det også ble en del misforståelser og dårlig kommunikasjon. Med unntak av det nevnte intervjuet med den kurdiske irakiske kvinnen, vurderte jeg imidlertid informantenes norskkunnskaper som så gode at tolk ikke var nødvendig. I tillegg til språk opplevde jeg forskjellene på intervjuene i hovedsak som et resultat av ulikheter i hvor lett den enkelte informant hadde for å fortelle og hvor mye de opplevde at de hadde å fortelle. En annen forklaring kan være hvorvidt de og jeg fant tonen, uten at jeg kan se noen mønstre i hva som eventuelt påvirket dette. Slik jeg opplevde det, så ikke kjønn ut til å ha noen betydning for hvor mye informasjon og hvor rike fortellinger som kom ut av intervjuene, og hvilken stemning som preget dem. Dette står i kontrast til blant annet Jennifer Hirsch sin studie av familieliv i Mexico (Hirsch 2003), hvor Hirsch snart innså at det å intervjuer menn ble så vanskelig for henne at hun valgte å fokusere på kvinners fortellinger og erfaringer.

Oppsummert vil jeg derfor si at min erfaring fra intervjuene var at informantene opplevde det som uproblematisk og i mange tilfeller også positivt å fortelle "sin" historie til en interessert og aktiv lytter. Med andre ord ser jeg god grunn til å gi min fulle støtte til følgende påstand: "Most people like telling stories and with little encouragement will provide narrative accounts of their experiences in research interviews" (Elliott 2005:29).

### ***Variasjon, mettetthet og analytisk kapasitet***

Når det gjelder dataproduksjonens omfang, er det er utbredt kriterium innenfor kvalitativ forskningsmetode at dette avgjøres av materialets mettetthet. Det vil si at man avslutter når man som intervjuer opplever at intervjuene ikke lenger bringer inn noe nytt (Søndergaard 2006). Som følge av den store heterogeniteten i informantgruppen og de åpne og kontekst- og individtilpassede intervjuene, opplevde jeg ikke på noe tidspunkt at intervjuene ble så like at

det ikke kom noe nytt ut av dem. Tvert i mot lærte jeg stadig noe nytt, interessant og relevant. På den andre siden vil jeg påstå at variasjonen som preget både informantutvalget og intervjuene også bidro til å ”mette” materialet, i den betydning at materialet ble både rikholdig og komplekst.

Til tross for variasjon og kompleksitet erfarte jeg etter hvert også en viss grad av gjenkjennelighet både når det gjaldt sentrale tema og de personlige fortellingenes struktur og innhold. Denne gjenkjenneligheten gjorde at jeg da jeg nærmet meg det jeg betraktet som et omfattende materiale med tanke på hva den videre bearbeidelsen ville innebære, følte meg komfortabel med å avslutte intervjuarbeidet.

Parallelt med et mål om å produsere et mettet materiale så jeg det nemlig også som et mål ikke å produsere et større materiale enn det jeg ville kunne håndtere analytisk. Støtte for dette synet fant jeg blant annet i Dorte Marie Søndergaards *Tegnet på kroppen*, hvor Søndergaard viser til opponent Steinar Kvaales kritikk mot det store datamaterialet hennes avhandling hadde produsert (Søndergaard 2006). Søndergaard forsvarer da sitt materiale på omtrent tusen sider med intervjuutskrift med at dette var nyttig for å sikre den ønskede variasjonsbredde, samtidig som at hun medgir at det er krevende å håndtere et så stort materiale analytisk (Søndergaard 2006). Refleksjonen hjalp meg til å begrense intervjuene til de 21 førstegangsintervjuene og de fire oppfølgingsintervjuene, som samlet sett gav omtrent 25 timer med båndopptak og en perm bestående av omtrent 500 sider intervjuutskrift og intervjukommentarer.

Hensynet til analytisk kapasitet var også en viktig grunn til at jeg valgte å ikke inkludere intervjuer med personer som er født i Norge av norske foreldre, noe som allerede vist ville vært et relevant og interessant tilfang til studien. Med det mener jeg å si at det å inkludere intervju med såkalte etniske nordmenn ville gjort datamaterialet for omfattende og komplekst at jeg ville klart å håndtere det godt nok analytisk, og at det av den grunn kanskje ville svekket heller enn styrket det endelige produktet.

### ***Forskningssamtalen som arena for aktiv samproduksjon***

Jeg forstår et intervju både som meningsskapende og subjektiverende, og som en sosial interaksjon mellom flere parter, hvor informasjon og fortolkning flyter begge veier (Mishler 1986; Holstein and Gubrium 1995; Gudmundsdottir 1996; Riessman 2002; Holstein and

Gubrium 2003). Dette betyr at jeg oppfatter den informasjon som intervjuet gir som noe som produseres i relasjonen mellom meg som intervjuer og den aktuelle informant, og ikke noe som ligger klart i respondentens hode, klart til uthenting bare jeg stiller de riktige spørsmålene og ellers legger forholdene til rette.

Når man tar utgangspunkt i intervjuet som en aktivt skapende prosess hvor både intervjuer og respondent bidrar, blir det ikke meningsfylt å fokusere på hvordan man som forsker skal unngå å bidra i meningsproduksjonen. I stedet blir det viktig å anerkjenne både intervjuerens og respondentens bidrag og å innlemme dette både i analyse av datamaterialet og i den tekstlige presentasjonen av dette (Holstein and Gubrium 1995). Og hvis vi så knytter dette opp til avhandlingens eksplisitte fokus på fortellinger, kan dette formuleres som at jeg forstår fortellingene som blir til i intervjuet som en samproduksjon, hvor både informant og jeg bidrar, og hvor jeg i analysen hele tiden søker å være bevisst denne samproduksjonen.

For denne avhandlingen betyr det blant annet at jeg har vært opptatt av å inkludere både spørsmålsformuleringer og mine responser på informantenes utsagn som en del av analysen. Det vil si at det ikke bare er informantenes fortellinger som analyseres på leting etter underliggende forståelser og antagelser, men også mine. Til dette hører også en refleksjon over hvilke spørsmål som ikke stilles, og en refleksjon over de spørsmål jeg ser ut til å være særlig opptatt av. Et eksempel på dette er hvordan jeg i flere tilfeller ikke spør informantene hvorfor de ønsker barn, noe som kan tolkes dit hen at de positive ønskene om barn er så forventet og naturlig for meg at jeg rett som det er glemmer å spørre om begrunnelse (se kapittel 5). Et annet eksempel på det samme er den tydelige spørretrangen som oppstår i møte med informanter som ønsker ”mange” barn, noe som kan tolkes som at det bryter med mine forståelser av hva jeg regner som vanlig (se kapittel 7).

Likeledes vil det også være relevant å tenke over om min sjenanse i forhold til det å snakke om blant annet seksualitet og prevensjon, kan ha gjort at dette har fått en mindre plass i fortellingene enn om jeg ikke hadde syntes at dette var pinlig og stressende å spørre om. Her kan det også tilføyes at denne sjenansen kanskje ville vært mindre merkbar i møte med andre grupper av informanter, og at det slik sett ikke bare er et karaktertrekk ved meg, men også et uttrykk for mine forforståelser og forventninger til ”dem”. Dette var i alle fall den tolkningen en av de kvinnelige informantene presenterte, da hun etter endt intervju sa at hun syntes jeg hadde stilt for få spørsmål om ”det som har med samliv og forholdet mellom menn og kvinner

å gjøre”, og at hun antok det var fordi hun var ”en muslimsk kvinne fra Midt-Østen”. Selv om jeg i det aktuelle intervjuet mente at det også hadde å gjøre med at kommunikasjonen foregikk gjennom en mannlig tolk, og at jeg ikke visste hvordan hun opplevde denne situasjonen, kan jeg ikke utelukke at hun her hadde rett i sin påstand.

Til dette fokuset på samkonstruksjon hører det også en bevisst fokusering på forskerens situering i forhold til ulike subjektposisjoner, med fokus på hvilken effekt dette kan tenkes å ha for dataproduksjonen (Haraway 1991). For denne studien vil det for eksempel være viktig å være bevisst hva min subjektposisjon som såkalt etnisk norsk, ikke- innvandrere, hvit, samboer og mor kan ha betydning for den informasjon og de fortellinger som ble til under intervjuene (se også ”Familieplanlegging og etnosentrisme” i siste del av dette kapittelet). Blant annet kan man se for seg at det var visse ting informantene ikke ville fortelle meg fordi vedkommende antok at jeg uansett ikke ville forstå hva han eller hun mente, eller at jeg ville forstå det feil og dermed trekke feil slutninger og presentere feilaktige analyser. Blant annet kan det her påpekes at fraværet av fortellinger om religiøse begrunnelser for ulike ønsker og valg, kan handle om en manglende tiltro til at de i møte med meg ville få gehør for disse fortellingene. I tillegg til at jeg kunne misforstå dem, ligger det her også en mulighet for at det ville diskvalifisere dem fra posisjonen som et forståelig subjekt. Likeledes kan det tenkes at noen forståelser ble overdrevet, enten fordi de antok at det var det jeg ville høre, fordi de ønsket å protestere mot antatte forforståelser hos meg, eller fordi de ønsket å skape større variasjon i datamateriale. Dette vil blant annet være sentrale refleksjoner i forhold til det uttalte fokuset på planlegging både i forhold til tidspunkt og antall som jeg finner i mange av intervjuene, og hvor både den kulturelle stereotypien og min rolle som mulig representant for denne, er tatt inn som en del av analysen.

### ***Forskningsetikk i sensitive felt***

So, ”I” tell a story to ”you”, and we might together consider the detail of the story I tell. But if I tell them to you in the context of transference (and can there be telling without transference?), I am doing something with this telling, acting on you in some way. And this telling is also doing something to me, acting on me, in ways that I may well not understand as I go. (Butler 2005:50)

I boken *Det kvalitative forskningsintervju* beskriver Steinar Kvale intervjuundersøkelsen som et moralsk foretakende, og begrunner dette med at den personlige interaksjonen som skjer i



intervjusituasjonen påvirker den intervjuede, og at kunnskapen som produseres i intervjuet påvirker vårt syn på vedkommendes situasjon (Kvale 1997:65). Ifølge Kvale er dette også grunnen til at slike studier er regulert ut i fra forskrifter i Den nasjonale forskningsetiske komité for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH)<sup>85</sup>, og har tre etiske plikter heftet ved seg: Plikt til å informere, plikt til å sikre konfidensialitet og plikt til å tenke på konsekvensene for de man studerer (Kvale 1997:66).

For denne undersøkelsen vil jeg hevde at det i tillegg til den etikk som ifølge Kvale gjelder for alle intervjustudier, er minst fire grunner til å være særlig bevisst dette moralske aspektet. Disse grunnene handler alle om det jeg betegner som det å forske i sensitive felt. For det *første* at studien tematiserer og utforsker tema og problemstillinger som kan oppleves som private, intime og problematiske. For det *andre* at de tema som her utforskes i mange tilfeller inviterer til fortellinger om tredjepersoner som ikke er til stede i intervjusituasjonen og som dermed heller ikke har anledning til å reservere seg mot den informasjon som her gis om dem. Dette vil i hovedsak gjelde informantenes eventuelle partnere, og i mange tilfeller også deres foreldre, søsken, barn og venner. For det  *tredje* at studien vender seg mot grupper som potensielt sett bærer på en særlig sårbarhet. Og for det *fjerde* at studien vender seg mot grupper som er i en marginal posisjon i forhold til det nasjonale fellesskap, med de farer det innebærer for stigmatisering, undertrykkelse og eksklusjon. I det følgende vil jeg med utgangspunkt i de nevnte pliktene se nærmere på hvordan jeg har forholdt meg til denne sensitiviteten og dens forskningsetiske aspekter.

Når det gjelder den første plikten, plikten til å informere, var dette som allerede vist sentralt under informantrekrutteringen og i forberedelsen til det enkelte intervju. Den største utfordringen slik jeg ser det var altså ikke å gi informasjonen, men å forsikre meg om at den enkelte informant forsto hva et intervju innebar. Blant annet opplevde jeg det som vanskelig å forsikre meg om at informantene var inneforstått med at det de sa under et intervju vil kunne dukke opp som anonymiserte fortellinger og sitater i publiserte tekster, uten at jeg dermed gjorde deltagelsen overdrevent alvorlig og skremmende. En annen utfordring var hvordan jeg

---

<sup>85</sup> Forskningsprosjekter som forutsetter oppbevaring og bruk av personopplysninger, det vil si opplysninger som direkte eller indirekte kan knyttes til enkeltpersoner, er meldepliktige i følge personopplysningsloven av 1. januar 2001. Slike prosjekter vil som regel være meldepliktige til NSD, som er personvernombud for forsknings- og studentprosjekter. Enkelte prosjekter vil også være konsesjonspliktige til Datatilsynet Ingierd, H. (Sist oppdatert: 10. mai 2010 ) Humaniora, samfunnsfag, juss og teologi. De nasjonale forskningsetiske komiteer. [Online]. Tilgjengelig på <http://etikkom.no/no/FBIB/Introduksjon/Innforing-i-forskningsetikk/Humaniora-samfunnsfag-juss-og-teologi/>. [Lastet 10.januar 2011].

skulle forholde meg til de mange mer eller mindre aktive tilhørerne til intervjuene, hvorav flere var barn. Mens jeg i noen tilfeller så det både som naturlig og forventet å informere tilhørerne om studien og dens formål, var dette andre ganger mindre aktuelt, ikke minst fordi de dukket opp midt under intervjuet og forlot det før det var avsluttet. Det betyr at en del personer har kommet med uttalelser som jeg har tatt opp på bånd, uten at de er informert om hva dette skal brukes til, eller har gitt tillatelse til at jeg kan bruke det. Løsningen på dette ble at jeg i all hovedsak har unnlatt å gjengi disse personenes utsagn og fortellinger i teksten.

Når det gjelder plikten til å sikre konfidensialitet, var også dette en viktig del av den informasjon som ble gitt før jeg ble enig med en potensiell informant om å gjøre et intervju. Som jeg forklarte informantene, innebar dette blant annet at jeg ville gi dem anonymiserte navn, og at jeg ved behov ville kunne endre på forhold som jeg ikke anså som relevant for analysene. Å holde dette løftet om konfidensialitet viste seg imidlertid av flere grunner å være mer utfordrende enn antatt. For det første fordi noen av informantene selv fortalte omgivelsene om at de hadde deltatt i studien. For det andre fordi flere av informantene er rekruttert av hverandre, hvilket innebar at de vet om hverandres mulige deltagelse. For det tredje fordi informantene kan hevdes å komme fra miljø som er relativt små og oversiktlige. Og for det fjerde fordi noen av informantene har særtrekk som gjør dem vanskeligere å anonymisere enn de øvrige.

For alle disse utfordringene har den viktigste løsningen vært å operere med fiktive navn både på informantene selv og de personer og steder de snakker om, og å utelate eller endre identifiserbare opplysninger som ikke har relevans for avhandlingens problemstillinger. Til dette hører det også at jeg i en del tilfeller har omtalt informantene på en upersonifisert måte, og at jeg har erstattet særegne taleformer og uttrykk med et mer nøytralt språk i sitatene. Når det gjelder de tre første utfordringene var jeg i tillegg svært bevisst på aldri å tilkjennegi overfor en informant hvem andre jeg hadde intervjuet og hva som hadde fremkommet under disse intervjuene. Samtidig informerte jeg den enkelte informant om at også de måtte tenke nøye over hvem de eventuelt fortalte det til. Ettersom dette på ingen måte fristiller meg fra plikten til å sikre konfidensialitet og plikten til å tenke på konsekvensene for de jeg studerer, har den viktigste løsningen likevel vært de ulike tekstslige anonymiseringsstrategiene. Når det gjelder utfordringen med tredjepersoner som selv ikke har anledning til å reservere seg mot at fortellinger om dem ble inkludert i studien, har jeg i tillegg til den generelle anonymiseringen begrenset denne informasjonen til det minimale.

Slik jeg ser det griper både plikten til å informere og plikten til å sikre konfidensialitet inn i plikt nummer tre; plikt til å tenke på konsekvensene for de man studerer. Til denne tredje plikten kommer imidlertid også hensynet til de prosesser et intervju kan sette i gang hos den som intervjues. Som blant annet Margareta Hydèn påpeker er det imidlertid alltid en fare for at bestemte spørsmål og samtaletema kan være vanskelig og smertefullt å snakke om, noe som gjør det viktig for en forsker å gjøre seg opp en mening om hvorvidt man bør gå inn på slike tema, og hvordan man i så fall skal gjøre det (Hydèn 2008). Mens det noen ganger vil være riktig å ikke invitere en informant til å fortelle om et tema man forstår vil være smertefullt, vil det imidlertid også kunne være tilfeller hvor det er riktig å sørge for å lage rom også for de vanskelige fortellingene. En stadig refleksjon over hva fortellingen *gjør* med den som forteller, og for så vidt også med forskeren, vil imidlertid være avgjørende her (Hydèn 2008).

På bakgrunn av situasjonen i informantenes respektive fødeland og de forhold som har ført så mange mennesker på flukt, er det lett å se for seg at det å snakke om tiden før migrasjonen og reisen til Norge kan være problematisk og følelsesladet. Likeledes vil også etableringsprosessen og livet i Norge kunne være forbundet med savn etter de som er igjen og det landet man har forlatt (Berg 2010). For noen kan det også være slik at reproduksjons- og familieplanleggingstemaet er vanskelig å snakke om, enten fordi de er ufrivillig barnløse, har opplevd uplanlagte graviditeter, spontanaborter eller utført provoserte abort som de kanskje også angrer på. At dette skjer i et land hvor de i mange tilfeller føler seg nokså alene, kan også forsterke de vanskelige følelsene. For denne studien betydde bevisstheten om den potensielle sårbarheten informantene bar på at jeg forsøkte å nærme meg de ulike temaene på en skånsom måte, og respektere deres eventuelle signaler om ikke å gå nærmere inn på et gitt tema. Det betydde også at jeg stilte meg til disposisjon for det Berit Berg med referanse til rapporten *Jeg kom for å redde livet* (Berg, Dalby et al. 2002) betegner som ”to share a burden” (Berg 2010). Det vil si at jeg på ulike måter gjorde det klart for informantene at både deltagelse i studien og det å svare på ulike spørsmål var frivillig, og at jeg uansett ville lytte til det de eventuelt ønsket å fortelle (jfr. Hydèn 2008).

Et eksempel som illustrerer noen av de utfordringene jeg erfarte i forhold til det å intervju noen om sensitive tema, var en situasjon som oppsto under et intervju hvor en informant nokså overraskende fortalte om en uplanlagt graviditet og en påfølgende provosert abort som hadde vært svært vanskelig. Ettersom denne informanten opplagt hadde tungt for å snakke om

det som hadde skjedd, ble det viktig for meg ikke å påtvinge henne flere spørsmål enn nødvendig. Samtidig ønsket jeg heller ikke å avskjære henne fra muligheten for å fortelle sin fortelling. Hvorvidt jeg lyktes med denne balanseringen og hva det å fortelle denne historien eventuelt *gjorde* med vedkommende, er jeg fortsatt usikker på. I tillegg til at jeg tok meg ekstra god tid i etterkant av dette intervjuet, var jeg i dette tilfellet nøye med å påpeke at hun måtte kontakte meg om hun hadde behov for å snakke mer, eller av ulike grunner ønsket å slette eller endre hele eller deler av intervjuet. Noen slik henvendelse kom aldri.

En annen side ved plikten til å tenke på konsekvensene for de man forsker på, er effektene forskningen kan ha for de gruppene informantene blir sett på som representanter for. Hvordan jeg har tenkt rundt dette vil omtales i neste del; ”Familieplanlegging og etnosentrisme”, mens en vurdering av hvorvidt jeg her har lyktes eller ikke vil være gjenstand for diskusjon i kapittel 8.

### ***Familieplanlegging og etnosentrisme***

Som vist i innledningskapittelet ser fruktbarhetsfeltet, inkludert fruktbarhetsforskningen, ut til å være et felt som ofte preges av etnosentrisme, annetgjøring og minorisering. Da denne avhandlingen har som eksplisitt mål å arbeide *mot* stereotypisering, minorisering og annetgjøring, og *for* økt forståelse og et mer inkluderende samfunn, har det vært viktig for meg å unngå å selv bli en del av den tendens jeg forsøker å motarbeide. Til dette formål har jeg benyttet meg av fire strategier som jeg i det følgende vil gi en kort beskrivelse av.

Den første strategien er det som ifølge den nederlandske antropologen Willy Jansen er selve forutsetningen for å kunne unngå å henfalle til etnosentrisme, nemlig selvrefleksjon (Jansen 1989, referert i van Eerdewijk 2001). Ifølge Jansen ligger nemlig faren for etnosentrisme i ”the very act of conforming to the accepted, influential academic tradition of studying and writing” (Jansen 1989:293), hvilket gjør selvrefleksjon til en nødvendig del av alle studier hvor man forsøker å forstå hvordan andre mennesker tenker, resonnerer og handler. Ifølge Jansen inkluderer denne selvrefleksjonen både en bevissthet om og refleksjon rundt ens egen person og den rolle en selv har i dataproduksjonen (jfr. Haraway 1991).

For denne studien innebærer en slik refleksjon og åpenhet kanskje særlig en bevissthet rundt den betydning min posisjon som såkalt etnisk norsk og ikke innvandrere kan ha for den

kunnskap som studien har produsert, og da i hovedsak de fortellinger som ble produsert under intervjuene. Kan det for eksempel være at en forsker med innvandrerbakgrunn ville fått tilgang til annen informasjon og andre fortellinger enn meg? Gitt min forståelse av intervju som en aktivt skapende prosess hvor både intervjuer og informant bidrar, er svaret på dette spørsmålet nokså opplagt ja. Nettopp derfor har jeg også tatt med meg bevisstheten om mitt eget bidrag til de produserte fortellingene inn i arbeidet med analysene og i fremskrivingen av dette. Et eksempel på dette er refleksjonene over muligheten for at informantene forsøker å overbevise meg om at min antatte forståelse av at innvandrere ikke planlegger sine barn, men tvert i mot lar dette være opp til skjebnen og Gud å bestemme, ikke stemmer, og derfor kanskje har overdrevet eget fokus på planlegging.

I tillegg til refleksjonen over min person og de posisjoner og kategorier denne plasserer meg inn i og de muligheter og begrensinger som følger med det, forstår jeg Jansens krav om selvrefleksjon også som et krav om pågående bevissthet om hvilken betydning forskerens verdier, normer og forforståelser kan ha for kunnskapsproduksjonen. Dette betyr at jeg forstår det som viktig å se nærmere på hvilke forforståelser jeg har med meg inn i intervjuene når det gjelder god og dårlig familieplanlegging, passende og upassende barnetall og lignende, samt hva jeg ser ut til å forvente av informantene som gruppe, undergrupper og enkeltvis. I likhet med refleksjonene over min person, har også disse refleksjonene vært sentrale under analysearbeidet og under fremskrivingen av dette, og vil slik også være tilgjengelige for avhandlingens lesere.

Parallelt med refleksjonen over min egen plassering og hva denne eventuelt har betydd for dataproduksjonen, forstår jeg også refleksjon rundt *informantenes* situerthet som en måte å arbeide mot stereotypisering, minorisering og annetgjøring på. Til dette har jeg hentet inspirasjon fra Nira Yuval Davis "transversal approach", som jeg oversetter til en tversgående tilnærming (Yuval-Davis 1997), og som handler om det å kombinere det å forstå og det å reflektere over sin egen situerthet med det å forstå og reflektere over den andres situerthet. Slik jeg ser det er det flere måter å gjøre dette på, hvorav jeg har valgt noen bestemte som jeg anser som særlig nyttige for denne studien. Blant annet betrakter jeg det å tilegne seg kunnskap om de landene informantene kommer fra som en del av en slik refleksjon. Hvordan forsøkes fruktbarhet regulert her, hvorfor forlater folk landet og hvordan er situasjonen i landet nå med tanke på eventuell retur og andre former for kontakt? Likeledes ser jeg også det å tilegne seg kunnskap om den situasjonen innvandrere fra Irak og Irak, inkludert de kurdiske

områdene i disse landene har i Norge som en del av den samme refleksjonsprosessen. Dette gjelder både arbeidsliv, utdanning og lignende, og det gjelder fruktbarhetsatferd (jfr. Kapittel 2). Jeg er opptatt av å ta med meg den kunnskapen jeg har om den enkelte informants situasjon, som innvandrere, som kvinne, mann, mor, far, student, arbeidsledig, forelsket, ensom og så videre, inn i arbeidet med intervjuene. Et konkret eksempel på dette er at jeg i analysearbeidet stadig har spurt meg selv hva som trer frem som hovedbudskapet i den enkelte informants fortellinger, og så brukt svaret på dette spørsmålet som hjelp til å forstå hva de mindre fortellingene handler om og kommuniserer.

Den andre strategien jeg har valgt å støtte meg til i min bestrebelse på å unngå å bidra til stereotypisering, minorisering og annetgjøring, har vært å stadig minne meg selv på at representasjoner har effekter. Som vist i innledningskapittelet, er erkjennelsen av hvordan representasjoner av innvandreres fruktbarhet har effekter et sentralt utgangspunkt for denne avhandlingen og de problemstillinger jeg her har søkt å belyse. I arbeidet med min egen fortelling om ”dem” ble det imidlertid nokså snart tydelig for meg at også de fortellingene jeg kommer opp med vil kunne ha effekter, og at jeg ikke nødvendigvis alltid vil ha kontroll over disse.<sup>86</sup> For å øke min egen bevissthet om dette har jeg blant annet forsøkt å gjøre mine egne tekster til gjenstand for den form for analyse jeg har gjort av andre tekster. Til dette hører også kontinuerlig refleksjon over de begreper jeg selv velger å benytte, og en bevisst bestrebelse på å ikke henfalle til generaliserende begreper og kategoriseringer. Som blant annet Line Alice Ytrehus beskriver det i artikkelen ”The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities”, er nettopp generalisering en sentral utfordring når man forsker på det hun betegner som etniske minoriteter (Ytrehus 2007). Ettersom det med språket og de begreper som her står til disposisjon også hefter både forforståelser og dertilhørende effekter, har det vært et bevisst mål for meg å være mest mulig presis i min begrepsbruk. Det betyr blant annet si at jeg der jeg har ansett det som nødvendig har definert begrepene jeg benytter. Det betyr også at jeg bevisst har unngått å benytte begreper som jeg mener vil bidra til uhensiktsmessig generalisering, og at jeg i de tilfeller jeg har ansett det som nødvendig har valgt å bruke anførselstegn. Hvorvidt jeg har lyktes med dette og hva effektene av mine representasjoner kan tenkes å være, diskuteres i kapittel 9.

---

<sup>86</sup> Sosiolog Anja Bredal, som har forsket på arrangerte ekteskap i Norge, er et eksempel på en forsker som har opplevd at publiserte forskningsresultater er blitt presentert og brukt på måter som hun ikke selv står inne for eller er enig i. Intervju: ”Å gripe leseren med et kompleks budskap”, Culcom. Kulturell kompleksitet i det nye Norge, Publisert 9. nov. 2005. Lastet ned 01.05.2006.

Også den tredje strategien har jeg hentet fra Ytrehus sin artikkel om ”den generaliserte andre”. I tillegg til å være bevisst de begreper man anvender og de forforståelser som hefter ved disse, gir Ytrehus også et annet grep man kan benytte seg av hvis man ønsker å overskride fremfor å reproducere den hierarkiske dikotomien mellom ”oss” og ”dem”:

If the aim is to create better understanding, possibly also an inclusive and unifying attitude in the minds of the reader, the characteristics that have to be underlined are those that are shared, and not only the ones that seem exotic, foreign and problematic.(Ytrehus 2007:162)

Altså; selv om det er lett å la seg forføre av det eksotiske og fremmede, er det viktig å ikke miste av synet det som trer frem som mer kjent og likt. Tvert i mot er det viktig å vise frem også dette, da det kan bidra til økt forståelse og en mer åpen og inkluderende forståelse.

Den siste strategien som jeg vil nevne, er det overordede fokus jeg hele tiden har hatt på den enkelte informants mulighet til å skape seg selv som (forståelige) subjekter, fremfor å se dem som passive offer for andres representasjoner og reguleringer. I dette ligger det at jeg hele tiden har bestrebet meg på å se hver enkelt informant som subjekter, som i likhet med andre subjekter på ingen måte står fritt i å ta opp subjektposisjoner og konstruere subjektiviteter etter eget forgoftbefinnende, men som likevel alltid har muligheter for agency, inkludert det å motsette seg eventuell annetgjøring (Skeggs 1997; Kanaaneh 2002; Staunæs 2004; Sandberg 2005; Jacobsen 2006; Jensen 2009; Sverdljuk 2009). I dette ligger det at jeg bestreber meg på å være åpen for at informantene ikke nødvendigvis forstår seg selv som (problematiske) innvandrere og dermed ikke opplever representasjonene av innvandreres (for) mange barn og (fraværende) familieplanlegging som relevante for sitt eget liv. En annen side ved det samme er å være åpen for at informantene forstår andre kategoriseringer og representasjoner som viktigere for hvordan de forstår seg selv, og hvordan de erfarer å bli forstått.

## Kapittel 5: Ønsker – ønsker ikke. Spørsmålet om barn

I dette første analysekapitlet har jeg valgt å ta for meg et av de mest grunnleggende spørsmålene i reproduksjon- og familieplanleggingsfeltet; barn eller ikke barn. Jeg undersøker i hovedsak tre forhold: For det første hvordan informantene *forteller* om det å ønske og ikke ønske, og å få og ikke få barn. For det andre hvilke *normativiteter* informantene ser ut til å forholde seg til når det gjelder barnespørsmålet. Og for det tredje hvilke *subjekter* og *subjektposisjoner* som kommer til uttrykk i deres fortellinger om det å ønske og å ikke ønske, og å få og å ikke få barn.

Et av kapitlets sentrale siktemål er å analysere frem grensene for det kontekstuelle gjenkjennelige når det gjelder spørsmålet om barn. Med det mener jeg at jeg vil se på hva informantene forstår som passende og upassende væren og handling når det gjelder barnespørsmålet, og hvilke kontekster de ser ut til å forholde seg til når de søker å bli gjenkjent som et forståelig subjekt. En annen måte å formulere det på er at jeg vil se på hvilke kollektive fortellinger som er tilgjengelig når det gjelder spørsmålet om barn, hvilke normativiteter og subjektposisjoner disse er målbærere av, og hva som her trer frem som hegemonisk. Til dette hører også spørsmålet om hvordan de normative grensene for det kontekstuelle gjenkjennelige utfordres og hvilke fortellinger og subjektposisjoner som da står til disposisjon.

Et annet sentralt mål er å undersøke hvilken *verdi* informantene legger i reproduksjonen, og hvem som fremstilles som *mottakerne* av denne. Dette kan også formuleres som at jeg vil se på hvilke fordeler og ulemper informantene mener det har å få eller ikke få barn, og hvem som eventuelt får høste av disse fordelene eller bære byrdene av reproduksjonen. Ett viktig spørsmål vil her være hvorvidt reproduksjon snakkes frem som et individuelt eller kollektivt anliggende. Et annet viktig spørsmål er hvilke kollektiv som i så fall trekkes frem som relevante. Forstår informantene seg for eksempel som bidragsytere til ”norsk” reproduksjon, eller forstår de seg som bidragsytere til det iranske, irakiske og kurdiske fellesskapet? Eller er det slekten og andre mindre fellesskap som oppfattes som mottakerne av den biologiske, kulturelle og symbolske verdien som ligger i reproduksjonen?

Et tredje mål er å utforske hvordan reproduksjonsfeltets potensiale når det gjelder å konstruere likheter og forskjeller mellom individer og grupper av individer kommer til uttrykk i



barnespørsmålet. Jeg vil nærme meg dette på to måter. For det første ved å undersøke om informantene opplever at det knyttes særlige forventninger til deres innstilling til barnespørsmålet, og hvordan de i så fall fortolker og håndterer dette. Og for det andre ved å undersøke om informantene har bestemte forventninger til ulike individer og kategoriers håndtering av barnespørsmålet. Finner jeg for eksempel fortellinger om at det å få barn er mer eller mindre viktig for ulike kategorier av mennesker, eller fremstilles det som like (lite) viktig for alle uavhengig av hvordan man er posisjonert i forhold til ulike subjektposisjoner og kategorier?

Kapittelet består av tre deler. I den første delen ser jeg nærmere på hvordan de av informantene som svarer positivt på spørsmålet om barn, uttrykker og legitimerer dette. I den neste delen ser jeg på hvilke subjektiviteter og subjektposisjoner som kan leses ut av de positive barneønskefortellingene. I kapittelets tredje og siste del ser jeg på fortellingene til de av informantene som sier at de *ikke* ønsker barn. Hvilke kollektive fortellinger snakker de seg inn i og hvilke subjektiviteter og subjektposisjoner kommer her til uttrykk?

Som denne gjennomgangen viser vil jeg i deler av kapittelet se på *fortellinger*, *normativiteter* og *subjektiveringer* hver for seg, mens jeg i andre deler vil behandle det sammen. Hvilken av disse fremstillingsstrategiene jeg til enhver tid har benyttet meg av, avhenger av hva jeg oppfatter som mest hensiktsmessig både for meg som formidler og for leseren. Det overordnede perspektivet er imidlertid at jeg forstår fortellinger, normer og subjektivering som så tett vevd sammen at det i utgangspunktet er vanskelig å skille det fra hverandre.

Ettersom avhandlingen har som uttalt mål å fremskaffe informasjon om hvordan innvandrere i Norge *forteller* om reproduksjon og familieplanlegging, har jeg både her og i de påfølgende analysekapitlene valgt å bruke relativt stor plass på å gjengi intervjuutdrag som jeg mener illustrerer informantenes personlige fortellinger og de måter disse trekker på ulike kollektive fortellinger. Da dette er det første kapittelet hvor vi virkelig får møte informantene, vil flere av presentasjonene legges hit enn hva som er tilfelle for de påfølgende kapitlene.

### ***Barn? Ja!***

Når vi så vender blikket mot informantene og deres svar på det jeg har kalt barnespørsmålet, er det mest iøynefallende funnet en svært utbredt forståelse av at barn både er noe man aktivt

*ønsker seg* og noe man *forventer* at man kommer til å få. Hvis vi ser på de elleve informantene som ikke har barn, er det kun to som sier at dette ikke inngår som en ønsket og ventet del av deres fremtid. Av de ti de som allerede har barn, er det bare en som uttrykker seg forbeholdent når jeg spør om dette var noe han hadde ønsket og planlagt for.

På samme tid som at de fleste av informantene sier at de ønsker seg barn, er det også store likheter i de måter ønsket uttrykkes. En av de mest sentrale likhetene i så måte er de kontante og ubetingede positive svarene jeg får når jeg bringer spørsmålet om barn på bane, nær sagt uavhengig av hvor (u)aktuelt det er å realisere et slikt ønske på det gjeldende tidspunkt. For å illustrere hvordan dette kan komme til uttrykk, skal vi begynne med å se på intervjuet med Abid.

Abid er i midten av tjuårene og kom til Norge fra Iran da han var et barn. For en stund siden giftet han seg med en kvinne han møtte på en reise i Iran. Slik Abid selv forteller det, hadde han ikke noen plan om å gifte seg på det aktuelle tidspunktet, men ombestemte seg da han møtte denne kvinnen som gav han det han beskriver som ”en god følelse”. Etter en kort periode hvor de to fikk anledning til å bli kjent hverandre, ble det bryllup og påfølgende etablering i Norge. Mens Abid jobber, studerer kona norsk. Planen er at hun så snart det lar seg gjøre skal fullføre utdanningen hun hadde begynt på før hun forlot Iran. Til forskjell fra Abid har ikke kona familie i Norge, noe som har gjort det vanskelig å finne seg til rette her. I tillegg til at hun savner familien og vennene sine, er hun ifølge Abid også frustrert over det store tilbakeskrittet migrasjonen har betydd for studiene.

Hovedtema i fortellingen som ble til i intervjuet med Abid, er hans erfaringer med et ekteskap som har vist seg å bli mye vanskeligere enn han hadde forventet. Selv om Abid ikke gir uttrykk for å angre på ekteskapsinngåelsen, men tvert i mot er tydelig på at han elsker sin kone og er villig til å strekke seg langt for å få forholdet til å fungere, er han også klar på at de to kjente hverandre for dårlig da de giftet seg. I tillegg til at overgangen til ekteskapet var stor for dem begge, føler Abid at han og kona er mer forskjellige enn han hadde forventet. Dette har ført til at det første året av ekteskapet har vært mye preget av det han beskriver som uenigheter og krangling.

Til tross for de mange problemene, svarer Abid klart og tydelig på spørsmålet om eventuelle barneønsker:

*Guro: Men dere har ikke barn ennå?*

*Abid: Nei.*

*Guro: Ønsker dere det da?*

*Abid: Ja. Vi liker barn. Jeg liker barn veldig godt selv jeg. Jeg har veldig lyst til å ha barn. Men.. Jeg har kommet frem til det mer og mer nå også, at det er veldig, veldig lurt å løse opp i det som er av konflikter seg imellom. At man kjenner hverandre godt nok til at man kan dra inn en tredjeperson inn i forholdet. Og det tror jeg kommer til å ta en stund. Til vi har klart å kompromisse om de viktigste tingene og kommet fram til løsninger som gjør at et barn kan få den freden og roen som han trenger rundt seg. Det tror jeg er viktig. Jeg tror det er en veldig stor feil å dra et barn inn i et forhold som man ikke har klart å forholde seg til selv. Og så tro at et barn kommer til å løse alle problemer. Når man vet at et barn kommer til å skape en god del problemer selv, og at man burde være veldig forberedt på det. Og i alle fall ikke ha noen problemer fra før.*

Selv om Abid her gir tydelig uttrykk for at det absolutt *ikke* er aktuelt for han og hans kone å få barn *nå*, og kanskje heller ikke på en god stund, ser vi at han ikke trenger betenkningstid før han kommer med sitt tilsynelatende nokså ubetingede positive svar. Tvert i mot fremstår han som overbevist om at barn er noe han aktivt ønsker seg og håper å få – når det bare passer (jfr. Kapittel 6). På samme tid som at henvisningene til ekteskapsproblemene og foreldreskapets kjas og mas legitimerer barneønskets utsettelse, vil jeg si at det også får barneønsket til å fremstå ekstra overbevisende. Både fordi det får det til å virke grundig gjennomtenkt, og fordi det tydeliggjør hvor fjernt det er for Abid å si at han *ikke* ønsker seg barn.

Denne selvfølgeliggjøringen blir også tydelig når jeg spør Abid om barnespørsmålet er noe han og kona snakker sammen om:

*Guro: Snakker dere mye om det da?*

*Abid: Om å få barn? Det blir egentlig mest når vi blir konfrontert med spørsmålet fra andre. Jeg tror vi har et så likt syn på det at vi ikke har trengt å diskutere det. Vi diskuterer mye rart, men akkurat barn har vi vært enige om (smiler). Vi har svart akkurat det samme når vi blir spurt om det. Det er ikke noe vi tenker på [nå]. Det er noe vi har lyst til å tenke på når vi har stabilisert livet vårt, både økonomisk og mellom oss.*

*Guro: Men var det noe dere diskuterte før dere giftet dere da?*

*Abid: Jo, jeg gjorde det klart for henne at jeg ønsket å få barn, massevis av barn (ler). Hun sa jo at hun ønsket ett eller to barn (smiler). Hun vil ikke ha så veldig mange barn, og jeg overdrev vel litt jeg også (ler litt).*

Mens ekteskapet for øvrig har vært konfliktfylt, ser vi hvordan spørsmålet om barn løftes frem som et unntak. Her er nemlig paret så enige at de nærmest ikke har hatt behov for å diskutere og langt mindre å krangle om det. I det hele tatt fremstår ikke spørsmålet om barn eller ikke barn som et reelt spørsmål, men tvert i mot noe de tar for gitt at de skal ha. At Abid ikke eksplisitt påpeker det selvfølgelig i dette, tolker jeg som et uttrykk for at han antar at også jeg er inneforstått med og eventuelt deler denne forståelsen. Med andre ord; slik Abid ser det er det ikke noe spesielt med han og konas selvfølgeliggjorte ønske om barn.

Et annet eksempel på et umiddelbart og kontekstuaavhengig positivt svar på spørsmålet om barn, er å finne i intervjuet med 20 år gamle Mariam fra Irak. Mariam kom til Norge for to år siden sammen med sine foreldre og søsken. Nå går hun på skole og bor hjemme sammen med familien. Tidlig i intervjuet forteller Mariam at hun tenker å gifte seg snart. Hvem hun skal gifte seg med er imidlertid uvisst, ut over at han må være iraker og at det skal være en hun selv ønsker å gifte seg med. Det siste poenget understrekes av en fortelling om de mange frierne Mariam har avvist fordi hun ikke likte dem. Slik Mariam fremstiller det er det ikke for å få være sammen med en bestemt partner at hun nå vil gifte seg, men fordi hun ønsker å kunne være sammen med *noen* på en legitim og akseptert måte:

*Jeg har ikke partner nå. For i min kultur er det ikke lov å ha kjæreste, og hvis jeg har kjæreste, må jeg gifte meg. Ellers kan jeg ikke gjøre noen ting. Så jeg tenkte å gifte meg snart, kanskje i sommer eller sånn. Jeg synes det blir dumt, men jeg får ikke lov til å ha kjæreste, så jeg må bare gifte meg.*

Slik jeg tolker Mariams fortelling om gifteplanene, representerer ekteskapet en flukt bort fra et liv som begrenset og kontrollert og henimot økt individuell frihet og utfoldelse. Barn nevnes på sin side verken som en motivasjon for å gifte seg, eller som en forventet eller ønsket konsekvens av det å inngå ekteskap. Med andre ord; på nåværende tidspunkt er det ekteskap som opptar Mariam, ikke barn. Dette kommer også tydelig til uttrykk i intervjusamtalen, hvor mine forsøk på å dreie temaet over på reproduksjon og

familieplanlegging stadig glir over i kjæreste- ekteskapstematikken. Når jeg spør hva hun tenker om det med barn, viser det seg imidlertid raskt at Mariam ikke er i tvil om hva hun skal svare:

*Guro: Du ønsker å få barn?*

*Mariam: Ja. Jeg liker barn veldig godt.*

*Guro: Hvorfor ønsker du å få barn?*

*Mariam: Fordi det er veldig fint og barna de er så fine og gode og det er min drøm at jeg skal få barn. Og spesielt liker jeg jenter. Mer enn gutter.*

At ekteskapet, som ifølge Mariam er den eneste aktuelle rammen for et seksuelt forhold ikke er på plass, forhindrer henne altså ikke fra å uttrykke sine tanker om barnespørsmålet. Tvert i mot gir også hun uttrykk for å ha en klar formening om at hun ønsker seg barn. Svaret kommer raskt, og det er ingen tegn til usikkerhet eller forbehold å spore. I det hele tatt kan det synes som at tanken på å ikke skulle ønske barn er helt utenkelig for Mariam. En slik tolkning får også støtte av det svaret som kommer opp når jeg litt senere i intervjuet konfronterer Mariam med muligheten for at en fremtidig partner ikke vil dele hennes ønske om barn:

*Guro: Enn hvis han du gifter deg med sier at han ikke vil ha barn?*

*Mariam: Det er ingen som ikke vil ha barn i Irak (smiler). Alle menn er slik. Alle tenker slik.*

Selv om det er noe uklart om Mariam her snakker om alle irakere og alle menn, eller spesifikt om irakiske menn, vil jeg si at budskapet er det samme, nemlig at ønsket om barn for Mariam sin del ikke bare er en fjern drøm, men også en forventet del av det livet hun trer inn når hun gifter seg. En annen måte å si dette på er at det å ønske barn for Mariam er mer nærliggende enn å ikke gjøre det, både fordi at hun selv drømmer om å få barn og fordi ”alle” tenker slik i den kategorien hun har planer om å gifte seg inn i.

Hvis vi ser nærmere på sekvensen hvor jeg spør Mariam om hun ønsker barn, ser vi imidlertid at det ikke bare er hun som her oppfatter det som mer aktuelt med et positivt enn et negativt svar, men også jeg som intervjuer. I stedet for å spørre åpent om hun ønsker seg barn eller ikke, formuleres spørsmålet på en måte som viser at jeg forventer at hun vil respondere

positivt og ikke negativt: ”Du ønsker å få barn?”<sup>87</sup> Det selvfølgeliggjorte barneønsket kan slik ikke bare leses som noe som kommer fra informantene, men som et samarbeidsprodukt mellom dem og meg.

En måte å begrepsfeste denne umiddelbare og kontekstuhengige omfavelse av det positive barneønsket, er som innskriving i en kollektiv fortelling, som her både viser seg å være tilgjengelig også for de som ennå ikke er klar for å realisere ønsket, og mer nærliggende enn alternative fortellinger. Dette kan også formuleres som at det positive ønsket om barn trer frem som hegemonisk i den konteksten informantene (og jeg) her forholder oss til. En slik tolkning styrkes blant annet av hvor lett både Abid og Mariam tilslutter seg denne fortellingen, til tross for at Abid selv sier at han knapt nok har snakket med sin kone om dette, mens Mariam ikke engang har en partner å diskutere det med.

At også jeg som intervjuer ser ut til å forvente at informantene stiller seg positivt til spørsmålet om barn, kan på sin side enten tolkes som uttrykk for en forutelse om at ”de” vil komme til å snakke seg inn i nettopp denne fortellingen, og at det å gjøre det er typisk for ”dem”. I så fall ville det være mulig å beskrive mine bidrag inn i produksjonen av de selvfølgeliggjorte positive barneønskene som en form for minorisering og annetgjøring, hvor jeg viser at jeg forstår ”dem” som forskjellig fra ”det norske”, og at denne forskjelligheten blant annet handler om at ”de” uansett vil ikke komme til å svare nei på barnespørsmålet. Hvis vi igjen ser på den norske konteksten intervjuene går inn i, vil jeg imidlertid hevde at dette ikke er den mest relevante tolkningen. Som vi så i kapittel 2, representerer det selvfølgeliggjorte barneønsket på ingen måte et eksotisk innslag i dagens Norge. Tvert i mot er det så utbredt at Ravn beskriver det som ”kulturelt naturalisert” (Ravn 2005:35), mens Fjell formulerer det slik: ”Det ses som naturlig og normalt å få barn, og unormalt og unaturlig å ikke få barn” (Fjell 2008:44). Hvis vi da i tillegg trekker inn det forhold at jeg på intervjutidspunktet allerede hadde egne barn, vil jeg hevde at det er gode grunner til å lese mitt bidrag til de positive barneønskefortellingene som et uttrykk for at også jeg forstår det positive barneønsket som mer nærliggende enn dets alternativ. En annen måte å si det på er at informantene og jeg her ser ut til å trekke på den samme kollektive barneønskefortellingen.

---

<sup>87</sup> Tendensen til såkalte ledende spørsmål er gjennomgående i intervjuet med Mariam, og er slik jeg forstår det nært knyttet opp til hennes relativt svake norskkunnskaper (jfr. kapittel 4).

### **”Vi kan begynne med antall, kanskje?” (Zaineb)**

At informantene (og jeg) forstår det positive barneønsket som mer nærliggende enn dets alternativ, blir også tydelig gjennom det jeg har betegnet som en utbredt tendens til forklarings- og begrunnelsesunndragelse. En stor overvekt av informantene sier umiddelbart og uten forbehold at de aktivt ønsker seg barn, og jeg finner at dette ønsket stadig blir fremmet uten noen legitimerende forklaring eller begrunnelse.

For å se nærmere på dette skal vi ta for oss intervjuet med Zaineb. Zaineb, som nå er i midten av tjuetårene, kom til Norge fra Iran som barn. Nå er hun student og samboer med en etnisk norsk mann. Et overordnet tema i Zaineb's fortelling er spenningen mellom ønsket om å lykkes med de nylig påbegynte studiene, og ønsket om snart å begynne den nøye planlagte rekkefølgen med forlovelse, ekteskap og barn, hvor nettopp studiene utgjør en flaskehals.<sup>88</sup> Selv om det ikke er aktuelt for Zaineb og partneren å få barn nå, gjør hun et poeng av at de likevel har snakket mye om det:

*Guro: Dere har ikke barn ennå, og du forteller at dere har vært sammen lenge. Hvordan tenker dere om det?*

*Zaineb: Å få unger?*

*Guro: Ja?*

*Zaineb: Nei, det har vi planlagt ganske mye, det (ler). Jeg.. Vi kan begynne med antall, kanskje?*

Mens spørsmålsformuleringen legger opp til en refleksjon over hvordan paret tenker om barnespørsmålet og de diskusjonene de eventuelt har hatt rundt det med barn eller ikke barn, ser vi hvordan Zaineb går direkte over til å snakke om antall. Det vil si at hun unnlater å si noe om *hvorfor* hun og partneren er så bestemte på at dette er noe de ønsker seg. Dette viser at spørsmålet ikke er *hvorvidt* de skal ha barn eller ikke, men *hvor mange*. En annen måte å formulere dette på er at ønsket om barn er så selvsagt både for Zaineb og samboeren at de kanskje ikke engang har diskutert det – og at hun uansett ikke ser det som nødvendig verken å gjengi argumentene fra en slik eventuell diskusjon, eller å begrunne og forklare det til meg i intervjuet.

---

<sup>88</sup> I neste kapittel vil jeg komme tilbake til Zaineb's barneønskefortelling og hvordan hun begrunner viktigheten av å utsette realiseringen av dette.

Også i intervjuet med Salima finner jeg denne forklarings- og begrunnelsesunndragelsen. Som vi husker fra innledningskapittelet og metodekapittelet har Salima og hennes mann en datter sammen. Et sentralt tema i den fortellingen som blir til i intervjuene med Salima, er parets beslutning om å utsette unnfangelsen av dette barnet til etter at Salima har funnet seg til rette i Norge. I forlengelsen av en lengre diskusjon om nettopp dette, spør jeg Salima hvorvidt hun og mannen var enige om å få barn på det aktuelle tidspunktet, og får da følgende til svar:

*Før jeg kom til Norge, det var det første året vi var gift, sa jeg til min mann at jeg ønsket et barn. Han sa at han ikke vil det, og at kan han ikke hjelpe meg med barnet [nå]. Han sa at hvis du får baby nå, så vil du ikke lære å snakke bra norsk. Du må først gå på skole og lære norsk. Hvis du får babyen først, kan du ikke gå på skolen. For vi er ikke sånn at vi setter ungen på barnehagen eller sånn når den er ett år. Og jeg sa at det er greit, kanskje vi kan få et barn om to - tre år. Etter tre år snakket vi om det, om vi hadde lyst på en baby. Jeg sa at jeg har lyst. Han sa at det er bra. Da hadde jeg gått på skolen i noen måneder, og deretter begynte i jobb. Jeg jobbet ett år på en butikk, og etter det fikk jeg barnet.*

Mens Salima her gir grundig rede for hvorfor hun og mannen bestemte seg for å vente med å få barn og hva som gjorde at de bestemte seg for at de ikke behøvde å vente lenger<sup>89</sup>, ser vi at barneønsket blir stående uforklart og ubegrunnet. Det er med andre ord ingenting i denne fortellingen som sier noe om hva som ligger til grunn for Salimas ønske om barn, og hva som ligger til grunn for ektemannens eventuelle ønske om det samme. Og her som i Zainebs tilfelle leser jeg dette dit hen at det for Salima og hennes ektemann aldri var aktuelt å velge et liv som barnfri. Altså; spørsmålet var aldri *hvorvidt* de skulle ha barn eller ikke, men *når* de skulle få sitt (første) barn sammen.

Akkurat som de umiddelbare og kontekstuavhengige positive svarene, må også tendensen til forklarings- og begrunnelsesunndragelse sees som et samarbeid mellom meg og informantene. Mens jeg i en del intervju spør informantene hvorfor de ønsker barn, er det også flere eksempler på at jeg ikke stiller dette spørsmålet, men tvert i mot lar informantenes positive svar bli stående uforklart. Et oftere forekommende fenomen er imidlertid at jeg først introduserer barnetematikken nokså åpent, for så å følge opp informantenes raske dreining over til spørsmålet om tidspunkt og antall fremfor å holde fast ved selve barnespørsmålet. Og

---

<sup>89</sup> I neste kapittel skal vi se nærmere på hvordan Salima begrunner og legitimerer den nødvendige utsettelsen.



selv om jeg i mange tilfeller vender tilbake til barnespørsmålet senere i intervjuene, hender det også at jeg lar det bli stående uforklart og begrunnet – og slik også selvfølgeliggjort og naturalisert.

Inspirert blant annet av studier som viser hvordan heteroseksualitet opprettholdes som norm ved å ikke avkreves noen forklaring (Annfelt, Andersen et al. 2007), leser jeg tendensen til begrunneles- og forklaringsunndragelse som et uttrykk for en innskriving i en kollektiv barneønskefortelling som ikke bare er tilgjengelig, men også hegemonisk. En annen måte å formulere dette på er at en selvfølgeliggjort, positiv innstilling til barnespørsmålet trer frem som den normerte måten å forholde seg til dette på i de kontekstene informantene forholder seg til, og at det å tilslutte seg denne normen gjør at man gjenkjennes som et forståelig subjekt (Butler 1999; Butler 2004; Staunæs 2004; Butler 2005; Søndergaard 2006). At også jeg, til tross for min rolle som intervjuer, i flere tilfeller heller ikke avkrever noen forklaring eller begrunnelse, ser jeg på sin side som nok en bekreftelse av at det ikke bare er informantene som forstår det positive barneønsket som mer nærliggende enn dets alternativ. Altså; det normative rammeverket som sier at det å tilslutte seg den kollektive positive barneønskefortellingen gjør en til et forståelig subjekt, er ikke begrenset til de ulike delkulturene og kontekstene informantene forholder seg til, men gjør seg også gjeldende i de delkulturer og kontekster jeg forholder meg til. Dette bekreftes også av de allerede nevnte studiene til Ravn og Fjell. Mens Ravn finner at hennes informanter forstår barnespørsmålet som et spørsmål om tidspunkt og antall, og ikke et spørsmål om barn eller ikke barn (Ravn 2004; Ravn 2005), finner Fjell at barnfrihet er en posisjon som stadig avkreves både forklaring og begrunnelse (Fjell 2008).

For å se nærmere på det positive barneønskets hegemoniske posisjon, skal jeg presentere noen intervjuutdrag hvor ønsket om barn legitimeres gjennom referanse til det som er ”vanlig”, ”normalt” og ”naturlig”. En sentral inspirasjon for denne delen er Yanagisako og Delaneys beskrivelser av hvordan henvisninger til det som er naturlig, universelt og eventuelt gude-gitt er en av de måtene makt virker på (Yanagisako and Delaney 1995). Samtidig som at Yanagisako og Delaney viser at denne formen for makt foregår på en rekke ulike felt, påstår de nemlig også at det er særlig tydelig når det gjelder reproduksjonen og seksualiteten:

So thoroughly has the process of naturalizing sex and reproduction been accomplished that it is difficult for the Westerner to realize that this has not always been the case. (Yanagisako and Delaney 1995:7)

Selv om det i det utvalgte sitatet kan synes som om forfatterne forstår denne naturaliseringen som et særegent vestlig fenomen, er det ikke slik jeg leser budskapet deres. Tvert i mot leser jeg henvisningen til det vestlige som en påpekning av at naturaliseringen virker på ulike måter i ulike kontekster, og at det gjerne er når kulturer møtes at man ser at det som oppleves som naturlig i en kultur ikke nødvendigvis oppleves som like naturlig i en annen. Som vi vil se av de eksemplene jeg har valgt å gjengi, er det imidlertid ikke de eventuelle kulturelle forskjellene i naturaliseringen som trer frem som mest relevant i mitt materiale, men derimot de ulike utformingene de får alt etter hvilken livssituasjon informantene befinner seg i.

En annen sentral inspirasjonskilde når det gjelder det å lese henvisninger til det naturlige, normale, universelle, allmennmenneskelige og vanlige som uttrykk for en hegemonisk normativitet, er å finne i studier av heteronormativitet. I tillegg til at heteroseksualitet svært sjelden avkreves noen forklaring, legitimeres dens hegemoniske posisjon stadig gjennom referanser til hva som er den ”naturlige” måten å gjøre kjønn og seksualitet på (Annfelt, Andersen et al. 2007).

### ***”Kroppen min vil ha barn” (Shirin)***

Mens det å la være å forklare og begrunne barneønsket kan betegnes som en implisitt naturalisering, finner jeg også flere eksempler på at barneønsket legitimeres gjennom det jeg har valgt å kalle for ”eksplisitt naturaliserende forklaringer”. Med det mener jeg forklaringer og begrunnelser som henter legitimitet fra det som er ”naturlig”, hvilket her både kan vise til det ”alle” andre gjør, det som er ”vanlig”, ”tradisjonen” og individets følelser og kroppslige krav.

For å illustrere denne eksplisitte naturaliseringen, skal vi først se på intervjuet med Hamad og Farida fra Irak. Paret har bodd i Norge i nærmere ti år og har tre barn. Et sentralt tema i den fortellingen som blir til i dette intervjuet er hvor betydningsfullt og fint paret opplever det å ha barn. Farida uttrykker det slik: ”Barn gir stor glede. Det er kjedelig å være uten barn”. Når jeg oppfordrer paret til å utdype dette, får jeg følgende svar:

*Farida: Det er på en måte tradisjon at man får barn. Så det er noe som er veldig sånn normalt og av seg selv. Alle som gifter seg får barn.*

*Hamad: Man trenger ikke å komplisere det (ler). Ta det så enkelt, så menneskelig (ler).*

Slik Hamad og Farida ser det er altså det å ønske seg barn en del av det å være menneske, og slik sett ikke noe som er spesielt for dem. Som en del av denne eksplisitte naturaliseringen tar også Hamad et slags oppgjør med det som her kan forstås som et forsøk på å utfordre det naturlige i å ønske seg barn, nemlig mitt krav om forklaring: ”Man trenger ikke å komplisere det”. Med andre ord; hvorfor skal man måtte forklare og begrunne noe som er så ”normalt” og ”menneskelig”?

Også i intervjuet med Zaineb finner jeg eksempler på eksplisitt naturaliserte forklaringer, om enn med en annen ordlyd enn det Hamad og Farida benytter seg av:

*Guro: Du sier dere har lyst på barn. Men hvorfor er det du har lyst på barn da?*

*Zaineb: Jeg vet ikke helt. Det er tre ting jeg har drømt om i livet mitt. Siden jeg var et lite barn begynte jeg å drømme om å få denne bestemte jobben. Først bare på tull, men jeg har alltid hatt den tanken. Og så har jeg alltid drømt om et sånt askepottbryllup. Og det har man jo ofte i Iran, med to-tre-fire hundre gjester. Så det har jeg også lyst på. Og så har jeg alltid hatt lyst på unger. Jeg vet ikke, jeg. Det ser så veldig givende ut. Meningsfylt. Jeg tror jeg vil se på kjæresten min som en enda bedre person da han bli pappa. Jeg ser jo for meg hvordan han blir som pappa, og det tror jeg blir bra. Passer bra med han som pappa, for vi tenker mye likt om det med oppdragelse også.*

*Guro: Nå har vi snakket om hvorfor du har lyst på barn. Hvorfor tror du at kjæresten din har lyst på barn, da?*

*Zaineb: Det er sikkert de samme grunnene (smiler). Jeg tror bare at det er en naturlig del av livet. To personer blir glade i hverandre, bor sammen og får unger. Jeg vet ikke. Passer perfekt i mitt liv.*

Etter at Zaineb tidligere i intervjuet har besvart spørsmålet om barn med å fortelle hva hun og samboeren har kommet fram til med hensyn til antall og tidspunkt, er det nå selve barneønsket som settes under lupen. Og svaret Zaineb da kommer opp med er at dette er et ønske hun ”alltid” har hatt, og noe hun ser på som ”naturlig del av livet”. At Zaineb først starter ut med å

si at hun ikke vet hvorfor hun har lyst på barn, kan på sin side både forstås dit hen at det for Zaineb er så selvfølgelig at hun ikke ser et behov for forklaring eller begrunnelse, og at hun derfor heller ikke har utviklet personlige fortellinger som forklarer og begrunner ønsket. En annen måte å begrepsfeste dette på er at den kollektive fortellingen om det positive barneønsket som Zaineb her trekker på ikke inkluderer noen forklaringer, - ut over at det er fint og naturlig.

Nok en variant av det jeg har betegnet som eksplisitte naturaliseringer av barneønsket finner jeg i intervjuet med Fakre. Fakre er en mann i begynnelsen av trettiårene som kom til Norge fra kurdisk Irak for omtrent fem år siden. I mellomtiden er han blitt gift med en kvinne han møtte i Norge, som i likhet med han selv ikke har varig oppholdstillatelse i landet.<sup>90</sup> Paret har ett barn sammen, og om ikke lenge venter de ett til. Av ulike grunner er parets fremtid i Norge fortsatt uavklart, og i påvente av ny behandling bor de på asylmottak.

En stund før paret fikk sitt første barn opplevde de å bli uplanlagt gravid. Opplevelsen beskrives som svært uheldig og vanskelig, og selv om de i utgangspunktet ikke ønsket å ta abort, så de det som den eneste løsningen. To år etter den første graviditeten blir paret igjen gravide. Til forskjell fra den første graviditeten omtales denne både som villet og bevisst planlagt. Følgende utdrag er hentet fra en sekvens hvor jeg spør om omstendighetene rundt denne planleggingen:

*Guro: Planla dere neste barn da?*

*Sarah: Ja.*

*Fakre: Ja, det var planlagt. Tiden i usikkerhet gikk og vi tenkte at nei, nå må bare få oss et barn uansett. For vi trodde at det ville ordne seg med oppholdstillatelse.*

*Guro: Men hva var det som gjorde at dere ønsket et barn da på det aktuelle tidspunktet?*

*Sarah: For å gå videre i livet. For det var fint. Vi hadde vært sammen i nesten to år uten å få noe barn. Å få et barn ville være som å satse videre på familien, å gjøre oss større.*

*Fakre: Å ta skrittet videre og ha et barn. Å ønske barn og planlegge barn er et skritt i livet, å gå videre i livet. For oss ville det også være fint å få oppleve å bli foreldre.*

---

<sup>90</sup> Fakres kone Sarah kommer fra et land som ikke faller inn under denne avhandlingens empiriske nedslagsfelt. I dette intervjuet er det derfor Fakre som er informanten. Ettersom også Sarah var til stede under intervjuet har jeg valgt å ta med også hennes svar i intervjuutdragene.

Til tross for at ekteparet fortsatt ikke hadde fått innvilget søknaden om asyl, tar de altså denne gangen en bevisst beslutning om å få barn. At det som tidligere ble beskrevet som en umulighet senere kunne bli et bevisst valg, blir forklart på to måter. For det første at asylsituasjonen nå så lysere ut enn tidligere. Og for det andre at de nå hadde vært et par såpass lenge at det var på tide å ta forholdet ett skritt videre og få barn sammen. I så måte kan man si at det å innfri ønsket om barn for dem ble en måte å la livet gå sin ”naturlige” gang, og kanskje også en måte å fri seg fra følelsen av at det ”naturlige” livsløpet forhindres av en uavklart asylsøknad.

Et siste eksempel på en naturalisert forklaring har jeg hentet fra intervjuet med Shirin. Shirin kom til Norge fra Iran for omtrent fem år siden. Hun er nå sammen med en mann som også kommer fra Iran. De to har vært et par en stund, men bor ikke sammen. Shirin har ikke barn. Et sentralt tema i intervjuet med Shirin er hennes usikkerhet i forhold til relasjonen med sin partner. Hun sier flere ganger at hun ikke vet om forholdet kommer til å vare, og om hun i det hele tatt ønsker at det skal vare. Denne usikkerheten blir særlig tydelig når Shirin forteller om erfaringen med en uplanlagt graviditet og en påfølgende provosert abort. Når jeg spør Shirin hvorfor graviditeten endte med abort, viser hun til partneres lunkne innstilling til svangerskapet, som både skuffet henne og gjorde henne bekymret med tanke på deres fremtid sammen, og hvor uaktuelt det er for henne å velge å være alenemor.

Når jeg spør Shirin hva hun tenker om barnespørsmålet, svarer Shirin likevel på en måte som viser at hun både ønsker og tror at barn vil bli en del av hennes fremtid:

*Guro: Du har ikke barn ennå?*

*Shirin: Nei.*

*Guro: Tror du at du kommer til å få barn?*

*Shirin: Ja, det vil jeg. Få barn. Det er jeg sikker på.*

*Guro: Du ønsker det?*

*Shirin: Ja.*

*Guro: Hvorfor ønsker du det?*

*Shirin: Kroppen min vil ha barn, og i tillegg tror jeg er jeg er voksen og moden, slik at jeg kan klare å være en mor.*

*Guro: Du føler deg moden for det nå?*

*Shirin: Ja.*

(...)

*Guro: Du sier det er viktig for deg å få barn. Kan du si litt mer om hvorfor det er viktig?*

*Shirin: Det er som jeg sa i sted, det er en følelse, sånn biologisk. Kroppen min vil ha barn. Og som sagt, man føler når man er moden. At jeg kan gi kjærlighet til noen, noen som er min, en del av meg.*

Mens de andre gjengitte eksemplene på eksplisitt naturalisering gir seg uttrykk i henvisninger til det ”vanlige” og ”normale” livet, ser vi her hvordan Shirin går mer konkret til verks og viser til et kroppslig ønske om å bære frem et barn, hennes mentale modenhet og det som kan betegnes som et presserende morsønske. Innholdet er imidlertid det samme, nemlig at det er ”naturlig” for Shirin både å ønske seg og å få barn snart – selv om en rekke andre forhold tilsier at det ikke passer. I så måte kan Shirins henvisning til kroppens ønske om barn også leses som en form for eksternalisering, eller kanskje mer presist en biologisert eksternalisering, hvor personen Shirins oppgave blir å holde det naturlige barneønsket i tømmer slik at det ikke blir barn før forholdene ligger til rette for det (jfr. Kapittel 6).

Et annet interessant forhold ved Shirins fortelling er hvordan det som av Hamad og Farida, Zaineb og Fakre og Sarah fremstilles som et naturlig resultat av den tosomme kjærlighetsrelasjonen, av Shirin, som ikke har en slik trygg og god relasjon å vise til, fremstilles som et naturlig resultat av enkeltindividets kroppslige og mentale modning. Min tolkning av dette er at naturaliseringen tilpasser seg den kontekst den går inn i. Alternativt kan man si at det finnes flere varianter av den kollektive barneønskefortellingen, og at dette gjør den tilgjengelig både for de som har en partner å få barn sammen med og de som ikke har det.

At det å ønske seg, eller å drømme om eller å ha lyst på barn legitimeres gjennom henvisninger til det som er ”naturlig” og ”normalt”, er også et sentralt funn i Ravns studie av gravide kvinner i Norge (Ravn 2004; Ravn 2005). I likhet med Ravn leser også jeg den eksplisitte naturaliseringen som en bekreftelse av den kulturelle naturaliseringen. At den kulturelle naturaliseringen gir seg utslag på denne måten, forstår jeg på sin side som en bekreftelse av både Yanagisako og Delaney (1995) sin påstand om at regulering av reproduksjon og seksualitet gjerne virker nettopp gjennom henvisning til det naturlige og universelle (jfr. Foucault 1999a).

Selv om barneønskets hegemoniske posisjon er lett å lese ut av fortellinger om hvor naturlig det er å ønske seg og å få barn, er det enda lettere å lese ut av fortellinger om den fryktede ”unaturlige” ufrivillige barnløsheten. I det følgende skal vi se noen eksempler på dette. Hovedfokus vil ligge på hvordan informantene bruker fortellingene om den fryktede ufrivillige barnløsheten til å si hvor viktig barn er for å få et normalt og godt liv.

### **”Det verste jeg kunne opplevd” (Zaineb)**

Med unntak av Noazad, som jeg skal komme tilbake til senere i kapittelet, er det ingen av informantene som sier at de har slitt eller sliter med å få barn. For mange av dem er dette også uansett utenfor deres erfaringshorisont, enten fordi de ikke har partner, eller fordi de ennå ikke har forsøkt å bli gravide. Som vi skal se, trenger imidlertid ikke det å bety at de ikke har noe forhold til ufrivillig barnløshet. Tvert i mot finner jeg i flere av intervjuene sterke beskrivelser av hvor vanskelig det er å være ufrivillig barnløs, og hvor fortvilet de ville blitt hvis det skulle ramme dem selv.

Et eksempel på en slik fortelling finner jeg i intervjuet med Zaineb. Som vi så ovenfor gir Zaineb tydelig uttrykk for at barn inngår i hennes forventninger til fremtiden. Når jeg litt lenger ut i intervjuet spør hvordan hun tror hun selv og samboeren ville opplevd det å ikke få barn, får jeg følgende svar:

*Zaineb: Åh.. Det tror jeg er det verste jeg kunne opplevd. Virkelig. Jeg tror jeg ville følt meg ukomplett. Jeg ville blitt veldig lei meg. Lenge. Jeg tror ikke helt jeg kunne levd med det. Jeg vet ikke. Jeg tror at hvis jeg ikke kunne fått barn og prøvd alt mulig for å få mitt eget, så tror jeg at jeg ville adoptert til slutt. Selv om jeg absolutt vil ha mine egne.*

*Guro: Hvorfor det?*

*Zaineb: Det er jo et produkt av meg og kjæresten min. Jeg vet ikke. Det er vanskelig å svare på alt du spør om. Jeg vet ikke. Jeg tror man blir like glad i en unge som er adoptert. Men jeg tror at jeg ser frem til å se likheter med familien i ungene. Det har sikkert litt med folkerota å gjøre. At alle ser at den ungen der ikke er din. Men det tror jeg at man lærer seg å leve med også, eventuelt.*

*Guro: Men hvordan tror du at kjæresten din ville taklet det om dere ikke fikk barn?*

*Zaineb: Jeg tror han ville tatt det på samme måte. Jeg tror han ville blitt veldig lei seg. Men jeg tror at han også ville adoptert. Jeg tror ikke han ville gått fra meg på grunn av det.*

I dette utdraget ser vi hvordan Zaineb formulerer seg svært dramatisk når hun skal forklare hvordan hun ville følt det hvis ønsket ikke ble innfridd. Det ene budskapet jeg leser ut av dette er at Zaineb mener alvor når hun sier at hun ønsker seg barn. Det andre budskapet er at ønsket om barn er svært viktig for henne. Med det mener jeg at ønsket om barn ikke bare fremstilles som et ønske hun *håper* å få oppfylt, men et ønske som *må* gå i oppfyllelse hvis hun skal kunne føle seg som et helt menneske. Når det gjelder utsagnet om at hun helst vil ha ”egne” barn, men at hun om nødvendig ville adoptert, kan det tolkes som en måte å si at sosialt foreldreskap er viktigere enn biologisk foreldreskap. En annen måte å si det på er at den største frykten for Zaineb er å ende opp som barnløs, ikke å ikke få ”egne” barn. At hun i det hele tatt trekker frem ønsket om et ” eget ” barn kan på sin side leses som uttrykk for den samme naturaliseringen som kom til uttrykk i forbindelse med barneønsket, nemlig at ønsket om å reprodusere seg er en del av menneskets natur (jfr. Yanagisako and Delaney 1995; Ravn 2004; Ravn 2005).

Et annet eksempel på en fortelling om frykt for ufrivillig barnløshet, finner jeg i intervjuet med Bahar fra kurdisk Irak. Bahar er tidlig i tjuårene. På intervjutidspunktet er det omtrent fem år siden hun kom til Norge sammen med foreldre og søsken, og to år siden hun giftet seg og flyttet ut av foreldrehjemmet og sammen med sin ektemann. Også ektemannen er kurdisk iraker. Relativt kort tid etter ekteskapsinngåelsen opplevde paret å bli uplanlagt gravid. Graviditeten kom som en stor overraskelse, da Bahar i samråd med sin fastlege hadde kommet frem til en prevensjonsmåte som skulle forhindre nettopp dette fra å skje. Under intervjuet gir Bahar uttrykk for å ha blitt svært fortvilet over graviditeten. Hun sier også at hun umiddelbart bestemte seg for å ta abort, og at det aldri var et alternativ for henne å bære frem barnet. Ektemannen fremstilles imidlertid mer positiv til å beholde barnet, men som Bahar selv beskriver det var hun ikke til å rokke.

Selv om Bahar stadig kommer tilbake til at beslutningen om abort var riktig, er det også lett å lese flere ambivalenser ut av de måter hun snakker om hendelsen på. Blant annet kommer hun flere ganger i intervjuet tilbake til at noen mener abort er i strid med islam. Mens den religiøse innvendingen avvises av Bahar som feil og uansett irrelevant, er det en annen innvending som fremstilles som vanskeligere å håndtere; frykten for at det vil bli vanskelig å bli gravid på nytt. Dette kommer blant annet til uttrykk i følgende intervjusekvens:



*Guro: Hvis du var blitt gravid nå, hva ville du gjort da?*

*Bahar: Vi har snakket om det flere ganger, mannen min og jeg. Og han sier at jeg ikke bør ta abort da. Fordi det ikke er bra. Jeg har også hørt av legen at det ikke er så bra å ta abort flere ganger. Altså, at det kan bli vanskeligere å bli gravid igjen. Så mannen min sier at da skal vi ha barnet og ikke ta abort. Så jeg er ikke helt sikker på hva jeg skal gjøre, men jeg håper jeg ikke blir gravid. For jeg er også redd for å ta abort en gang til.*

*Guro: Da er du redd for?*

*Bahar: Å miste barnet.*

*Guro: Hvordan ville du opplevd det å ikke kunne få barn igjen, da?*

*Bahar: Åhh.. Jeg vil ikke tenke på det engang.*

*Guro: Du synes det er skremmende?*

*Bahar: Det er skremmende, ja. For ikke så lenge siden hadde jeg vondt i magen og svie og sånn. Jeg gikk til legen og han at jeg hadde en sykdom som kan gjøre det veldig vanskelig å bli gravid. Da jeg snakket med legen begynte jeg å gråte. Det var veldig.. Jeg kan ikke si hva jeg følte, jeg ble helt sånn... Gal. Men til slutt viste det seg at jeg var frisk. Så nå har jeg det bedre.*

Samtidig som at Bahar gir klart uttrykk for at hun *ikke* ønsker å bli gravid på nåværende tidspunkt, og heller ikke avviser muligheten for å ta abort hvis hun likevel skulle bli det, ser vi hvordan det å ikke kunne få barn fremstilles som en rystende tanke. Å få barn fremstår slik som svært viktig, mens det å ikke få det står frem som like uutholdelig som det gjør for Zaineb. Hvorvidt også Bahar og hennes mann ville vurdert muligheten av adopsjon, er ikke noe som kommer opp under intervjuet. Det betyr ikke at det ikke kunne vært aktuelt, men at det er en mindre nærliggende tanke og fortelling enn biologiske barn. Det som går igjen er imidlertid at det å ikke få barn betraktes som et avvik fra det forventede og naturlige livsløpet – og at det vil innebære en stort savn for den enkelte og dennes partner. En annen sentral beskjed som kan leses ut av dette er at Bahar ser det som en selvfølge at hun kan ta beslutninger om det som har å gjøre med reproduksjonen (jfr. Kapittel 6).

En annen variant av fortellingen om den vanskelige ufrivillige barnløsheten, finner jeg i intervjuet med ekteparet Farida og Hamad. Selv har ikke paret hatt problemer med å bli gravide. Mens Hamad og Faridas familie utviklet seg i det som her fremstilles som et ønsket og naturlige tempo, så de at andre i deres nærmiljø slet med å bli gravide. Følgende fortelling

kommer i forlengelsen av Faridas allerede gjengitte beskrivelse av hvor gledelig livet med barn er og hvor kjedelig det er uten:

*Guro: Ja, hvordan tror dere at dere ville opplevd det, å ikke få barn?*

*Hamad: Ja, vi var heldige som fikk barn. Vi kjenner noen som ikke har fått barn, og de har det veldig vanskelig.*

*Guro: Ja, hvordan tror dere at dere ville opplevd det å ikke få barn?*

*Hamad: Det er et veldig vanskelig spørsmål.*

*Farida: Vi har ikke opplevd det, heldigvis, så.. ja... Jeg vet ikke.*

*Hamad: Det ville sikkert vært vanskelig. Men livet går videre.. Min kones søster var gift i seks år uten å få barn. Og de hadde det veldig vanskelig. Men de var veldig flinke slik at ekteskapet deres fungerte i seks år, og til slutt så fikk de barn. Og nå er de lykkelig..*

*Lykkeligere. Så det var bra. Heldigvis holdt de sammen. At familien holdt sammen. For det var på en måte press og stress fra andre.*

*Farida: Mange spørsmål og..*

*Hamad: Ja, hva er problemet, hvorfor får dere ikke barn? Er det din skyld eller er det hennes skyld? Og så måtte de forsvare seg hele tiden, og det er også ganske stressende. Å forsvare seg uten grunn. Men heldigvis, de klarte det til slutt.*

Mens Farida og Hamads fortelling om sin egen reproduksjonshistorie er en fortelling om hva som vanligvis skjer når man gifter seg, viser fortellingen om Hamads søster og hennes mann hvor vanskelig det kan være når ønsket blir stående uinnfridd. Slik jeg leser det blir det her tydelig at ufrivillig barnløshet ikke bare er vanskelig for den enkelte, men også for parforholdet. Videre ser vi hvordan det ikke bare er individene og paret som forventer at et ekteskap skal resultere i barn, men også omgivelsene. At andres eventuelle forventninger til reproduksjonen er noe man bør ta hensyn til, avvises imidlertid her nokså eksplisitt som en unødvendig ekstrabelastning for paret.

I likhet med naturaliserte barneønsket må også fortellingene om den vanskelige ufrivillige barnløsheten leses som et samarbeid mellom informantene og meg som intervjuer. Selv om det finnes flere tilfeller hvor informantene selv introduserer temaet, er det også mange eksempler på at det bringes på bane av meg, og da gjerne på en måte som viser at jeg forventer nettopp den type fortellinger som jeg får. Hvis vi ser på hvordan informantene

besvarer disse spørsmålene, vil jeg imidlertid hevde at det er grunn til å si at informantene var godt kjent med den aktuelle kollektive fortellingen også før intervjuene.

Hovedbudskapet i fortellingene om den vanskelige og fryktede ufrivillige barnløsheten er at det normale og beste livet er det du får med ("egne") barn, mens livet uten barn i beste fall kan bli levelig. At fortellinger om hvor vanskelig det kan være å leve et ikke-normert liv er en måte å bekrefte en hegemonisk norm og et hegemonisk levesett på, er påpekt også i flere andre studier fra en norsk kontekst. Ett eksempel på dette er Fjell sin studie av barnfrie kvinner, som stadig opplever å bli møtt med antagelser om at de har et fattigere og vanskeligere liv enn de som har barn (Fjell 2008). Et annet eksempel på det samme er Signe Howells studie av utenlandsadopsjon, hvor hun finner at infertile pars hovedmotivasjon for å adoptere et barn er "a wish for significant sociality within a conventional modell of the so-called normal family" (Howell 2001b:204). Nok et eksempel er Kristin Spilkers artikkel "Teknologiske trekanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap", som både viser at det i dagens Norge er det heteroseksuelle paret og deres biologiske barn som regnes som den "normale" måten å være en familie på, og at dette får betydning for hvordan enkeltindividene forstår og håndterer egen reproduksjon og "familiedrøm" (Spilker 2007).

Sammenfallet med disse studiene betyr at jeg ikke finner noe grunnlag til å si at de informantene jeg har intervjuet erfarer andre eller sterkere forventninger om å leve opp til normen om ("egne") barn enn befolkningen for øvrig. I det følgende skal vi se at likhetene til det "norske" også gjør seg gjeldene for det som har å gjøre med barns verdi og de aktuelle mottakerne av denne.

### ***Min/vår glede, min/vår sorg og mitt/vårt valg***

Selv om henvisningene til det allmenmenneskelige, universelle, normale og vanlige er svært utbredt i intervjumaterialet, er det ikke den eneste måten det positive barneønsket kommer til uttrykk og søker legitimitet på. Parallelt med dette finner jeg nemlig også en rekke henvisninger til den positive verdien som ligger i det å få barn, og den aktive lysten til å realisere dette.

Dette kan enkelt illustreres ved å gå tilbake til de allerede gjengitte intervjuutdragene. I samtlige av disse finner jeg nemlig en eller flere ord som henspiller til hvor bra og

meningsfullt de enten forventer at livet med barn vil bli, eller allerede opplever at det er. Et godt eksempel på dette er Abids påpekning av hvor godt både han og kona ”liker” barn, og hvor ”veldig lyst” han har til å realisere dette ønsket. I tråd med dette bruker også Mariam ordet ”liker” for å si at hun tenker å få barn, før hun følger det opp med å si at ”barna er så fine og gode” og at det å få barn er hennes ”drøm”. Ordet ”drøm” finner jeg også i intervjuet med Zaineb, som en måte å si hvor sterkt hennes ønske om å få barn er og hvor seriøse planer hun har om å innfri dette. Andre ord som kom opp i intervjuet med Zaineb er ”givende” og ”meningsfullt”, som igjen minner om Faridas henspilling til den store gleden som ligger i det å få barn. I intervjuet med Shirin får de positive konnotasjonene en litt annen utforming, som for eksempel det at Shirin ønsker noen ”å gi kjærlighet til”, mens intervjuet med Fakre bringer oss tilbake til det velkjente ”fint”, som her eksplisitt knyttes opp til det å bli foreldre (sammen).

På samme tid som at disse eksplisitt positive konnotasjonene kan leses som nok en bekreftelse av at det positive ønsket om barn er kulturelt naturalisert i de kontekstene informantene (og jeg) forholder seg til, kan de også brukes til å si noe om hva slags *verdi* det her er snakk om og hvem som forstås som *mottakerne* av denne. En inspirasjon til å stille dette spørsmålet er An-Magritt Jensens beskrivelse av hvordan barns verdi varierer mellom samfunn og kulturer, samtidig som at det også kan endre seg over tid (Jensen 2003; Jensen 2004). En annen inspirasjon er den utbredte forståelsen av at innvandrere er mer kollektivistisk orienterte enn befolkningen for øvrig (Gullestad 2002; Mørck 2002; Mørck 2003; Ytrehus 2007).

Hvis vi da begynner med det som har å gjøre med barns verdi eller fordelene med å få barn, ser den ut til å hensepeile først og fremst på en symbolsk og psykologisk og emosjonell verdi. Med det mener jeg at barn omtales som noe som bringer glede og mening inn i livene til de som er så heldige å få (”egne”) barn, mens de som ikke får det vil få kjedelige og triste liv. En annen måte å si det på er at det for mine informanter ser ut til å være en utbredt forståelse av at det er først når man får barn at man blir et helt menneske og får fullbyrdet drømmen om en familie. At barn har verdi som økonomisk fordel, arbeidskraft, sosial sikkerhet, eller sosial prestisje, som ifølge An-Magritt Jensen (2003) er andre fordeler barn kan gi, finner jeg på sin side ingen tegn til. Tvert i mot; når det kommer til materielle forhold og arbeid ser mine informanter ut til å betrakte utgiftene ved barn som større enn inntektene, hvilket taler for at man bør vente med å få dem til at det ”passer” (jfr. Kapittel 6). At det er den psykologiske og emosjonelle verdien ved barn som løftes frem som motivasjon for å få barn, har klare

likhetstrekk med det Jensen omtaler som typisk både for ”det moderne Norge” og for ”moderne samfunn” mer generelt (Jensen 2003; Jensen 2004). Som vi skal komme tilbake til om litt, er dette også forståelser som bekreftes blant annet av Ravn (Ravn 2004; Ravn 2005), Fjell (Fjell 2008), Howell (Howell 2001a; Howell 2001b) og Spilker (Spilker 2007).

Som blant annet Kari Skrede påpeker finnes det imidlertid også i dagens Norge eksempler på at barn har en økonomisk – og ikke bare en symbolsk verdi. Blant annet ser dette ut til å gjelde for unge med særlig lav utdanning, hvor støtte fra velferdsstaten kan være et alternativ til egen forsørgelse (Skrede 2002). At ingen av mine informanter tilslutter seg en slik forklaring kan skyldes at de ikke ser det som relevant. Med det mener jeg å si at ingen av informantene er i en situasjon hvor velferdsordninger i forbindelse med reproduksjon er en motivasjon for å få barn. En annen mulighet er at informantene er kjent med forestillingen om at innvandrere får (for) mange barn uten tanke på egen forsørgelse, og at de for å unngå å bli lest inn i en slik fortelling, unngår å nevne eventuelle økonomiske motivasjoner for å få barn. Hvis jeg ser på informantenes livssituasjon og fremtidsplaner, vil jeg imidlertid si at den mest relevante tolkningen er at de ikke opplever økonomi som en motivasjon for å få barn.

Likhetene både til det ”moderne” og ”det (moderne) norske” blir også tydelig når vi ser på hvem som fremstilles som mottakerne av den symbolske, psykologiske og emosjonelle verdien. Slik jeg leser informantfortellingene kan de mest relevante mottakerne deles inn i tre enheter, hvorav den første er *enkeltindividet*. Som henvisningene til ”min drøm” og sin egen ”lyst” peker mot, forstår informantene det å få barn som viktig for at man som enkeltindivid skal få fullbyrdet både sine drømmer og potensialer, og slik også det Fjell betegner som ”meningen med livet” (Fjell 2008). En annen måte å formulere det på er at informantene snakker om det å få barn som en måte å bli både den man ønsker å være og den man egentlig er. I så måte vil jeg si at informantene ser ut til å oppleve det å få barn som det Ravn betegner som en del av ”an individualistic formation of the self” (Ravn 2005:39-40).

I denne sammenheng kan det også være på sin plass å påpeke at den positive symbolske, emosjonelle og psykologiske verdien informantene tillegger reproduksjonen, ser ut til å gjelde like mye for menn som for kvinner. Det vil si at jeg i disse barneønskefortellingene ikke finner grunnlag for å si at det ene av kjønnene tillegger barn verken en større eller en annen verdi enn det andre. Dette skiller seg fra flere europeiske verdiundersøkelser, som viser at menn har mindre lyst på barn enn kvinner (Jensen 2004). Hvis vi ser på den norske

konteksten, er det imidlertid ikke sikkert at mitt materiale skiller seg ut. I alle fall ikke om vi skal tro Signe Howells beskrivelse av det norske reproduksjonsønsket:

Det er ikke lenger kvinner som først og fremst hevder at de lengter etter å få barn, det er blitt et aktivt par-anliggende. Samtidens kulturelle forventninger innebærer at verken kvinnen eller mannen får fullbyrdet seg selv dersom de ikke kan leve ut mor- og farsrollen. (Howell 2001a:74)

Og da kommer vi til den andre enheten; *paret* og *parforholdet*. Parallelt med de mange hentydningene til hvor viktig informantene mener ("egne") barn er for at man skal få realisert seg som enkeltindivid, finner jeg også en rekke fortellinger hvor innfrielsen av barneønsket omtales som viktig for å få til et godt ekteskap. Og ikke bare det; hvis man skulle være så uheldig å ikke få barn, er også parforholdet noe av det som trekkes frem som mest skadelidende. Ett eksempel på at barn inngår i informantenes forståelse av det gode parforholdet kan leses ut av Fakres beskrivelse av hvor fint han og kona syntes det var å endelig få ta forholdet videre ved å få barn sammen. Et annet uttrykk for det samme er Zainebs henvisning til hvor fint hun tror det blir å se samboeren sin som pappa, og hvor godt hun tror de to vil samarbeide om barneoppdragelsen. At ufrivillig barnløshet forstås som en utfordring for paret, er på sin side lett å lese ut av Hamad og Faridas fortelling om hvor vanskelig det kan være å holde sammen når det ikke kommer noe barn.

Den tredje enheten som trer frem som sentralt i intervjumaterialet er *kjernefamilien*. Slik informantene snakker om det å få barn, er det nemlig først når man får barn at man blir en familie. Ett eksempel på dette er hvordan Fakre beskrev motivasjonen for å få barn som et ønske om å bli "større". Et annet eksempel er et svar Hamad og Faridas åtte år gamle sønn kommer med da jeg spør hans foreldre om hvorfor de mener det er viktig med barn: "For å bli en familie".

Som for den individuelle selvrealiseringen, er både henvisningene til parforholdet og kjernefamilien påpekt i studier av norsk reproduksjon. Ett eksempel på en studie som har beskrevet dette er Arnfinn Andersens doktorgradsavhandling om farskapets betingelser i en heteronormativ kultur, hvor han skriver at det er foreldreskapet, mer enn ekteskap og parforhold, som skaper familien (Andersen 2003). Et annet eksempel er Fjells studie av barnfrie, som viser hvor viktig det å få barn ser ut til å være for det Fjell betegner som

familieskapningen, og som gjør at de som ikke har barn gjerne betraktes som familieløse (Fjell 2008). Nok et uttrykk for det samme er An-Magritt Jensens påstand om at barns symbolske kapitel for sine foreldre ”ligger i signalet om at man er en ”ordentlig” familie, en virkelig mann og kvinne, en bekreftelse av at man lever et fullverdige liv” (Jensen 2004:223)

Som vi husker det fra avhandlingens to første kapitler, er det imidlertid mulig å se for seg andre mottakere av reproduksjonens biologiske, kulturelle og symbolske verdi enn enkeltindividet, paret og kjernefamilien. I tillegg til dette kommer de større kollektiv individene inngår i, som med reproduksjonen både får nye medlemmer og styrket sin antallsmessige, kulturelle og symbolske posisjon i henhold til andre kollektiv (Yuval-Davis 1997; Kanaaneh 2002). Ett eksempel på dette er slekten. Et annet eksempel er religiøse fellesskap. Nok et eksempel er nasjonen. At slike kollektiv sin interesse i reproduksjonen også kan erfares av individene, kommer tydelig til uttrykk i Rodha Ann Kananeehs studie av de palestinske kvinnene i Israel. I tillegg til fortellinger om den positive verdi barn gir den enkelte, dennes partner og familie, finner Kananeeh at de palestinske kvinnene ser reproduksjonen som et viktig bidrag til nasjonen:

Palestinian men and women see themselves as responsible for giving birth to babies who are Palestinian, based on an imagined biological/genetic foundation – a conflation of birth and genetics of nationality”. (Kanaaneh 2002:11)

I likhet med de palestinske kvinnene Kananeehs studerte, kan også mine informanter hevdes å befinne seg i en situasjon hvor man kunne forvente at enten nasjonen eller andre kollektiv oppleves som relevant i forhold til reproduksjonen. Med det mener at situasjonen som nasjonal, etnisk, religiøs og kulturell minoritet kan tenkes å gi informantene en følelse av at deres reproduksjon ikke bare vil være positivt for dem selv, men også for de fellesskap de inngår i, og som i Norge gjerne utgjør en minoritet.<sup>91</sup> Til forskjell fra Kananeeh finner jeg imidlertid ingen fortellinger om at reproduksjonen oppleves som et slikt bidrag til videreførelsen og berikelsen av andre enn individet, paret og kjernefamilien. Det vil si at jeg ikke finner noen fortellinger om at reproduksjonen er motivert ut i fra et ønske om å reprodusere slekten, religionen, en etnisk gruppe eller nasjon, det være seg verken nasjonen Norge, eller nasjonen Irak, Iran, eller Kurdistan. Tvert i mot ser det ut til at muligheten for at andre enn en selv og partneren skal ha interesser av reproduksjon betraktes som ukjent og

---

<sup>91</sup> Denne er en diskusjon jeg også kommer tilbake til i kapittel 7, hvor jeg knytter det tettere opp til antall.

irrelevant, akkurat som at det at andre forsøker å blande seg inn i reproduksjonen beskrives som upassende. Et godt eksempel på dette siste er hvordan Hamad og Farida beskriver omgivelsenes press overfor deres slektninger som uheldigvis slet med å få barn som en unødvendig ekstrabelastning.<sup>92</sup>

Dette bringer oss over til et annet trekk jeg vil ta opp her, nemlig det som har å gjøre med *valg* versus *plikt*. Mens jeg så langt har lest informantenes henvisning til den aktive lysten på barn som en måte å si at man ønsker barn for sin egen, partneren/parforholdet og kjernefamilien sin del, skal jeg i det følgende foreslå nok en måte å lese det på; nemlig som en måte å si at man selv bestemmer over reproduksjonen. Den aktive lysten, slik den kommer til uttrykk i formuleringer som ”det er min drøm å få barn” og ”jeg har veldig lyst på barn”, kan leses som en måte å si at man ikke handler ut i fra en følelse av plikt, men ut i fra eget ønske.

Slik jeg forstår denne individualiserte aktive lysten, har den en klar parallell til Jane Colliers beskrivelse av hvordan den yngre generasjonen spanjoler stadig benyttet anledningen til å si at de gjør det de selv mener er best, og ikke hva andre måtte mene er det beste for dem (Collier 1997). En annen parallell er Heather Paxsons beskrivelse av hvordan den yngre generasjonen greske kvinner, til forskjell fra tidligere generasjoner, gir uttrykk for å forstå reproduksjonen som et valg og noe man i så fall velger for eget velbehag – og ikke noe man gjør av plikt (Paxson 2004). Her kan det også være relevant å vise til Christine Jacobsens studie av unge muslimer i Norge, som viser hvordan religiøs praksis, som for eksempel det å gå med hijab, gjerne ble beskrevet som et bevisst og autonomt valg (Jacobsen 2006).

Med Foucault, og Collier, Paxson og Jacobsen som alle er inspirert av han i bakhodet, er det vanskelig å lese dette individ-, par- og kjernefamiliefokuset som et uttrykk for individuell fristilling (jfr. Foucault 1999a). Det vil si at jeg ikke ser fortellingene om den individ- og parinitierte aktive lysten på barn som et uttrykk for at det ikke er noen andre enn dem selv som har interesser i deres reproduksjon, og at den derfor heller ikke er regulert. I stedet ser jeg det som et uttrykk for at det i de kontekster informantene forholder seg til og søker å bli gjenkjent som et forståelig subjekt, er det individuelle, parlige og kjernefamilie-orienterte som representerer den riktige måten å forholde seg til reproduksjon på, og at man ved å uttrykke seg annerledes risikerer å bli et uforståelig subjekt (Butler 1999; Butler 2004; Staunæs 2004;

---

<sup>92</sup> Dette kommer jeg tilbake til i neste kapittel, hvor vi får se flere informanter fortelle om unødvendig press, særlig fra familie i opprinnelseslandet, om å ikke vente for lenge med å få barn etter at man er blitt gift.



Butler 2005; Søndergaard 2006). En annen måte å formulere det på er at det i den kontekst informantene her snakker inn i, ser ut til å være lite rom for andre barneønskefortellinger enn de som er motivert ut i fra et ønske om å få et meningsfullt liv, et godt parforhold og en riktig familie. Hvorvidt det er andre forståelser som gir gjenkjennelse i de andre kontekstene de forholder seg til, er imidlertid vanskelig å vurdere ut i fra det aktuelle intervjumaterialet. Med tanke på hvor lett tilslutningen til den beskrevne individuelle, parlige og kjernefamilieorienterte fortellingen om det aktive valget ser ut til å komme, vil jeg imidlertid påstå at denne måten å snakke på i alle fall ikke er fremmed for dem. Med det mener jeg å si at jeg ser det som sannsynlig at de forholder seg slik til spørsmålet også i (noen) andre kontekster.<sup>93</sup>

På samme tid som at den utpregede individ- og parorienteringen og det frie valget stemmer godt overens med det som i dagens Norge regnes som den riktige måten å forholde seg til reproduksjonen på (jfr. Kapittel 2), bryter det med den utbredte forestillingen om at innvandrere<sup>94</sup> både er mer kollektivt orientert og mindre fri til å ta ”selvstendige valg” enn befolkningen for øvrig (Gullestad 2002; Jacobsen 2006; Ytrehus 2007). At også kvinnene beskriver barneønsket som motivert ut i fra en individuell lyst og drøm, hvori det ligger en underforstått hentydning om at de hvis de ikke hadde ”likt” det ville valgt det bort, bryter på sin side med den kjente forestillingen om at innvandrerkvinner og kvinner fra den såkalte tredje verden ikke bestemmer over egen kropp, seksualitet og reproduksjon (Hartmann 1995; Gullestad 2002; Mørck 2002; Mohanty 2003; Mørck 2003). På denne bakgrunn vil det være relevant å åpne for at den utpregede individ- og parorienteringen og det tydelige valg-aspektet som jeg finner i mitt materiale også kan leses som en protest mot disse stereotypene, og/eller en motstand mot å tre inn i denne subjektposisjonen. Dette er en diskusjon jeg vil komme tilbake til i de andre analysekapitlene. I dette kapitlet skal jeg imidlertid ta diskusjonen i en annen retning, i det jeg går over til å se på hvilke subjektiviteter og subjektposisjoner som kan leses ut av de positive barneønskefortellingene.

---

<sup>93</sup> I den sammenheng kan det være relevant å vise til Christine Jacobsens etnografiske studie av unge muslimer i Norge, hvor hun fant at den verbale avvisningen av plikt- tenkning ble noe nyansert når hun observerte hvordan informantene handlet i de ulike situasjonene. Jacobsen, C. M. (2006). *Staying on the straight path: religious identities and practices among young muslims in Norway*. Bergen, University of Bergen: XVI, 395 s.

<sup>94</sup> Som vist i innledningskapitlet viser innvandrere her gjerne til innvandrere fra såkalte ikke-vestlige land, og da veldig ofte ikke-vestlige land hvor det bor mange muslimer.

## **Noen fortellinger om forskjell – mange om likhet**

Den enkleste måten å analysere frem subjektiveringer og gjøringer på i det materialet som denne avhandlingen har produsert, er å se på hvordan det subjektet som med Butlers språkføring skal *gjøre rede for seg selv* (Butler 2005) omfavner og avviser ulike subjektiveringsalternativ. Et eksempel på dette er at en fortelling om at man uten barn ville følt seg som en ukomplett ”kvinne”, en dårlig ”iraner”, eller kanskje en verdiløs ”iransk kvinne”, kan leses som en måte å fremstille seg som et iransk kvinnelig subjekt og en måte å gjøre kjønnet nasjonalitet på. I mange tilfeller er imidlertid subjektivering og gjøringen mer implisitt enn som så. Med det mener jeg at det foregår subjektivering og gjøring i henhold til bestemte subjektposisjoner og kategorier også når det ikke er eksplisitt uttalt. Ettersom den implisitte gjøringen er vanskeligere å se, skal vi begynne med den relativt lett tilgjengelige eksplisitte subjektivering slik den blir satt i tale i intervjuene.

Det første jeg da vil si, er at det i dette materialet finnes relativt få eksempler på eksplisitt (dis)identifikasjon med bestemte subjektposisjoner når det gjelder barnespørsmålet. I stedet for at informantene gir uttrykk for å forstå det positive og sterke ønsket om barn og frykten for dets manglende innfrielse som noe de føler i kraft av sin posisjon som kvinne, mann, iraner, iraker, muslim, middelklasse og så videre, gir de uttrykk for å forstå dette som noe de føler og ønsker fordi de er ”normale” mennesker. En annen måte å formulere dette på er at barneønskene oftest fremstilles som noe allment og universelt, uavhengig av hvordan man er plassert i henhold til kategorier som kjønn, nasjonalitet, etnisitet, religion, klasse, alder osv. Som vi skal se nedenfor betyr ikke det at det ikke foregår noen form for subjektivering i fortellingene om positive barneønsker, ei heller at det ikke er mulig å analysere frem disse. Derimot tolker jeg det som et uttrykk for at det positive barneønsket representerer en mulighet til å overskride forskjeller langs akser som kjønn, nasjonalitet, etnisitet, religion, klasse, alder osv., vel så gjerne som å (re)produsere forskjeller.

Når det kommer til unntakene fra det allmennmenneskelige forskjellsoverskridende positive barneønsker, skal jeg trekke frem tre eksempler. I tillegg til at disse unntakene i seg selv sier noe om hvilke forskjeller informantene *kan* oppleve som relevante for barneønsket, sier de også noe om de positive barneønskets potensial for forskjellskonstruksjon, som i mitt materiale er valgt bort til fordel fra den forskjellsoverskridende allmennfokuseringen.

Det første eksempelet som illustrerer barneønskets potensial for å konstituere forskjell mellom ulike kategorier av mennesker og en dertilhørende eksplisitt subjektivering, har jeg hentet fra intervjuet med Shirin. Som vi har sett ønsker Shirin seg barn, og selv om forholdene ikke ligger til rette for det nå, gir hun også klart uttrykk for en forventning om at det naturlige barneønsket etter hvert vil innfris. Når jeg spør henne hva hun tenker om det å ikke skulle få barn, erstattes imidlertid den allerede aktualiserte naturaliseringen av det jeg vil betegne som en kulturforklaring. Her uttrykkes forskjeller som viser til nasjonalitet, etnisitet og kanskje også religion:

*Guro: Du sier det er viktig å få barn. Hvordan tror du at du ville opplevd det å ikke få barn?*

*Shirin: Det kan være kjempevanskelig.*

*Guro: Er det noe du tenker på?*

*Shirin: I forhold til vår kultur tenker jeg at barn er kapital, på en måte. Ikke sånn materiell kapital, men sånn i forhold til følelser så er det kapital. Og man føler seg veldig alene uten barn. Kanskje det er det.*

Samtidig som at det å ønske barn fremstilles som et ”naturlig” ønske, ser vi her hvordan livet som barnløs angivelig er verre hvis man er en del av Shirins kultur enn hvis man er en del av en annen kultur. Hvorvidt det er iransk kultur, persisk kultur, muslimsk kultur, eller noe annet Shirin her snakker om, fremgår imidlertid ikke. Derfor er det heller ikke lett å si om det er iraneren Shirin, perseren Shirin, muslimen Shirin eller noe annet som her snakkes frem. Det vi likevel kan si, er at det gitt denne hentydningen til forskjell i alle fall ikke er den norske Shirin som her snakkes frem, og heller ikke Shirin som en del av førsteheten, men tvert i mot en del av annenheten. Og hvis vi da går over til å snakke om subjektivering og gjøring, kan det formuleres som at Shirin, ved å si at hun vil oppleve det som veldig vanskelig å ikke få barn fordi barn er veldig viktig i hennes kultur, snakker seg frem som et iransk, persisk eller muslimsk subjekt, og i alle fall ikke et norsk subjekt. En annen måte å si det på er at Shirin med dette snakke seg frem som et subjekt som identifiserer seg med en annen subjektposisjon enn det som her utgjør førsteposisjonen; nemlig ”norskhet”.

Et annet eksempel som illustrerer barneønskets potensial for å konstituere forskjell mellom ulike kategorier av mennesker, er å finne i intervjuet med Salima. I likhet med de fleste av de andre informantene formidler også Salima et inntrykk av at det å ønske barn er helt naturlig både for henne og hennes mann, uten at dette knyttes opp til noen bestemt subjektposisjon

eller kategori. Når vi kommer til det med ufrivillig barnløshet, kommer imidlertid subjektposisjonen som iraker tydelig frem. Utgangspunktet for følgende utdrag er at Salima forteller hvordan både familie og svigerfamilie i opprinnelseslandet gav tydelig uttrykk for at paret burde få barn med en gang de giftet seg, ettersom en for lang utsettelse ville kunne føre til ufrivillig barnløshet. Selv om Salima og mannen ga tydelig beskjed om at dette uansett var deres beslutning, innrømmer Salima at hun ble stresset av disse påstandene:

*Og hvis jeg ikke kunne få barn, så ville det blitt veldig vanskelig for meg. Alle ville sagt "hun kan ikke få barn, hun kan ikke få barn". Ufrivillig barnløshet er veldig vanskelig for damer, for irakiske damer. Og hvis kvinnen kan få barn og hennes mann ikke kan det, sier de bare at det er hun som ikke kan.*

Med litt andre ord enn Shirin, formidler Salima en nokså lik forståelse av at det er særlig vanskelig å leve som ufrivillig barnløs i den kulturen hun identifiserer seg med, nemlig irakisk. Men hun sier også noe annet; nemlig at det er verre for kvinner enn for menn. Slik jeg leser dette, gjør Salima her rede for seg selv som et irakisk kvinnelig subjekt. Samtidig vil jeg si at hun nettopp gjennom denne observasjonen av det "typisk irakiske" også viser at hun er en annerledes iraker enn de som snakker nedsettende om de som ikke kan få barn og som legger skylden på kvinnen. En annen måte å formulere dette på er at Salima her fremstiller seg som et moderne (kvinnelig) irakisk subjekt og markerer avstand til en subjektposisjon som en tradisjonell iraker/irakisk kvinne, som hun kanskje tror at jeg forveksler henne med.

En slik distansering til tradisjonelle representanter fra den kategori man enten forstår seg selv eller blir forstått som en del av, er også påpekt blant annet av Christine Jacobsen og av Mette Andersson. De viser begge hvordan det å distansere seg fra blant annet de "typiske" pakistanerne og deres "pakkis-mentalitet" både gjør at man kan snakke seg inn i andre kategorier, som den moderne subjektiviteten og "norskhet", samtidig som at det med dette også følger en bekreftelse på de stereotypene og kategoriene som det her vises til (Andersson 2005; Jacobsen 2006; Jacobsen 2010).

Det siste eksempelet jeg skal se på er å finne i intervjuet med Mariam. Som vi har sett, gir Mariam klart uttrykk for at hun både ønsker seg barn og regner med å få dette ønsket innfridd. Hvis vi ser på hvordan Mariam begrunner denne forventningen til den fremtidige partnerens barneønsker, tar den utgangspunkt i en forståelse som står i en viss kontrast til den ellers

utbredte forståelsen av at det å ønske barn og å frykte dets manglende innfrielse er noe "alle" føler på:

*Det er ingen som ikke vil ha barn i Irak (smiler). Alle menn er slik. Alle tenker slik.*

Altså; slik Mariam ser det er det noen som ønsker barn sterkere enn andre. Hvem det er, er imidlertid noe uklart, ettersom utsagnet her både kan vise til irakere mer generelt, menn generelt, eller irakiske menn spesielt. For det jeg skal se på, er imidlertid ikke den distinksjonen så viktig. I tillegg til at dette svaret sier noe om at Mariam har bestemte forventninger til bestemte gruppers innstilling til barneønsket, kan nemlig dette svaret også leses som en måte å snakke seg frem på et bestemt subjekt; nemlig en (irakisk) kvinne som tenker å gifte seg med en irakisk mann hvor hun regner med å få realisert begges sterke ønske om barn.

### ***Fortellinger om det heteroseksuelle, parorienterte individ***

Selv om vi nå har sett at det finnes eksempler på at det også i fortellinger om det positive barneønsket finnes tilfeller av subjektivering som eksplisitt henspiller på forskjellighet, er altså det allmenorienterte forskjellsoverskridende mer fremtredende. De positive barneønskefortellingene er mer enn noe annet en måte å fremstå som et vanlig, eller normalt subjekt på. Med inspirasjon fra interseksjonalitetstenkningen, som viser at også hvithet og maskulinitet, som gjerne fremstår som en umarkert majoritet<sup>95</sup>, kan ses som noe som må skapes gjennom stadige siteringer av konvensjoner (jfr. Staunæs 2004), skal jeg nå pirke i det hegemoniske barneønsket og spørre hvilket subjekt som kommer til uttrykk når man tilslutter seg dette. Hvilke subjekt kan leses ut av fortellingene om det selvfølgeliggjorte, sterke barneønsket og frykten for å ende opp som barnløs?

Det mest iøynefallende svaret på dette spørsmålet er det som kan betegnes som en heteroseksuell måte å gjøre kjønn og seksualitet på. Med det mener jeg at det er mulig å lese de positive barneønskefortellingene som en måte å snakke seg frem som et heteroseksuelt subjekt med seriøse planer om å inngå en forpliktende seksuell relasjon med en av det

---

<sup>95</sup> Som blant annet Brah påpeker, viser ikke majoritet i denne sammenheng nødvendigvis til numerisk antall, men til en hegemonisk posisjon. Brah, A. (1996). *Cartographies of diaspora: contesting identities*. London, Routledge.

motsatte kjønn. En annen måte å si det på er at jeg mener det er relevant å lese tilslutningen til det normerte barneønsket som en måte å gjøre kjønn og seksualitet i henhold til det Butler betegner som den heteroseksuelle matrise (Butler 1999), og det som Fjell betegner som et konvensjonelt syn på kjønn (Fjell 2008:90).

Ett forhold som støtter opp under en slik lesning, er heteronormativiteten som gjennomsyrrer reproduksjonen i de kontekster informantene (og jeg) forholder oss til. Selv om det for Norge sin del har skjedd store endringer i hvordan homoseksualitet forstås i løpet av de siste tiårene, er det det fortsatt slik at det heteroseksuelle ekteskapet forstås som den mest naturlige og beste rammen å få barn innenfor. Dette blir blant annet tydelig i Hilde Danielsen og Wencke Mühleisen analyse av samlivskurset *Godt samliv*, slik dette presenteres i bokkapitlet ”Statens oppskrift på parseksualiteten” (Danielsen and Mühleisen 2009):

Parnormaliteten i *Godt samliv* er (...) prinsipiell tolerant overfor seksuell forskjell, samlivsform, adopsjon, kulturelle og etniske forskjeller og funksjonshemming. Kursheftet tematiserer imidlertid ikke disse forskjellene videre. (...) På denne måten konstrueres forskjeller som homoseksualitet og adopsjon som avvik som kun angår ”dem det gjelder”, ”de andre”. Forskjellene fremstår som *vesensforskjellige* som ikke har relevans for ”majoriteten”. Majoritetens seksualitet og identitet blir derimot ikke konkretisert og representerer dermed den normale forutsetningen som andre forskjeller blir definert ut fra. Normaliteten fremstår som enhetlig; med heteroseksualiteten som premiss; den norske majoritetsbefolkningen som forutsetning og det biologiske foreldreskapet som norm. (Danielsen and Mühleisen 2009:94)

Samtidig som at det her gjøres tydelig at heteroseksualitet fortsatt representerer den normale måten å gjøre kjønn og seksualitet på, ser vi her hvordan heteronormativiteten gjør seg gjeldende for reproduksjonsfeltet.

I de landene informantene er født, og i de fleste tilfellene også har familie og venner boende, er heteronormen enda tydeligere. Selv om verken Irak eller Iran har noe forbud mot homoseksualitet, rapporteres det om at homofile har vanskelige forhold begge steder. I tillegg til at det ikke er mulig å inngå legale forhold eller å få barn innenfor et homoseksualitet, foregår også utstrakt diskriminering og til dels også overgrep mot mennesker som enten definerer seg selv eller blir definert som homoseksuelle.<sup>96</sup>

---

<sup>96</sup> I rapporten ”*They Want Us Exterminated*” *Murder, Torture, Sexual Orientation and Gender in Iraq*, som Human Right Watch publiserte i 2009, beskrives en rekke voldelige angrep mot homofile menn i Irak, utført av

I intervjuene som denne avhandlingen bygger på er ikke homoseksualitet nevnt med et eneste ord. Det vil si at jeg verken har spurt noen av informantene om deres egen seksuelle begjærsorientering, eller hva de eventuelt tenker og mener om homoseksualitet. Samtidig vil jeg påstå at det i de fortellingene som her blir til kommuniseres beskjeder som både har å gjøre med seksuell orientering, og med forståelser av hvilken sammenveving av kjønn og seksualitet som forstås som naturlig og best og hva som ikke gjør det.

Ett uttrykk for det er at både informantene og jeg som intervjuer ser ut til å ta heteroseksualiteten for gitt, uten å åpne for muligheten av en homoseksuell begjærsorientering eller en homoseksuell måte å gjøre kjønn og seksualitet på. For min del blir dette særlig tydelig ved at jeg ofte bruker et kjønnnet språk når jeg spør informantene om hvilke ønsker og forventninger de har til en fremtidig partner. For informantene sin del kan det blant annet leses ut av det faktum at ingen av dem ser ut til å føle behov for verken å påpeke eller å forklare sin heteroseksualitet (jfr. Annfelt, Andersen et al. 2007).

Et annet uttrykk for det samme er den selvfølgeliggjorte måten reproduksjonen knyttes opp til ekteskapet, som i sin tur trer frem som uutalt heteroseksuelt. Et eksplisitt uttrykk for dette er Mariams fortelling om hvordan hun ikke engang kan ha kjæreste før hun gifter seg. Et annet uttrykk for det samme er å finne i intervjuene med Zaineb og Shirin. Til forskjell fra de øvrige informantene har begge disse to kvinnene en seksuell relasjon til en mann uten å være gift. Når Zaineb skal gjøre rede for sin holdning til barnespørsmålet, blir det imidlertid tydelig at det også for henne er slik at den ideelle rekkefølgen innebærer ekteskap før barn. Likeledes viser også Shirin til det at hun ikke er gift som en grunn til at hun valgte å ta abort da hun ble uplanlagt gravid:

*Guro: Men hva var det som gjorde at du følte at du måtte ta abort da?*

*Shirin: Usikkerhet. Jeg ville ikke få barn utenfor.. Ærlig talt en del.. Tradisjonell tanke. Hva skal skje? Egentlig.. Det ville ikke bli noe sånt æresdrap eller noe (ler), for det er helt annerledes. Vi er forlovet, så moren min.. Hun vet at vi har et forhold. Hun er en voksen*

---

irakiske militsfolk. Når det gjelder homofili i Iran viser blant annet Utlendingsforvaltningens fagenhet for landinformasjon i temanotatet "Generelt om homofile i Iran" 8. mai 2009, at det generelt er lite toleranse for homofili i Iran [lastet ned 1. mai 2011].

*dame, så hun vet. For eksempel, når hun ringer meg søndag klokken åtte og han er her. Hun vet alt egentlig. Og hun kommer aldri til å spørre meg direkte. Så egentlig, det var mest usikkerhet. Som.. Det jeg følte han ikke ga til meg, da jeg snakket om abort med han.*

Selv om Shirin konkluderer med at det er usikkerheten i forhold til partneren som er hovedårsaken til at hun ikke ville bære frem barnet, blir det her også tydelig at Shirin ikke er likegyldig til om hun får barn utenfor eller innenfor ekteskapet. En annen måte å formulere dette på er at også Shirin ser ekteskapet som den beste rammen å få barn innenfor, og at dette ekteskapet naturligvis er heteroseksuelt.

Gitt denne selvfølgeliggjorte koblingen mellom (heteroseksuelt) ekteskap/ekteskapslignende forhold og seksualitet/reproduksjon, leser jeg fortellingen om det positive barneønsket som en måte å fremstille seg som et heteroseksuelt subjekt. Og ikke bare det; ved at den beskrevne koblingen mellom heteroseksuelt (ekteskap) og seksualitet/reproduksjon fremstilles på en selvfølgeliggjort måte, reproduseres også forståelsen av at dette er den mest naturlige og beste rammen å få barn innenfor (jfr. Annfelt, Andersen et al. 2007).

Før vi går over til å se på hvordan det allmenne og naturlige barneønsket kan avvises og hvilke subjektiviteter man kan lese ut av det, skal vi se på nok en implisitt subjektivering jeg mener å lese ut av de positive barneønskefortellingene; det autonome og aktivt velgende *moderne* individ.

### ***Fortellinger om det autonome, aktivt velgende, kjønnslikestilte moderne subjekt***

Jeg leser fortellingene om det positive ønsket om barn som en måte å bekrefte kjønn og seksualitet i henhold til den heteroseksuelle matrise. Jeg kan også lese dem som en måte å fremstille seg som et aktivt velgende og autonomt subjekt, et *moderne* subjekt.

Mens tilslutningen til den heteroseksuelle matrise ble begrunnet ut i fra den måte reproduksjonen ble knyttet opp til det heteroseksuelle ekteskapet på, springer analysen av det moderne subjektet ut i fra den beskrevne individorienteringen og det jeg betegnet som det aktive valget, som ser ut til å gå igjen i de fleste av intervjuene. I forbindelse med denne individ – og valgorienterte fremstillingen av barneønsket, viste jeg hvordan denne måten å



snakke på har klare likhetstrekk med det som gjerne beskrives enten som ”moderne” eller (moderne) ”norsk”. Når vi nå vender tilbake til denne individorienteringen og den måte dette er knyttet opp til det uavhengige og aktive valget, er det imidlertid ikke for å vurdere hvorvidt det er et uttrykk for modernitet eller norskhet. I stedet vil jeg med inspirasjon fra beskrivelser av hvordan sosiale relasjoner har endret seg i retning av økt individualisering (Giddens 1994; Beck-Gernsheim 2002; Beck and Beck-Gernsheim 2002), Colliers skille mellom det ”å tenke selv” fremfor å ”la andre tenke for seg” (Collier 1997), og Heather Paxsons skille mellom det å handle ut i fra en pliktfølelse og det å handle ut i fra en følelse av at man velger selv (Paxson 2004), argumentere for at denne bestemte måten å snakke om barneønsket på kan leses som en måte å *gjøre* seg til et moderne subjekt.

På samme tid som at denne vektleggingen av ”det å tenke selv” fremfor å ”la andre tenke for seg” kan leses som forskjelloverskridende heller enn forskjellskonstituerende, er det også mulig å lese det som en måte å gjøre andre forskjeller på. Blant annet kan man se det som en måte å fremstille seg som et moderne iransk/irakisk/kurdisk/norsk subjekt, og en måte å fremstille seg som et moderne muslimsk subjekt. Inspirert av Jennifer Hirsch sin beskrivelse av hvordan det nettopp i forbindelse med familieliv og reproduksjon er mulig å skille mellom en moderne kvinnelighet og en moderne mannlighet (Hirsch 2003), vil jeg imidlertid nøye meg med å foreslå at fortellingen om det å ha sterk lyst på barn kan leses som en måte å snakke seg frem både som et moderne *kvinnelig* subjekt og et moderne *mannlig* subjekt. Til grunn for denne påstanden ligger Hirsch sin beskrivelse av hvordan det moderne subjektet hadde en noe annen utforming for de kvinnelige meksikanske immigrantene enn for de mannlige. Mens det å fremstille seg som et moderne subjekt for de kvinnelige informantene i stor grad ser ut til å handle om å vise at de selv bestemmer over sin egen kropp, seksualitet og reproduksjon, ser det for de mannlige informantene ut til å handle mer om å vise at de respektere sine partners rett til selvbestemmelse (Hirsch 2003). Selv om jeg ikke finner like tydelige kjønnsforskjeller i mitt materiale som det Hirsch gjør, vil jeg likevel hevde at det kan være relevant å si at både snakk om hvor godt man ”liker” barn og hvor sterkt man frykter det å ikke få barn, har et ulikt betydningsinnhold alt etter om det er en kvinne eller mann som fremmer det, og at det moderne subjektet slik sett kan forekomme blant annet i kjønns spesifikke varianter. Med det mener jeg at det å si at man ”liker” på barn for de kvinnelige subjektene kan leses som en måte å si at man har mulighet til å bestemme over egen reproduksjon, mens det for et mannlig subjekt, som ikke på samme måte har denne forståelsen av ufrihet klistret til seg, også kan leses som en måte å si at man er et subjekt som i

større grad enn tradisjonelle mannlige subjekter som ”må” ha barn er mer åpen for at man kanskje ikke får det.

Samtidig som at fortellinger om det individuelle og aktive valget kan leses som en måte å gjøre seg til et moderne (mannlig/kvinnelig) subjekt på, kan det også leses som en måte å gjøre seg til et *kjønnslikestilt* subjekt. Som vist ovenfor var det i flere av intervjuene et uttalt fokus både på den enkeltes rett til selv å bestemme over reproduksjonen, en rett som også inkluderer kvinner, og på betydningen av at man i barnespørsmålet er enige og sensitive for den andres forståelser og ønsker. En annen måte å formulere dette på er at fortellinger om det positive barneønsket og frykten for å ikke få barn som man deler med sin (kommende) ektefelle, er en måte å si at man er en person som ser det som en selvfølge at beslutninger om et så viktig spørsmål som barn forutsetter et respektfullt og likestilt forhold mellom kvinner og menn.

Det moderne subjektet og hvordan det veves sammen med blant annet kjønn, er noe jeg kommer tilbake til om litt. Først skal jeg imidlertid snu litt på spørsmålet om barneønsket og subjektivering, og spørre; hva med de som ikke tilslutter seg det selvfølgeliggjorte barneønsket? Hvordan begrunnes det? Hvilke normativiteter forholder de seg til? Og hvilke subjekter og subjektposisjoner kan leses ut av disse fortellingene?

### ***”Får man ikke barn så får man ikke barn” (Raswan)***

På samme tid som at fortellingen om det å ønske seg barn er så utbredt i intervjumaterialet at det kan betegnes som hegemonisk, kan det utfordres. En av de måtene det selvfølgeliggjorte barneønskets hegemoniske posisjon utfordres på, er i form av fortellinger hvor det intime og nære ekteskapet løftes frem som *viktigere* enn barn.

Et eksempel på en slik fortelling er å finne i intervjuet med Abid. Som vi allerede har sett svarer Abid kontant på spørsmålet om barn, og underbygger dette med å vise til hvor godt han og kona ”liker” barn og hvor enige de to er om at de vil forsøke å få barn når forholdene ligger til rette for det. Når jeg spør Abid om hvordan han tror han ville opplevd det å ikke få barn, kommer imidlertid en fortelling som bryter med de mange fortellingene om den vanskelige ufrivillige barnløsheten:

*Ja, jeg har veldig lyst på barn, men.. Det spørsmålet stilte jeg meg før jeg giftet meg også, hva om min kone ikke er i stand til å få barn og hva om jeg ikke var i stand til å få barn? Jeg tror ikke det hadde vært så.. Det hadde selvfølgelig vært veldig tungt for meg, for jeg elsker jo å ha barn rundt meg, og jeg synes det er veldig morsomt å ha barn. Men jeg tror ikke det hadde noe å si på forholdet uansett. Spesielt siden jeg har begynt å tenke på hvor stort ansvar det innebærer å få et barn. Så tenker man litt mer at det er moro for mine brødre å få barn, så kan jeg leke med dem, og så får de ta seg av ansvaret. Det er litt mer sånn jeg tenker nå. Jo, man har jo lyst til å legge igjen noe her på jorden også, hvis man tenker litt mer sånn (smiler). Ha en arv som går videre, på en måte. (...)*

I tråd med de tidligere gjengitte utdragene fra intervjuet med Abid, vil jeg si at også denne fortellingen handler om Abids positive ønske om barn, som her underbygges med en eksplisitt naturalisering som minner om Zainebs begrunnelse for å ønske seg ”egne” barn som skal gi livet mening og realisere det individuelle selv (jfr. Howell 2001a; Howell 2001b; Jensen 2004; Ravn 2004; Ravn 2005; Fjell 2008). Men dette er ikke det eneste budskapet som kan leses ut av denne fortellingen. Parallelt med det positive barneønsket formidles nemlig også en forståelse av at barn ikke er så viktig for Abid at han er villig til å ofre ekteskapet for det. Eller sagt på en annen måte; selv om også Abid har sterke, naturlige ønsker om å få sitt ”eget” barn, mener han at det innenfor et godt ekteskap vil være fullt mulig å få et levelig liv også uten barn.

Et annet eksempel på en barneønskefortelling som ikke inkluderer den sedvanlige henvisningen til den vanskelige ufrivillige barnløsheten, er å finne i intervjuet med Raswan:

*Guro: Hvis du gifter deg og det ikke kommer noe barn, hvordan ville du opplevd det?*

*Raswan: Ehh.. Jeg kommer bare til å la det gå jeg. Det er ikke mye man kan gjøre. Får man ikke barn så får man ikke barn.*

*Guro: Ville du tatt det tungt?*

*Raswan: Jeg elsker barn for å være helt ærlig. Jeg er den typen at når vi er på ferie hjemme, så kommer alle barna til meg. Jeg vet ikke hva jeg skal si.. Jeg er ikke sånn at jeg setter meg ned og gråter. Nei. Jeg kommer til å bli.. Jeg ville ikke blitt lei meg. Jeg kommer ikke til å si til kona mi at det er din skyld eller min skyld. Jeg kommer til å la det gå. Men jeg tror at jeg kommer til å tenke litt på det fra tid til tid. Ja, det gjør jeg.*

I likhet med Abid er heller ikke Raswan likegyldig til om han får barn eller ikke. Tvert i mot fremstiller han seg som en person som er spesielt glad i barn. At barn er det eneste som betyr noe, er imidlertid heller ikke han villig til å være med på. Som i intervjuet med Abid løftes nemlig ekteskapet frem som *viktigere*.

Selv om både Abid og Raswan her bryter med den hegemoniske forståelsen av at ("egne") barn er en forutsetning for et levelig og meningsfullt liv, gir også de uttrykk for å forstå den positive og aktive lysten som den "naturlige" og "beste" måten å forholde seg til barnespørsmålet på. Samtidig vil jeg påstå at de ved å sette ekteskapet foran barn, protesterer mot at dette er den *eneste* måten å kunne bli et forståelig subjekt med et levelig liv. En annen måte å formulere det på er at Abid og Raswan ved å unnlate å snakke seg inn i den kollektive fortellingen om den nærmest uutholdelig vanskelig ufrivillige barnløsheten, åpner for at de normative grensene for hva som i den aktuelle konteksten kan regnes som et godt familieliv også bør inkludere det nære og intime ekteskapet uten barn. Nok en måte å si det på er at Abid og Raswans feilsitering brer grunnen for en ny måte å tenke på det med barn, ekteskap og familieliv på.

Som også Butler påpeker avhenger også slike feilsiteringer av en viss gjenkjennelse i forhold til ett eller annet normativt rammeverk for at de ikke bare skal føre de aktuelle subjektene ut i det uforståelige og ulevelige (Butler 1999; Butler 2004; Butler 2005). Dette gjør det relevant å spørre hva det er som gjør Abid og Raswans fortellinger om den levelige ufrivillige barnløsheten forståelig? Eller sagt på en annen måte; hvilke kollektive fortellinger snakker de seg inn i og hvilke subjektposisjoner omfavner de med disse fortellingene?

Slik jeg leser disse fortellingene er det flere mulige svar på dette spørsmålet. I det følgende vil jeg imidlertid se på det svaret som jeg anser som mest relevant, nemlig det som gjerne betegnes som det moderne parforholdet. Et sentralt tema for flere modernitetsteoretikere har vært at individualiseringsprosesser har gjort at kjærlighet, intimitet, seksualitet og fellesskap har fått en ny betydning innenfor parforholdet (Giddens 1994; Beck-Gernsheim 2002; Beck and Beck-Gernsheim 2002). Et velkjent eksempel på dette er det Anthony Giddens beskriver som det "rene parforholdet", hvor den gjensidige følelsesmessige og seksuelle intimiteten er "limet" som holder partene sammen mer enn konvensjoner og ytre forhold (Giddens 1994). Hilde Danielsen og Wencke Mühleisen beskriver det slik:

Parrelasjoner må i dag kontinuerlig fylles med mening og reflekteres over, de må skapes og omformes, og individet blir tildelt ansvar for at relasjonene er bra nok. (Danielsen and Mühleisen 2009)

Det moderne parforholdet er også beskrevet av Jennifer Hirsch, i hennes studie av seksualitet og kjærlighet blant meksikanere i Mexico og Atlanta (Hirsch 2003). Mens den eldre generasjonen meksikanere ikke ser ekteskapet som et arnested for følelsesmessig nærhet, er nettopp den respektfulle emosjonelle og seksuelle intimiteten sentral når de yngre skulle velge seg en partner. At dette har å gjøre med modernitet, forklares blant annet slik:

This companionate model of intimacy is a core ideology of modernity, related to the transformation of households from sites of production to consumption, to falling fertility and increased life spans, and to modern notions of personhood. (Hirsch 2003:113)

Ved å si at de forstår ekteskapet som en relasjon som har verdi utover det som kan betegnes som et (re)produksjonsfellesskap, mener jeg at Abid og Raswan fremstiller seg som subjekter som ikke bare gjør kjønn og seksualitet i henhold til den heteroseksuelle matrise, men som subjekter som gjør det på en måte som er gjenkjennelig i henhold til det moderne parforholdet. En annen måte å si det på er at Abid og Raswan, ved å si at de ønsker barn, men at også livet uten barn vil være levelig, snakker seg frem som moderne menn, som her vil si å ønske et nært, likeverdig og respektfullt forhold til sin ektefelle (Giddens 1994; Hirsch 2003).

Samtidig som at Abid og Raswans utsagn om at ekteskap er viktigere enn barn kan leses som en protest mot forståelsen av at barn er en forutsetning for et godt og levelig liv, er det også mulig å lese dem som en protest mot forestillingen om at de av en eller annen grunn skulle være mer forpliktet til å leve opp til denne barnenormen enn andre. Med tanke på Mariams fortelling om hvordan ”alle” irakere/ irakiske (menn)/menn ønsker seg barn, kan man jo se for seg at også Abid<sup>97</sup> og Raswan har hørt den slags uttalelser før, og at de nå benytter anledningen til si at den slags generaliserte forestillinger ikke stemmer overens med

---

<sup>97</sup> At Abid er født i Iran og ikke Irak trenger ikke nødvendigvis ha noen betydning her, da stereotyper kjennetegnes nettopp av en upresis generalisering mer enn presisjon. Ytrehus, L. A. (2007). The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities . Research Ethics in Studies of Culture and Social Life. Folklore Fellows' Communications B. G. Alver, T. Fjell and Ø. Øyen. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

virkeligheten, eller at de i alle fall ikke stemmer for dem. En annen måte å si dette på er at Abid og Raswan, ved å si at de ikke ”må” ha barn, posisjonerer seg mot en subjektposisjon som den spesielt barneglade iraker/irakiske mannen/mannen, samtidig som at de snakker seg inn i en subjektposisjon som det passe barneglade moderne subjekt hvor verken nasjonalitet/etnisitet eller kjønn trer frem som relevante forskjellsmarkører.

For å undersøke hvordan normen om barn kan forhandles og utfordres, vil jeg nå se på de personlige fortellingene til de tre informantene som ikke tilslutter seg det positive barneønsket. En annen måte å si det på er at vi nå skal se på fortellinger som ser ut til å romme noen feilsiteringer som er betydelig mer graverende enn det Abid og Raswan kommer med. Og spørsmålet jeg da bringer med meg, er hva det er som gjør at også disse fortellingene kan være forenelige med et forståelig subjekt og et levelig liv. Eller sagt på en annen måte; hvilke kollektive fortellinger og tilhørende normativiteter og subjektposisjoner trekker disse subjektene på for å unngå å bli henvist til det uforståelige og ulevelige?

### ***”Men jeg har aldri vært glad i barn” (Leyla)***

Den ene informanten som ikke responderer umiddelbart positivt på spørsmålet om barn, er Leyla. Leyla kom til Norge fra Iran sammen med sin familie da hun var barn. Nå er hun i midten av tjuetårene, er godt i gang med studiene og har satt seg ambisiøse karrieremål som hun er innstilt på å jobbe hardt for å nå. Leyla er ikke etablert i noe parforhold, og er tydelig på at dette heller ikke er noe som haster for henne.

En sentral del av Leylas identitet er at hun er muslim. Denne identiteten knyttes imidlertid ikke opp til hennes iranske bakgrunn, men til et transnasjonalt muslimsk fellesskap hvor nasjonsoverskridelse har en sentral verdi. Ett tydelig uttrykk for denne identiteten er Leylas beskrivelse av seg selv som en ”verdensborger”. Et annet uttrykk for det samme er den åpne innstillingen hun gir uttrykk for å ha når det gjelder bakgrunnen til en fremtidig partner. Mens de fleste av de andre informantene sier at de både vil og må gifte seg med en av samme nasjonalitet og/eller etnisk bakgrunn og religion, sier Leyla at hun mer enn gjerne gifter seg med en som har en annen bakgrunn enn henne selv, inkludert ”norsk”.<sup>98</sup>

---

<sup>98</sup> Mens informantene i varierende grad åpner for muligheten av å gifte seg med noen fra et annet land, så lenge man deler religion og språk, synes det å være en nokså utbredt skeptisk mot å gifte seg med noen som er etnisk norsk.

Også når jeg spør Leyla om det med barn kommer det transnasjonale og grenseoverskridende perspektivet til uttrykk:

*Guro: Og så dette med barn da. Du har ikke barn nå, ønsker du å få det? Senere?*

*Leyla: Jeg tror ikke at jeg kommer til å føde selv. Det tror jeg ikke. Og jeg er heller ikke så glad i barn. Jeg har aldri ønsket det.*

*Guro: Men du tror ikke at det er noe som kommer til å forandre seg da?*

*Leyla: Alle sier det.. Men jeg har aldri vært glad i barn. Og hvis jeg skal ha barn vil jeg først og fremst satse på å adoptere.*

*Guro: Hvorfor det?*

*Leyla: Fordi jeg vil skape noe som er uvanlig blant de jeg kommer fra.*

*Guro: Hva mener du med det?*

*Leyla: Det er ikke så mange muslimer som adopterer. Alle tenker jo at de skal føde sine egne barn. Du skjønner, jeg ønsker å få meg en veldig spesiell og eksotisk familie (smiler).*

Mens de andre informantene vi har møtt så langt umiddelbart tilslutter seg dette ønsket om barn, ser vi hvordan Leyla svært effektivt avviser hele den kollektive barneønskefortellingen og dens ulike bestanddeler. Etter først å så tvil om muligheten for at hun i det hele tatt kommer til å få barn og at hun i så fall ikke kommer til å føde barnet selv, går hun raskt over til å si at hun verken er særlig glad i barn eller går rundt med noe ønske om å få barn. Og som om det ikke var nok: Hvis hun likevel skulle bestemme seg for å få barn tror hun at hun kommer til å velge å adoptere fremfor å få sitt "eget".

På denne bakgrunn er det vanskelig ikke å lese Leylas fortelling både som en protest og en måte å markere avstand fra noen og noe. Eller som Butler kanskje ville kalt det; en subversiv strategi (Butler 2004). Men hvem og hva er det hun protesterer mot og hva og hvem søker hun å bli identifisert med og forstått som? På bakgrunn av utsagnet om at hun ønsker å gjøre noe som er "uvanlig blant de jeg kommer fra", som i neste setning identifiseres som "muslimer", leser jeg dette som en protest enten mot en intern muslimsk norm om at "alle" (kvinner) bør få barn, eller som en protest mot forestillingen om at det finnes en slik muslimsk norm. Med det mener jeg at Leyla med å si at hun ikke ønsker seg ("egne") barn siterer denne eventuelle normen feil, og med det viser at også muslimer/muslimske kvinner kan tenke annerledes om barn enn den vanlige drømmen om "egne" barn med en mann fra samme land som en selv. I

tillegg til at hun ifølge henne selv utfordrer det som er ”vanlig” blant de hun kommer fra, er det også lett å lese dette som et tydelig brudd med den stereotype forståelsen av kollektivt orienterte innvandrere og ufrie muslimske kvinner (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006; Ytrehus 2007).

Men hvilken kollektiv fortelling er det så Leyla snakker seg inn i og hvilken subjektposisjon er det hun søker å bli identifisert med når hun så tydelig avviser nær sagt enhver identifikasjon med den kollektive barneønskefortellingen og de normativiteter og subjektiveringer denne ser ut til å være heftet opp til? Eller sagt på en annen måte; hvordan unngår hun å bli et uforståelig subjekt med et ulevelig liv?

Det første jeg da vil trekke frem er hvordan Leyla viser at hun kjenner til det normerte barneønsket og dets ulike bestanddeler, som jeg leser som en måte å gjøre seg til et gjenkjennelig subjekt på, selv om hun for sin egen del kanskje ikke akter å følge akkurat denne normen. Videre vil jeg si at hun ved å akseptere muligheten for ekteskap også avviser muligheten for at hennes fraværende barneønske skyldes en ikke-normert måte å gjøre kjønn og seksualitet på. Ved å åpne for ekteskap fremstår Leyla som et heteroseksuelt subjekt, hvilket kanskje gjør den lunkne innstillingen til barnespørsmålet mindre problematisk. Men dette er ikke hele svaret. Forstøtt gjenstår nemlig spørsmålet om hva som gjør Leylas avvisning av det ellers så utbredte barneønsket kontekstuelt gjenkjennelig. Hvilken fortelling trekker hun på når hun skal legitimere denne holdningen?

Slik jeg leser Leylas fortelling om det å ikke ønske (”egne”) barn fordi hun vil gjøre noe som er uvanlig blant de hun kommer fra, trekker denne på en fortelling om det moderne subjekt som ”tenker selv” fremfor ”å la andre tenke for seg”. Som vist overfor er dette en fortelling som også flere av de andre informantene snakker seg inn i gjennom den bestemte måten de tilslutter seg det positive barneønsket. Slik jeg leser Leylas fortelling, er det imidlertid ikke denne modernitetsfortellingen den eneste ressursen for hennes egen fortelling, og heller ikke det som nødvendigvis tilbyr den viktigste gjenkjennelsen. Hvis vi ser tilbake til Leylas uttalte identifisering med det transnasjonale muslimske fellesskapet, vil jeg si at en vel så relevant tolkning er at Leyla her snakker seg inn i en fortelling om den unge, bevisste muslim som ikke passivt lar seg lede av tradisjonen og konvensjonene, men i stedet forholder seg til dette på en mer kritisk og aktivt tenkende måte. Som blant annet Christine Jacobsen har vist, er nettopp det å forholde seg refleksivt til både tradisjonen og konvensjonene, og da ikke minst



kjønnskonvensjonene, sentralt i religionsutøvelsen for en del yngre muslimer både i Norge (Jacobsen 2006). Å si at hun verken ønsker, liker eller planlegger å få barn kan slik leses som en måte å gjøre rede for seg selv som en moderne muslim, eventuelt en moderne muslimsk kvinne, noe som både peker mot at det muslimske er en kontekst Leyla søker kontekstuell gjenkjennelse i, og viser at verken de normer som finnes her eller de som forholder seg til disse er så uforanderlige som de gjerne fremstilles som (Jacobsen 2006; Ytrehus 2007).

Gitt den nære forbindelsen som gjerne finnes mellom utdanning, yrkeskarriere og sosial klasse, er det imidlertid også mulig å se for seg at dette heller ikke er en fortelling om religion eller en bestemt sammenveving av religion, kjønn og seksualitet, men derimot en fortelling om kjønn og sosial klasse. Med det mener jeg at en fortelling om det å prioritere utdanning fremfor ekteskap og barn, også kan leses som en måte å gjøre rede for seg selv som et kvinnelig middelklassesubjekt, hvor nettopp posisjonen som barnløs og barnfri gjerne har vært mer tilgjengelig enn i arbeiderklassen (jfr. Hellesund 2003). En annen måte å formulere dette på er at Leylas fortelling om det å verken ønske, like eller planlegge å få barn ikke først og fremst er en fortelling om det å gjøre verken kjønn, seksualitet, nasjonalitet/etnisitet eller religion i seg selv, men derimot en fortelling om det å gjøre kjønn, seksualitet, nasjonalitet/etnisitet eller religion på en klassespesifikk måte.

Resultatet av Leylas fortelling om det å verken ønske, like eller å ha planer om å få barn, er at Leyla står frem som et uvanlig, men likevel ikke uforståelig muslimsk, kvinnelig, heteroseksuelt middelklasse subjekt, og hvor nettopp kombinasjonen av det muslimske og middelklasse, som på en side kan hevdes å stå i motsetning til innvandrerstereotypien, er noe av det som gjør den forståelig. Her vil det også være relevant å påpeke at det å gjøre rede for seg selv på den måten Leyla her gjør er en måte å utfordre ikke bare særlige forventninger til kvinner, innvandrere og muslimer, men også en måte å utfordre grensene mellom ”innvandrere” og ”den opprinnelige befolkningen”.

### ***”Jeg vil utdanne meg, og jobb passer ikke med barn” (Samira)***

Den andre informanten som uttrykker seg forbeholdent til barnespørsmålet er Samira fra kurdisk Iran. Samira er tidlig i tjueårene og kom til Norge sammen med sine foreldre og søsken for omtrent fem år siden. På intervjuetidspunktet er hun akkurat ferdig med videregående skole, og til høsten venter videre studier. Samira har ikke partner og bor

hjemme sammen med familien. Under intervjuet er også venninnen Yanar fra kurdisk Irak til stede, og samtalen foregår mellom alle tre. Yanar er litt yngre enn Samara. Hun går på skole og bor sammen med foreldre og søsken. Følgende intervjuutdrag viser hvordan samtalen utspant seg første gang spørsmålet om barn bringes på bane:

*Guro: Dere har ikke barn ennå, men ønsker dere det?*

*Yanar: Ja.*

*Samira: Nei.*

*Yanar (ler): Jeg ja og hun nei. Men bare vent, hun kommer til å gå med barnevogn om noen år (ler).*

*Samira: Nei (rister på hodet). Tror ikke det.*

*Guro: Hvorfor ikke?*

*Samira: Det er tungt, det er en tung jobb. Jeg vil utdanne meg, og jobb passer ikke med barn.*

*Guro: Hvilken jobb vil du ha da?*

*Samira: Jeg vil jobbe politisk og se meg rundt i verden.*

*Guro: Når du sier at du ikke ønsker barn nå, tror du dette vil endre seg senere da?*

*Samira: Jeg vet ikke. Jeg tror ikke det.*

*Yanar: Jo, bare vent (ler).*

*Guro: Enn foreldrene dine, hva sier de om dette?*

*Samira: De sier at jeg må utdanne meg først. Det er vanskelig å utdanne seg når man får barn. Særlig for kvinner. Kvinner må være hjemme minst ett år. Så blir barna større, og så får ikke mor utdannet seg da heller. Det er mange som sier at de skal utdanne seg etterpå, men det blir det ikke noe av. Jeg vet av mange som bare er blitt hjemme etter at de har fått barn. Det skjedde med faren min også. Han studerte, og så ble han gift og fikk barn, og så måtte han slutte med studiene og begynne å jobbe.*

*Guro: Men tror du at den du skal gifte deg med kommer til å være enig med deg i dette da?*

*Samira: Jeg vet ikke (smiler). Jeg er ikke gift, kanskje jeg ikke skal bli gift heller (smiler).*

*Yanar (ler): Jo, du blir gift.*

Mens venninnen Yanar responderer med det samme umiddelbare positive svaret som vi har sett flere eksempler på ovenfor, svarer Samira med et like kontant negativt svar. At Yanar ikke ser ut til å bli særlig forundret over dette, tolker jeg dit hen at venninnene har snakket om dette tidligere, og er klar over sine ulike posisjoneringer i forhold til barnespørsmålet. Og ikke bare det; de er også begge klar over hvem som her representerer ”normalen” og hvem som

ikke gjør det. Likeledes er det her lett å se at også jeg oppfatter Samiras svar som mer uvanlig enn Yanars. At jeg også spør henne hva hennes foreldre mener om saken, leser jeg som et uttrykk for at jeg ikke bare ser det som uvanlig, men også potensielt kontroversielt i familien. Dette avvises imidlertid av Samiras utsagn om at de støtter hennes valg. Også fortellingen om at hennes far vurderte det samme kan leses som en måte å si at dette verken er et omstridt spørsmål eller så uvanlig i deres familie.

Når vi ser på Samiras svar på spørsmålet om hvorfor hun ikke ønsker barn, er de både tydelige og velbegrunnede. I tillegg til at det styrker min antagelse om at Samira har hatt denne formen for samtale tidligere, viser dette at det finnes tilgjengelige kollektive fortellinger som man kan snakke seg inn i når man ikke ønsker å tilslutte seg den hegemoniske barneønskefortellingen. Før vi går over til å se på de fortellingene Samira snakker seg inn i, skal vi imidlertid se nærmere på hvordan vi kan forstå hennes avvisning av den hegemoniske og svært så tilgjengelige positive barneønskefortellingen.

I likhet med Leylas tydelige brudd med det utbredte og normerte ønsket om barn, tolker jeg også Samiras fortelling som en slags protest- eller motstandsfortelling. Mens Leyla sier at hun ønsker å skille seg ut blant ”de jeg kommer fra”, oppgir imidlertid ikke Samira en tilsvarende målgruppe for sin motstand. Min tolkning av dette er at det ikke er en spesiell variant av barnenormen hun er særlig opptatt av å motsette seg, men i stedet den generelle normen om at ”alle” skal ha barn. Henvisningen til at barn begrenser kvinners muligheter for utdanning og karriere, kan på sin side forstås dit hen at Samira mener denne normativiteten rammer kvinner mer enn menn, noe som gjør at protesten også kan sees som en opposisjon mot såkalte tradisjonelle kjønnsrolle hvor kvinner prioriterer barn og hjem fremfor utdanning, yrkesliv og engasjement i de såkalte store spørsmål (Fjell 2008). Samtidig viser henvisningen til sin fars erfaringer at hun ikke ser på dette som et rent kvinneproblem, men noe som kan ramme alle med ambisjoner om noe annet enn et ordinært, krevende og begrensende familieliv. Ved å si at hennes far vurderte å prioritere utdanning fremfor familieliv og at hennes foreldre støtter henne i dette ønsket, sier Samira også at hun ser dette også er et mulig valg for iranske kurdere, og at det *ikke* er en mulighet hun har blitt introdusert for i Norge. Dette kan også formuleres som at Samira ved å vise til sine foreldre sier at det i hennes mer lokale kontekst ikke er snakk om feilsitering, men derimot sitering av en kjent måte å gjøre kjønn og seksualitet på.

Som for Leyla, er det også flere mulige svar på hvordan Samira unngår å bli et uforståelig subjekt med et ulevelig liv. Blant annet mener jeg at også Samira gjenkjennes som et forståelig subjekt ved å vise at hun er klar over at hun ved å si at hun ikke ønsker seg et barn, og kanskje heller ikke å bli gift, gjør noe som er uvanlig (jfr. Butler 2004). Videre leser jeg også denne fortellingen inn i den kollektive fortellingen om det moderne bevisste, tenkende og autonome subjekt, som ”tenker selv” fremfor å la andre ”tenke for seg” (jfr. Collier 1997). Den kanskje mest iøynefallende tolkningen er imidlertid at Samira her tilslutter seg en kollektiv fortelling om det barnfrie subjektet som vil prioritere utdanning, yrkesliv, reising og politisk engasjement fremfor det konvensjonelle familielivet med barn, som jeg ovenfor beskrev som tett knyttet opp til sosial klasse (Hellesund 2003). En alternativ måte å formulere det på er at Samiras fortelling om det å ikke ønske seg barn trekker på og gjør seg forståelig i henhold til et normativt rammeverk som kanskje ikke bare regulerer gjøring av kjønn, seksualitet og nasjonalitet/etnisitet, men vel så gjerne gjøring av klasse. Altså; å si at hun ønsker å prioritere studier, karriere og reising fremfor et konvensjonelt familieliv med mann og barn, kan for Samira være en måte å gjøre rede for seg selv som et både kjønn, seksuelt, nasjonalt/etnifisert og klasset<sup>99</sup> subjekt, men hvor klasse kanskje trer frem som det mest relevante. Og ettersom dette fokuset på klasse gjør at kjønn, seksualitet, nasjonalitet/etnisitet og eventuelle andre forskjeller blir mindre tydelige, blir det også relevant å foreslå at Samiras avvisning av det konvensjonelle barneønsket og den dertilhørende konvensjonelle måten å gjøre kjønn og seksualitet på, ikke bare utfordrer disse konvensjonene, men også innvandrerstereotypien og den dertilhørende dikotomien ”oss” og ”dem”, hvor kjønn og seksualitet som vist står sentralt (Mohanty 1984; Staunæs 2004; Keskinen, Tuori et al. 2009; Berg, Flemmen et al. 2010 osv.).

### ***”Jeg hadde andre planer for mitt liv” (Noazad)***

Den tredje og siste informant som ikke tilslutter seg den kollektive fortellingen om det positive ønsket om barn, er Noazad. Noazad er i midten av trettiårene og kom til Norge som flyktning fra kurdisk Irak. Han har nå flere år bak seg i Norge. I løpet av disse årene har han både skaffet seg utdanning og fått en fot innenfor arbeidslivet. Få år etter at Noazad kom til Norge giftet han seg med en kurdisk kvinne fra Irak. En viktig motivasjon for giftemålet ser ut

---

<sup>99</sup> På engelsk har uttrykket ”classed” vært i bruk en stund. På norsk er det imidlertid mindre anvendt. Et unntak er May-Len Skilbrei, som blant annet bruker det i ”Den som står med begge beina planta på jorda står stille: Om kjønn og klasseresier” (Skilbrei 2010).

til å ha vært at hun var asylsøker uten innvilget oppholdstillatelse i Norge, noe et ekteskap med Noazad sikret.<sup>100</sup> Paret har ett barn sammen.

Noazad forteller at forholdet mellom ektefellene er vanskelig, og forklarer det med at de er så ulike. Mens politikk, menneskerettigheter, fred og frivillig arbeid trekkes frem som Noazads interessefelt, beskrives hans kone som mer opptatt av de nære ting, slik som familieøkonomi, lønnsarbeid, boforhold og lignende. At de fortsatt er gift forklarer Noazad med at de har barn sammen. Til tross for problemene gir Noazad også eksplisitt uttrykk for at han ønsker seg flere barn med sin kone. Dette ønsket har ennå ikke blitt innfridd, og føyes av Noazad til rekken av ekteskapsproblemer.

Å få barn fremstilles imidlertid ikke som noe Noazad hadde ønsket seg og planlagt for. Tvert i mot beskrives svangerskapet som uplanlagt og uønsket både av han og kona. Dette kommer tydelig til uttrykk i stadige påpekninger av at det ”skjedde så fort”. At ønsket om barn ikke var en sentral del av Noazads opprinnelige tanker om fremtiden, kommer tydelig til uttrykk i følgende intervjuutdrag:

*Guro: Var det å få barn viktig for deg?*

*Noazad: Først var det ikke viktig i det hele tatt. Jeg tenkte å gifte meg sent. Men jeg giftet meg og plutselig så ble det barn. Jeg tenkte at hvis det skulle bli barn, så ville det bli etter tre år.  
(...)*

*Guro: Hvor mange søsken har du?*

*Noazad: Jeg har ni søsken.*

*Guro: Men du vil ikke ha ti barn?*

*Noazad: Nei, det er ikke mulig. Jeg tenkte ikke å ha barn, å gifte meg. Jeg hadde andre planer for mitt liv.*

*Guro: Hva ville du gjøre da?*

*Noazad: Være politisk aktiv og å engasjere meg i det.*

Mens Leyla og Samira uttrykker seg nokså avvisende til tanken om barn, formidler Noazad et inntrykk av at det aldri har vært uaktuelt for han. En forklaring på det kan være at han allerede har fått et barn, og at det å si at han aldri har ønsket seg barn vil kunne bli oppfattet som at

---

<sup>100</sup> Dette forutsetter at paret er gift i tre år. Dette er noe også Noazad viser at han er bevisst, idet han senere i intervjuet informerer meg om at kona nå har varig opphold uavhengig av relasjonen med han.

han ikke er glad i dette barnet. En annen forklaring er at det ikke er barneønsket som sådan Noazad her søker å identifisere seg bort fra, men forståelsen av at dette er den eneste måten å leve et meningsfullt liv på.

Men hvilke fortellinger er det da Noazad trekker på? Min tolkning av Noazads fortelling er at han ved å si at han hadde andre planer for sitt liv enn ekteskap og barn, snakker seg inn i en fortelling om den engasjerte aktivist som har andre verdier i livet enn det begrensede og begrensede familielivet. Ettersom Noazad utover i intervjuet stadig kommer tilbake til både den urettferdighet som er gjort og gjøres mot kurderne, og den måte han beskriver sin politiske oppvåkning i opprinnelseslandet, er det lett å se for seg at dette er en fortelling som Noazad kjenner fra det kurdiske miljøet både i Irak og i Norge. Samtidig leser jeg ikke dette som en fortelling om det å gjøre kjønn og seksualitet i henhold til kurdiske normer for det kontekstuelle gjenkjennelige. Tvert i mot leser jeg det som en måte å gjøre kjønn og seksualitet i henhold til en alternativ normativitet som finnes både i kurdiske miljø og i andre miljø. Dette gjør Noazads fortelling til en fortelling som gjenkjennes i henhold til en transnasjonal aktivistfortelling, mens det å tilslutte seg denne kan leses som en måte å gjøre kjønn og seksualitet i overensstemmelse med en normativitet som ikke er begrenset til en bestemt nasjonalitet eller etnisitet. En annen måte å uttrykke dette på er at jeg leser Noazads fortelling om det å ha andre planer for sitt liv enn tidlig ekteskapsinngåelse og foreldreskap som nok et eksempel på hvordan kjønn og seksualitet kan gjøre på en måte som utfordrer grensen mellom ”oss” og ”dem” langs aksen nasjonal/etnisk opprinnelse.

### **Oppsummering**

I dette kapittelet har vi sett at intervjufortellingene domineres av et positivt ønske om barn som snakkes frem på en måte som gir inntrykk av at barn, og da fortrinnsvis ”egne” barn, inngår som en gledelig, forventet og naturlig del av voksenlivet, mens dets eventuelle fravær forstås som så vanskelig at det i alle fall for noen er fristende å ta i bruk Judith Butlers begrep ”ulevelig” (”unbearable”) (Butler 2004). Videre har vi sett at både ønsket om barn og den vanskelige barnløsheten fremstilles som noe som i hovedsak angår den enkelte og dennes eventuelle partner, og *ikke* de fellesskap man eventuelt blir forstått og forstår seg selv som en del av. Til dette hører også et uttalt fokus på det aktive valget, som skiller seg fra en eventuell passiv aksept av tradisjonen.

Jeg har tolket dette som uttrykk for at det å ønske barn er den normerte måten å forholde seg til barnespørsmålet på, og at det å tilslutte seg dette ønsket slik sett kan leses som en måte å bli et forståelig subjekt med et levelig liv. At fortellingene har tydelige likheter med det som er blitt identifisert i studer av såkalt ”norsk” reproduksjon og familieplanlegging, leser jeg som et uttrykk for at de normativitetene informantene forholder seg til når det gjelder barnespørsmålet enten er svært like, eller de samme som de såkalte etniske nordmenn forholder seg til. Dette bekreftes av den måte informantene og jeg samarbeider om produksjonen av de positive barneønskefortellingene. Når det gjelder det uttalte fokuset på det individuelle ønsket og det aktive valget, åpner jeg også for at det kan forstås som en måte å protestere mot innvandrerstereotypen og/eller en måte å markere avstand til denne.

Selv om jeg finner eksempler på subjektiveringer som (re)produserer forskjeller langs akse kjønnet og landbakgrunn/etnisitet, trer fraværet av slike forskjellsfortellinger frem som mer iøynefallende. Dette viser at fortellinger om barneønsker, slik det kommer til uttrykk i det aktuelle intervjumaterialet, *kan* (re)produsere forskjeller langs akser som seksualitet, kjønn og etnisitet/nasjon, men at de oftere virker forskjellsoverskridende. En annen måte å formulere dette på, er at fortellinger om positive barneønsker ikke trer frem som en sentral måte å gjøre verken seksualitet, kjønn, etnisitet/nasjon som forskjell – med unntak av den ”riktige” moderne subjektiviteten som kan ”redde” en ut av posisjonen som den problematiske innvandreren, og den ”normale” heteroseksualiteten som ”ingen” setter spørsmålsteget ved (Annfelt, Andersen et al. 2007).

Når det gjelder fortellingene om det å *ikke* ønske seg barn, leser jeg dette som et uttrykk for at det er mulig å ikke tilslutte seg den hegemoniske barneønskenormen uten dermed å bli et uforståelig subjekt. Dette kan også formuleres som at det finnes flere kollektive fortellinger å snakke seg inn i enn den positive barneønskefortellingen, og at disse fortellingene også er tilgjengelige i alle fall for noen innvandrere i dagens Norge. Selv om også disse fortellingene ser ut til å bære bud om moderne heteroseksuelle subjekter, finner jeg her også tegn til gjøringer som utfordrer grensen mellom ”innvandreren” og ”nordmenn” på litt andre måter enn fortellingene om det positive barneønske.

Alt i alt er det imidlertid klart at fortellinger om barneønsker i mer utstrakt grad ser ut til å overskride enn å (re)produsere forskjeller. Dette får meg til å tenke på Rodha Ann Kananeehs påstand om at fortellinger om reproduktive forskjeller gjerne sier mer om erfart stigma enn

om reelle forskjeller (Kanaaneh 2002:116). Kan en forklaring på de få fortellingene om forskjell være at holdning til barnespørsmålet ikke er en sentral del av innvandrerstereotypen og den reproduktive rangeringen den trekker på? I så fall blir det interessant å se hva jeg finner når jeg i de to neste kapitlene skal forflytte meg over til tidspunkt og barnetall.



## Kapittel 6: "Når det passer". Fortellinger om planlegging

I dette kapittelet skal vi forflytte oss ett skritt videre inn i familieplanleggingen, og se på hvordan informantene forholder seg til realiseringen av det positive barneønsket. Vi skal se på *når* informantene mener det passer å få barn, og hvordan de eventuelt *begrunner* det. Vi skal også se på hvorvidt, og eventuelt hvordan, de forholder seg til det jeg har kalt (u)passende tid og omstendigheter.

Som i forrige kapittel er det særlig tre forhold som skal undersøkes. For det første hvordan informantene *forteller* om passende og upassende tidspunkt å få barn på. For det andre hvilke *normativiteter* de ser ut til å forholde seg til når de konstruerer sine personlige fortellinger om dette. Og for det tredje hvilke *subjekter og subjektposisjoner* som kan leses ut av fortellingene.

Kapittelet har flere sentrale siktemål. Ett slikt mål er å analysere frem de kollektive fortellingene informantene trekker på når de konstruerer sine personlige fortellinger om (u)passende tidspunkt og omstendigheter, og undersøke hvilke planleggingsnormer disse er målbærere av. Hva trer frem som forenelig med god familieplanlegging, og hva gjør ikke det? Er god familieplanlegging det samme for alle, eller finnes det ulike måter både å forstå og håndtere det på? Og hvilke kontekster ser informantene ut til å forholde seg til når de konstruerer personlige fortellinger om (u)passende tid og omstendigheter?

Et annet siktemål er å få innsikt i hva som trer frem som viktig når innvandrere skal etablere familie i Norge. En del av dette vil være å se på hvilke kontekstuelle og relasjonelle forhold som løftes frem som relevant og eventuelt avgjørende for at det skal passe å få barn. En annen del vil være å se på hvem som fremstilles som relevante stemmer og beslutningstakere når det gjelder (u)passende tidspunkt og omstendigheter. Et særlig sentralt spørsmål vil her være hvorvidt dette er gjenstand for diskusjon og eventuelt konflikt mellom generasjoner, og mellom de som har migrert og de som fortsatt bor i opprinnelseslandet.

Et tredje siktemål er å undersøke hvorvidt og eventuelt hvordan konstituering av likhet og forskjell langs ulike akser kommer til uttrykk i fortellinger om (u)passende tid og omstendigheter. Ett spørsmål er hvilke forskjeller som gjøres relevante i informantenes

fortellinger om egen og andres realisering av barneønskene og hvilke som ikke gjør det. Et annet spørsmål er hvorvidt informantene kjenner til den beskrevne forestillingen om at innvandrere ikke driver med familieplanlegging og derfor får barn tidligere enn befolkningen for øvrig, og hvordan de i så fall fortolker og forholder seg til denne. Nok et spørsmål er hvorvidt informantene kjenner til den mer generelle forståelsen av at moderne mennesker planlegger sine barn, mens tradisjonelle mennesker ikke gjør det, og hvordan de i så fall forholder seg til den.

Organiseringen av dette kapittelet er litt forskjellig fra det forrige. I stedet for å se på fortellinger, normativiteter og subjektiveringer etter hverandre, har jeg her valgt å se det mer sammen. Det betyr at jeg lar informantfortellingene være det som leder vei gjennom hele kapittelet, og at jeg fra de disse analyserer frem både normativiteter og subjektiveringer. Fortellingene er organisert etter informantenes varierte livssituasjon og erfaring med reproduksjon. Jeg begynner med å se på hvordan de som (ennå) ikke har en partner snakker om realiseringen av sine positive barneønsker, før jeg går over til å se på fortellingene til de som har en partner, men (ennå) ikke barn. Deretter ser jeg på fortellinger om uplanlagte svangerskap, og til sist kommer fortellingene om de allerede realisererte barneønskene.

### ***Klar for ekteskap - ikke barn***

I forrige kapittel så vi hvordan intervjumaterialet er dominert av en bred, om enn ikke helt gjennomgående positiv tilslutning til ønsket om barn. Når fokus flyttes fra barnespørsmålet til mulig og umulig realisering av dette, preges materialet igjen av store likheter. I samtlige intervju finner jeg nemlig fortellinger som viser at informantene mener at det *er* noen tidspunkt og omstendigheter som passer bedre å få barn på enn andre, og at man som enkeltindivid og par både *kan* og *bør* sørge for å få barn når det passer og unngå å få barn når det ikke passer. Dette kan også formuleres som at intervjumaterialet preges av en klar forståelse av at det er viktig og bra å *planlegge* sine barn.

En av de måtene denne forståelsen kommer til uttrykk på, er at informantene som (ennå) verken har partner eller barn, sier at de er klar for ekteskap, men at de vil *vente* med å få barn. For å illustrere denne måten å snakke om (u)passende tid og omstendigheter på, skal vi begynne med å se på intervjuet med Mariam.

I forrige kapittel så vi at tjueårige Mariam planlegger å gifte seg så snart som mulig, med den begrunnelse at dette er den eneste måten hun som irakisk kvinne kan ha en intim relasjon til en mann. Vi så også at hun både har et uttalt ønske om barn, og en klar forventning om at dette ønsket kommer til å bli realisert. Når jeg spør henne om *når* hun tror hun kommer til å få barn, viser det seg imidlertid raskt at det på ingen måte er preget av den samme travelheten som ekteskapet:

*Guro: Du sier at du har lyst på to barn. Hvor gammel ønsker du å være når du får ditt første barn?*

*Mariam: Kanskje 25. For jeg ønsker å bli ferdig med skolen først, kanskje også jobbe litt sånn at jeg tjener penger, og etter det vil det være aktuelt å få barn.*

Mens Mariam nærmest ikke kan vente med å få giftet seg, ser vi at hun har god tid når det gjelder realiseringen av barneønsket. Samtidig som at dette styrker min antagelse om at det på intervjuetidspunktet er parforhold som opptar Mariam – ikke barn, sier det også noe om Mariams forståelse av (u)passende tidspunkt og omstendigheter. For det første at barn kan planlegges. For det andre at det å være klar for ekteskap ikke nødvendigvis betyr at man er klar for å få barn. For det tredje at en realisering av barneønsket krever mer enn hva en realisering av ekteskapsønsket krever. Og for det fjerde at utdanning og egen inntjening helst skal være på plass *før* man får barn. Altså; mens det å gifte seg fremstilles som noe man kan gjøre bare fordi man *vil* det, fremstilles en realisering av barneønsket som noe som krever *forberedelser* og *planlegging*.

Dette utdypes da jeg litt senere i intervjuet tar opp det med realisering av barneønsket og passende tid og omstendigheter:

*Guro: Du sier at du har lyst til å ta utdanning og jobbe før du får barn. Er det viktig for deg å ha jobb før du får barn?*

*Mariam: Ja. For det er viktig for meg å bli kjent med folk. Og jeg skal leve mitt liv. Og så vil jeg ha penger slik at jeg har råd til å kjøpe klær og lignende til barna. Så derfor må jeg ha jobb før jeg får barn.*

*Guro: Er økonomi viktig for deg her?*

*Mariam: For meg er ikke økonomi viktig. Men jeg vil leve mitt liv. Det livet jeg drømte om. Og jeg ønsker å gjøre det før jeg får barn.*

Samtidig som at Mariam her gjentar ønsket om å vente med å få barn til hun har kommet seg i lønnet arbeid, knyttes det nå eksplisitt opp til to bestemte forklaringer. Det ene er forsørgelse. Det andre er det jeg vil betegne som et ønske om et sosialt liv hvor hun får realisert seg selv som et fritt og uavhengig individ før hun får barn. Utsagnet om at økonomi ikke er viktig for henne, leser jeg som en måte å si at det ikke er de materielle verdiene i seg selv som får henne til å utsette barneønsket, men derimot de muligheter for frihet og uavhengighet som ligger i lønnet arbeid. At denne realiseringen skal skje før hun får barn, kan tyde på at hun forventer at friheten og uavhengigheten ikke er like lett å realisere etter at man har fått barn. I den forbindelse er det også viktig å merke seg at ekteskapsinngåelse her ikke fremstilles som et hinder for at Mariam skal få leve det livet hun drømte om, men derimot som en løsning (jfr. Kapittel 5).

Mens Mariam gir uttrykk for å være svært frustrert over den strenge sosiale kontrollen hun mener irakiske kvinner utsettes for, rommer ikke intervjuet noen fortellinger om at det med ekteskap også følger forventninger om snarlig familieforøkelse. Tvert i mot gir hun som vist klart uttrykk for at dette er noe hun er fri til å bestemme selv.<sup>101</sup>

Et annet eksempel på en fortelling om det å være klar for ekteskap – ikke barn, er å finne i intervjuet med Raswan. Som vi så i forrige kapittel, er også Raswan en av dem som uttrykte seg klart positivt til spørsmålet om barn – dog uten å akseptere at et liv uten barn vil være ulevelig. På intervjutidspunktet er imidlertid et slikt scenario nokså fjernt, da han i likhet med Mariam verken er gift eller har noen formening om hvem hans fremtidige partner skal bli. Men likhetene mellom de to stopper ikke der. Som Mariam gir nemlig også Raswan uttrykk for at han ønsker å gifte seg snart – og helst innen ett år. Da jeg ber han om å begrunne denne tidsfristen, svarer han slik:

*Jeg føler at jeg er klar til å gifte meg. Faren min giftet seg når han var akkurat så gammel, og det har jeg også lyst til å gjøre. (...) Og foreldrene mine prater om at det er best å gifte seg i ung alder, slik at hvis man får barn, så kan barnet vokse med deg. At du ikke er femti år når*

---

<sup>101</sup> Som jeg vil komme tilbake til, betyr ikke dette at jeg mener Mariams reproduksjonspraksis ikke er regulert, men at hun opplever det, og i alle fall fremstiller den på en måte som peker i retning av indirekte heller enn direkte reguleringer (jfr. Foucault 1999).

*barnet ditt er ti år. Og i islam er det slik at hvis du virkelig vil fullføre religionen din hundre prosent, så bør du gifte deg. Helst i ung alder. Det er så mange fristelser, skjønner du (ler).*

Selv om hovedbudskapet i denne fortellingen er at det er best å gifte seg i ung alder, sier Raswan også noe om hva han mener er et passende tidspunkt å få barn på; nemlig mens man ennå er ung. At det skulle bety at Raswan føler seg like klar for barn som for ekteskap, blir imidlertid ettertrykkelig avvist når jeg spør om det:

*Guro: Betyr det at du også føler deg klar for å få barn?*

*Raswan: Nei. Det strider mot det andre, men nei. Jeg vil helst ikke ha barn med en gang. Jeg synes det er dumt.*

*Guro: Hvorfor?*

*Raswan: Man kan aldri vite hvem man gifter seg med. Og hvis det skulle bli problemer med ekteskapet og det er barn inne i bildet, så tror jeg det blir vanskelig.*

*Guro: Hvor lenge ser du for deg å vente med å få barn da?*

*Raswan: Nei, det vet jeg ikke. Det er noe jeg må prate med kona om.*

*Guro: Tror du at du blir pappa om to år da?*

*Raswan: Nei.*

*Guro: Fem år?*

*Raswan: Kanskje.*

*Guro: Så når du er noen og tretti år tror du at du er klar?*

*Er det om fem år? Da ja. Jeg tar det tilbake. Fem år? Ja (ler).*

I likhet med Mariam har heller ikke Raswan det på langt nær så travelt med å få barn som med å få giftet seg. Til forskjell fra ekteskapsplanene er han heller ikke villig til å si *når* han tror det vil passe å få barn, ut over at det er flere år frem i tid, og etter at ekteskapet har vist seg å være vellykket og han i samråd med sin ektefelle er kommet frem til at det passer. Selv om ekteskap fremstilles som en forutsetning for at Raswan vil forsøke å få barn, er det altså ikke tilstrekkelig. En annen måte å si dette på er at ekteskap ifølge Raswan har en verdi som strekker seg ut over reproduksjonsfellesskapet (jfr. Kapittel 5), og at barn forstås som en større og mer alvorlig beslutning enn ekteskapsinngåelse.

I tillegg til ønsket om å være gift en stund før han får barn, kommer Raswan her også tilbake til den allerede introduserte forståelsen av at han heller ikke ønsker å vente for lenge. Det vil

si at familieplanlegging slik Raswan ser det, ikke bare handler om å vente til det passer, men også om å få barn mens man ennå er ung. At barn *kan* planlegges, trer på sin side frem som like selvfølgelig som for Mariam, og ut i fra utsagnet om at det er ”dumt” å få barn med en gang man gifter seg, forstår jeg det slik at Raswan også mener at man *bør* unngå å få barn før man er klar for det.

På samme måte som at jeg i forrige kapittel leste fortellingene om selvfølgeliggjorte positive barneønsker som tilslutning til en hegemonisk barnenorm, leser jeg fortellingene om det å føle seg klar for ekteskap - ikke barn, som tilslutning til en hegemonisk familieplanleggingsnorm hvor passende tidspunkt og omstendigheter er sentralt. Jeg leser dem også som uttrykk for at det riktige tidspunktet å få barn på reguleres av det jeg vil betegne som to undernormer, hvorav den ene handler om å ikke få barn med det samme man gifter seg, og den andre om å ikke vente for lenge. En annen måte å formulere det på er at jeg i intervjuene med de som verken er gift eller har barn identifiserer to kollektive fortellinger, når-jeg-er-klar og mens-jeg-ennå-er-ung, og at det å tilslutte seg en eller begge disse gjør at man kan bli gjenkjent som et forståelig planleggende subjekt (Butler 1999; Butler 2004; Staunæs 2004; Butler 2005; Søndergaard 2006).

Med utgangspunkt i beskrivelsen av norsk familieplanlegging i kapittel 2, hvor nettopp planlegging i forhold til et passende tidspunkt, som også her ble beskrevet som *etter* man er ”klar for det” og ”alt er på plass” (Jensen 2003, Ravn 2005) og før man er *for* gammel (Ravn 2005, Kristensen 2010), er det lett å lese dette som en måte å gjøre seg forståelig innenfor en ”norsk” kontekst. En slik tolkning styrkes også av at det i Irak, som er Mariam og Raswans opprinnelsesland, som følge av mindre utstrakt bruk av prevensjon og et forbud mot provosert abort er en tettere forbindelse mellom reproduksjon og ekteskap enn hva som er tilfelle for dagens Norge (jfr. Kapittel 2). Samtidig trenger ikke det bety at Mariam og Raswan ikke forholder seg til det som her kan betegnes som irakiske normer for familieplanlegging, eller ulike lokale eller transnasjonale varianter av dette. Tvert i mot kan fortellingene leses som et uttrykk for at innvandrere i Norge likevel ikke er så forskjellige fra befolkningen for øvrig som stereotypiene skal ha det til, verken når det gjelder individets mulighet for å ”tenke selv” fremfor å ”la andre tenke for en”, kvinners rett til å bestemme over egen reproduksjon, og passende tid for barn (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006; Ytrehus 2007). Nok en måte å forstå fortellingene på, er som motstand mot å bli assosiert med en subjektposisjon som en problematisk, tradisjonell og ikke-planleggende innvandrer som får barn (for) tidlig

(jfr. Kapittel 1). Med det mener jeg at det å si at man har en selvfølgegjort forståelse av at man som enkeltindivid og par både kan og vil planlegge sine barn og at dette blant annet innebærer å *ikke* ønske barn med det samme man gifter seg, kan leses som en måte å si at man ikke er så forskjellige fra det ("moderne") "norske" som mange kanskje tror de er. Dette kan også formuleres som at det å si at man føler seg klar for ekteskap – ikke barn, er en måte å gjøre rede for seg selv som et subjekt som både kan og vil bestemme over sitt eget liv, inkludert det som har å gjøre med reproduksjon og familieplanlegging, som står så sentralt i "det moderne" (jfr. Ali 2002, Kananeh 2002, Hirsch 2003, Paxon 2004).

Hvis vi holder fast ved dette siste tolkningsalternativet, kan det også bidra til å kaste lys over Mariam og Raswans noe ulike bruk av de to kollektive planleggingsfortellingene. I tillegg til aldersforskjellen mellom dem, som kanskje gjør det mer påkrevet for Raswan å si at han ikke tenker å vente *så* lenge<sup>102</sup>, kan man også forstå det som ulik håndtering av innvandrerstereotypien. Selv om begge gjør rede for seg selv som frie, uavhengige og planleggende subjekter på en måte som gjør enhver identifikasjon med stereotypien helt fjern, er det mulig at denne disidentifikasjonen både har ulik betydning for dem, og at det er ulike aspekter ved den de søker å distansere seg fra. Blant annet er det mulig å se for seg at Mariams fokus på å vente med barn til hun har kommet i lønnet arbeid, kan leses som en måte å markere avstand til den stereotype ikke-planleggende innvandrerkvinnen som ikke bestemmer over egen reproduksjon og har mange barn allerede i ung alder (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006), og at Raswan ikke opplever at han har en tilsvarende figur som han må distansere seg fra. En annen måte å si dette på er at Raswan ikke opplever subjektposisjonen som den ikke-planleggende innvandrer som like truende som Mariam, fordi figuren er *kjønn*. Her er det imidlertid også mulig å se for seg at det ikke er kjønn som her slår inn og skaper denne forskjellen, men informantens ulike livssituasjon og posisjon i Norge. Blant annet kan det være at det for Raswan, som er noe eldre enn Mariam er like viktig å si at han er en person som *ikke* tenker å forbli barnløs som å si at han ønsker å vente med å få barn (jfr. Kapittel 5). En annen mulighet er at Raswan, gjennom studier og arbeid allerede kan hevdes å ha vist seg som en "tilpasningsdyktig" innvandrer, og at det gjør det mulig å si at man heller ikke tenker å vente for lenge uten dermed å bli forstått som en tradisjonell og ikke-planleggende innvandrer.

---

<sup>102</sup> Her kan det også være relevant å åpne for at det å snakke seg inn i den kollektive mens-jeg-ennå-er-ung-fortellingen kan være en måte for de som ikke lenger er (for) unge for barn å si at man på ingen måte har planer om å forbli barnløs (jfr. Kapittel 5).

I alle tilfeller forstår jeg Mariam og Raswans fortellinger om det å være klar for ekteskap – ikke barn, som en måte å gjøre rede for seg selv som et ansvarlig, planleggende og moderne subjekt, som både kan og vil bestemme over sitt eget liv, inkludert det som har å gjøre med reproduksjon og familieplanlegging.

For å se nærmere på hvordan informantene forstår og forholder seg til spørsmålet om (u)passende tidspunkt og omstendigheter, skal vi nå forflytte oss over til fortellingene til de som allerede er gift, men (ennå) ikke har barn.

### **”Ikke ennå”**

Mens skillet mellom ekteskap og reproduksjon for de ugifte informantene viser til en tenkt fremtid, er det for de som er gift eller er etablert i en ekteskapslignende relasjon noe som angår deres dagligliv.<sup>103</sup> Med det mener jeg at de, til forskjell fra de som ikke har en partner, både har de nødvendige forutsetninger for et seksualliv på plass, er avhengige av å ta aktive grep hvis de ønsker å unngå å bli gravide.<sup>104</sup> Hvordan snakker de gifte informantene om (u)passende tidspunkt og omstendigheter å få barn på? Opererer også de med det samme skillet mellom ekteskap og reproduksjon? Hva mener de i så fall at skal til for at det skal passe å få barn? Hva gjør de for å unngå å få barn når det ikke passer, og hvordan begrunner de aktuelle tidspunkt og eventuelle tiltak?

I forrige kapittel så vi at samtlige av de etablerte, barnløse informantene gav eksplisitt uttrykk for at de både håper og forventer at (”egne”) barn vil bli en del av deres fremtid. At det skulle bety at de ønsker barn *nå*, er imidlertid en mulighet de fleste avviser allerede før jeg rekker å spørre om det. Etter å ha svart bekræftende på barnespørsmålet, følger det nemlig gjerne enten et ”men” eller et ”ikke ennå” og dertilhørende redegjørelser for *når* de tenker å få barn og *hvorfor* de ønsker å vente. Når jeg spør om det, får jeg også fortellinger som viser at de på

---

<sup>103</sup> I intervjumaterialet finnes det noen få eksempler på samboerskap uten at ekteskap er inngått. Disse forholdene betegnes her som ekteskapslignende relasjoner.

<sup>104</sup> Som vist i forrige kapittel forstår de fleste av informantene ekteskap som en forutsetning for at det skal passe å få barn. I intervjumaterialet finnes imidlertid eksempler på at ekteskap ikke sees som en forutsetning for å ha et seksuelt forhold. I de aller fleste intervjuene er imidlertid også seksualitet nært knyttet opp til ekteskapet.



ulike vis følger opp ønsket om å vente i praksis – oftest ved bruk av moderne prevensjonsmidler og i noen få tilfeller såkalte tradisjonelle prevensjonsmetoder.<sup>105</sup>

For å illustrere denne måten å snakke om (u)passende tid og omstendigheter å få barn på, skal vi begynne med å se på intervjuet med Abid. Fra forrige kapittel husker vi hvordan den relativt nygifte Abid svarte positivt på spørsmålet om barn, med den begrunnelse at både han og kona har ”lyst” på barn og ”liker” barn. Det betyr imidlertid *ikke* at han ønsker barn *nå*:

*Guro: Ønsker dere det da?*

*Abid: Ja. Vi liker barn. Jeg liker barn veldig godt selv jeg. Jeg har veldig lyst til å ha barn.*

*Men.. Jeg har kommet frem til det mer og mer nå også, at det er veldig, veldig lurt å løse opp i det som er av konflikter seg imellom. At man kjenner hverandre godt nok til at man kan dra inn en tredjeperson inn i forholdet. Og det tror jeg kommer til å ta en stund. (...)*

I tillegg til at Abid her ser ut til å dele Mariam og Raswans selvfølgeliggjorte forståelse av at reproduksjon både kan og bør planlegges, ser vi her at han også deler deres forståelse av at ekteskap i seg selv ikke er tilstrekkelig for at det skal passe å få barn. Når det gjelder begrunnelsen for å vente, minner den om det Raswan er inne på, nemlig at forholdet mellom ektefellene må stabilisere seg før man går til det skritt å få barn sammen. Det utfordrende ekteskapet er imidlertid ikke eneste grunn til at Abid ønsker å vente med å få barn. En av de stedene dette påpekes, er i sekvensen der Abid snakker om hvor enige han og kona er om barnespørsmålet:

*Vi har svart akkurat det samme når vi blir spurt om det. Det er ikke noe vi tenker på [nå]. Det er noe vi har lyst til å tenke på når vi har stabilisert livet vårt, både økonomisk og mellom oss. (...)*

Selv om et stabilt og godt ekteskap er en viktig forutsetning for at Abid skal synes at det passer å få barn, er det altså ikke tilstrekkelig. I tillegg kommer nemlig en stabil økonomisk situasjon. Når jeg i forlengelsen av dette spør Abid *når* han tror det vil være aktuelt for dem å få barn, gjøres listen over relevante og legitime grunner til å vente enda lengre:

---

<sup>105</sup> Tradisjonelle prevensjonsmetoder viser her til avbrutt samleie og sikre perioder. Mens Schneider og Schneider viser at det å lykkes med denne formen for planlegging kan forstås som et særlig positivt uttrykk for kontroll og viljestyrke (Schneider og Schneider 1995), viser både de og Ali (2002) og Kananeeh (2002) at det i mange sammenhenger også forstås som et uttrykk for en tradisjonell mentalitet.

*Guro: Når er det du ser for deg at det kan bli aktuelt da?*

*Abid: Jeg tror jeg vil si mellom tre og fem år. Men akkurat nå har jeg ikke lyst til å sette noen tid på det, for jeg vet ikke hvor lang tid det vil ta å få løst opp i de aktuelle problemene. Så jeg tør ikke si noe som helst. Jeg har bare lyst til å komme over den perioden hvor jeg og min kone prøver å bli kjent med hverandre. (...) Og så har jeg i tillegg de tingene jeg sa at jeg har lyst til å gjøre, som å reise. Det var mye jeg hadde lyst til å gjøre før jeg giftet meg og jeg har fortsatt lyst til å gjøre det. Jeg hadde lyst til å ta et studieår i utlandet, og det har jeg fortsatt lyst til. Da må man bare prøve å kombinere det på en måte, med ekteskapet og hva hun har lyst til å gjøre og hva som går an. Det er mye jeg har lyst til å gjøre som jeg har lyst til å gjøre sammen med min kone, og når vi har gjort det, begynner vi sikkert å tenke litt mer på å få barn.*

*(...)*

*Guro: Men er det ikke sånn at mange gifter seg for å få barn da?*

*Abid: Jeg tenkte ikke sånn. Jeg tenkte at jeg hadde lyst til å ha en person å dele livet med. Og bo sammen med resten av livet. Og så skjønte jeg egentlig ikke helt vitsen med det å leve livet før man gifter seg, som vennene mine snakket om. (...). For min del er ikke ekteskapet det samme som å få barn. I begynnelsen ønsker jeg å leve sammen med min kone, kose oss mest mulig, reise mest mulig og ha så mange minner som mulig før vi får barn. Når et barn kommer så blir alt annerledes, tenker jeg. Da blir det mye mer jobb. Prøve å skaffe mat på bordet og.. Det holder med de problemene som blir og det stresset som.. Det blir nok problemer med et barn, det blir det. Det blir veldig mye glede, det er derfor jeg ønsker å få barn. Jeg tror det blir veldig fint å få et barn. Men at det blir mange problemer også, det tror jeg at jeg er klar over (smiler).*

Samtidig som at Abid gjør det tydelig at en eventuell realisering av barneønsket ligger langt frem i tid, blir det her klart at dette ikke bare handler om å vente til nødvendige forhold er på plass. Like viktig er nemlig Abids ønske om å realisere sine individuelle drømmer og skape felles opplevelser sammen med sin kone, og forventningen om det krevende småbarnslivet. At eventuelle andre skulle ha noen formening om når paret bør få barn, trer her frem som utenkelig.

I tråd med det utstrakte fokuset på å vente med å få barn når det passer, er Abid opptatt av å benytte sikker prevensjon for å unngå uplanlagte svangerskap. Informasjon om dette fikk

paret under et ekteskapsforberedende kurs i Iran, og i ettertid har de også vært i samtale om det med fastlege i Norge. Foreløpig har valget falt på p-piller, men av frykt for eventuell helseskade på partneren ønsker Abid at de skal ta pauser fra det med jevne mellomrom. Når vi kommer over på provosert abort, viser Abid at det for han ikke inngår i god familieplanlegging:

*Guro: Dere bruker prevensjon og den er sikker, men hva hvis den likevel skulle svikte?*

*Abid: Det har jeg faktisk tenkt litt på.. Jeg har ikke sett på abort som noen mulighet. Jeg er motstander av abort, så da må jeg bare forberede meg på å få et barn (smiler). Så må man jobbe med det.. Da må jeg bare prøve å gjøre det jeg har planlagt mye fortere, eller faktisk bare gi opp noe av det. Og det er jeg også forberedt på. At man kanskje må gi opp mye av det man har tenkt å gjøre. Hvis man plutselig skulle få et barn. Barnet blir ikke noe mindre viktig av den grunn, at det ikke er planlagt.*

*Guro: Hvorfor er du mot abort da?*

*Abid: For jeg.. Mest på grunn av at jeg er redd for å drepe noe som lever. Så jeg tør ikke satse på at det ikke har utviklet seg nok til at det er et menneske. Det tør jeg ikke bestemme selv. Jeg tror jeg heller tar sjansen på å få det barnet enn å føle det ansvaret for å drepe et menneske. Jeg dømmer ingen som gjør det, det er bare det at jeg ikke vet det. Og da tar jeg valget om at jeg synes det er greiere å få barnet enn å ta abort.*

Selv om det er viktig for Abid å unngå å få barn før det passer, er det altså enda viktigere å være tro mot sin egen forståelse av at abort er feil. Slik jeg leser dette svaret viser det at Abid på ett nivå forholder seg til et islamsk regelverk (Omran 1992), samtidig som at det er viktig for han å få frem at han ikke lar religionen diktere hva han skal synes. Det som betyr noe i det spørsmålet, er nemlig hva han selv føler er riktig. Når jeg spør om hans kone er enig med han i spørsmålet om abort, sier han at de ikke har snakket om det, og at han derfor ikke vet hva hun mener. Han sier også at han ikke vil nekte henne å gjøre det om hun vil, men at hun da i så fall selv må være bære ansvaret for handlingen.

Her er det mye som minner om det som i kapittel 2 ble beskrevet som sentralt for passende ("moderne") "norsk" familieplanlegging. Ikke minst gjelder det det utstrakte fokuset på individets selvbestemmelse og betydningen av å vente til "alt er på plass" (Jensen 2003) og man er "klar for barn" (Ravn 2005). Dette trenger imidlertid ikke bety at Abid bryter med hva foreldre og annen familie og venner i Norge og Iran forstår med passende familieplanlegging.

Ettersom iranske normer for riktig familieplanlegging ikke nødvendigvis er så forskjellig fra det man finner i Norge (jfr. Kapittel 2), er det godt mulig å se for seg at det å vente med barn til man har stabilisert ekteskapet og økonomien, realisert sine drømmer og skapt felles opplevelser sammen med sin partner, er en måte å bli forståelig overfor sin egen og konas familie, både i Norge og Iran. Når det gjelder forståelsen av provosert abort, kan den på sin side også leses inn i en fortelling om den aktivt tenkende og bevisste muslim som ikke lar seg styre av tradisjonen, men som vektlegger individets evne til å tenke selv (Jacobsen 2006). Med det mener jeg at Abids fortelling om (u)passende tid og omstendigheter og de metoder han vil og ikke vil benytte seg av for å unngå å få barn når det ikke passer, ikke nødvendigvis trenger å bli lest inn i en nasjonal og etnisk kontekst, men at det også kan leses som en måte å gjøre seg forståelig i henhold til et transnasjonalt globalt muslimsk fellesskap.

For å se nærmere på hvordan de som er gift, men (ennå) ikke har barn forholder seg til (u)passende tidspunkt og omstendigheter, skal vi forflytte oss over til intervjuet med Zaineb. I likhet med Abid, er også hun født i Iran, men har bodd i Norge i en årrekke. Nå er hun samboer med en etnisk norsk mann. Ifølge Zaineb er forholdet mellom de to svært godt, og en av hennes store drømmer er å få barn med sin utkårede. Gjennom mange år som kjærester og samboere har paret en rekke felles erfaringer, inkludert reising. Men heller ikke i dette intervjuet blir spørsmålet om barn møtt med planer om en snarlig realisering. Tvert i mot presenteres jeg nok en gang for en fortelling om at barn må vente til *etter* at en rekke andre forhold er kommet på plass. Samtidig er det noen forhold som skiller denne fortellingen fra de andre vi har sett så langt, nemlig at utsettelsesnormen får en mye mer uttalt konkurranse fra normen om at man heller ikke bør vente for lenge. For å illustrere dette skal jeg gjengi et intervjuutdrag hvor vi snakker om passende tid og omstendigheter. Utgangspunktet for det aktuelle utdraget er at jeg har spurt Zaineb om hva hun tenker om det å få barn, hvorpå hun først svarer med en refleksjon over antall, før hun går over til å beskrive parforholdet og den seriøsitet som hele tiden har preget dette (se kapittel 5). Og da kommer tidspunkt opp som et sentralt tema:

*Zaineb: (...) Så har vi gradvis begynt å snakke om både ekteskap og unger. Og det også preges av at vi har god tid. Jeg har faktisk laget en plan oppe i hodet mitt. Han må fri om ett og et halvt år. Så skal vi være forlovet i ett og et halvt år. For forlovelsestid for meg er en slags planleggingsfase, og da trenger jeg ett og et halvt år. Etter det skal vi være gift i to år, og så skal vi få unge når vi er ferdige med studiene.*

*Guro: Hvorfor?*

*Zaineb: Nei, jeg har vel sett litt Hollywood-filmer, jeg vet ikke (smiler). Jeg har lyst at det skal være oss to som gift før det blir unger. Men jeg har begynt å tøy litt på de reglene der oppe i hodet mitt, men det har jeg ikke tenkt å fortelle kjæresten min (ler).*

*Guro: Men du sier at du har lyst til å ha barn etter at du er ferdig med studiene. Hvorfor er det viktig for deg?*

*Zaineb: Fordi jeg ikke tror at jeg klarer studiene med et barn. Og fordi jeg har lyst til å være mye sammen med barnet mitt. Jeg skjønner at kjæresten min er ferdigutdannet og kan ta vare på ungen, men jeg har også lyst til å være der. Jeg gleder meg veldig til å få unge. Jeg ser virkelig frem til det, selv om jeg ikke vil ha det akkurat nå. Samtidig skjønner jeg at når jeg ønsker meg fire unger og være ferdig når jeg er ca 28 år, så begynner det kanskje å haste litt (ler). Så vi får se hvordan det egentlig blir. Men, jeg merker at når jeg sier til kjæresten min at vi ikke skal ha unger før jeg er ferdig, så blir det ikke så kjedelig hvis jeg virkelig ikke vil ha det. Men hvis jeg bestemmer meg for at jeg vil ha unge tidligere, så er det heller positivt.*

*Guro: Når du sier det sånn, betyr det at han heller kunne tenkt seg det før?*

*Zaineb: Han kunne tenkt seg det før. Det tror jeg.*

I likhet med de øvrige informantene mener også Zaineb at det er bestemte forhold som må falle på plass før hun og samboeren ønsker å få barn. Det må med andre ord passe bedre enn det gjør nå. Videre ser vi at hun flere ganger gjør et eksplisitt poeng ut av at utsettelsen *ikke* handler om at de ikke har lyst på barn, for det har de så absolutt. I det hele tatt kan det virke som at de har vanskeligheter med å holde ut den nødvendige ventetiden, og at fornuften stadig kjemper mot lysten etter å gi etter for det sterke barneønsket. Når det gjelder begrunnelsene for å vente, handler de slik jeg ser det i hovedsak om to forhold. For det første at Zaineb ønsker å gjøre ting i en bestemt rekkefølge som begynner med forlovelse, så ekteskap og så barn – en fortelling som hun selv påpeker kan identifiseres blant annet i Hollywood-filmene. Og for det andre at Zaineb mener det vil bli svært vanskelig for henne å kombinere studier med barn. Både fordi hun tror omsorg for barn vil kreve så mye av henne at det vil gå ut over studiene, og fordi studiene vil kreve så mye av henne at det vil gå ut over foreldreskapet. Når det gjelder det siste viser det til hennes egen mulighet til å få nytte det at hun har fått barn. At samboeren vil klare å ta seg av barnets behov på en tilfredsstillende måte, ser hun ikke ut til å være redd for. Når det gjelder ønsket om å få barn før det går for lang tid, begrunnes det både med den sterke lysten, at hun tror samboeren har lyst på barn snart og at hun ikke ønsker å få siste barn senere enn når hun er 28 år.

Slik jeg leser dette utdraget, formidles det her en fortelling om et planleggende subjekt og som setter både barn og studier svært høyt. Fortellingen er slik sett gjenkjennelig både i henhold til en norsk og en iransk kontekst. Ikke minst vil jeg si at den er gjenkjennelig i en bestemt del av det norske samfunnet, som kanskje også er sammenfallende med en bestemt del av både iranske og andre samfunn; nemlig den utdannede delen av samfunnet hvor det gjerne legges særlig vekt på utsettelse i forhold til passende tid, at reproduksjon skal passes inn i forhold som studier og karriere, og ikke minst det uttalte fokuset på å ha tid og overskudd til å kunne yte alt hva et krevende foreldreskap fordrer. Samtidig som at det krevende foreldreskap gjerne fremstilles som noe som kjennetegner såkalte moderne samfunn mer generelt (Jensen 2003), har det også blitt foreslått at det er mulig å snakke om classespesifikke varianter av dette. Et eksempel på det er å finne i bokkapittelet "Et uendelig ansvar. Om foreldreskap i middelklassen" (Stefansen 2008), hvor Kari Stefansen viser hvordan middelklassen ser ut til å ha et særlig fokus på det uendelige ansvaret som følger med reproduksjonen, som jeg igjen foreslår fører til et særlig høyt krav til hva som skal være "på plass" før man får barn. Dette gjør det relevant å åpne for muligheten av å lese Zainebs fortelling om utsettelse av det sterke barneønsket til etter de lange studiene er gjennomført og hun og mannen er kommet i jobb som en måte å gjøre sosial klasse på. Det betyr også at jeg leser den som et eksempel på at sosial klasse i visse tilfeller kan overskygge betydningen både av landbakgrunn og innvandreposisjon.

Det siste intervjuet vi skal se på i denne delen har jeg hentet fra intervjuet med Rukaia. Rukaia er tidlig i tjuårene og kom til Norge fra kurdisk Irak for omtrent ti år siden sammen med foreldre og søsken. Rukaia har utdannet seg og er i jobb. For to år siden giftet hun seg med en mann fra opprinnelseslandet. Han kom til Norge i forbindelse med ekteskapsinngåelsen, og er nå i gang med å lære seg norsk. Målet er at utdannelsen fra opprinnelseslandet skal godkjennes i Norge. I likhet med flere av de andre ektefellene som har kort botid i Norge, sliter også Rukaias mann med å finne seg til rette her. I tillegg til at han savner familie og venner, opplever han det som vanskelig å ikke kunne jobbe. Mannens situasjon har også betydning for Rukaia, som føler ansvar for hans trivsel. I motsetning til Abid, gir imidlertid ikke Rukaia inntrykk av at ektefellens etableringsutfordringer virker negativt på ekteskapet. Tvert i mot fremstiller hun det som om situasjonen gjør dem ekstra sammensveiset:

*Jeg er jo både kone og venn med han. Han sier ofte at "du er det eneste jeg har her i Norge".*

Når jeg spør Rukaia hvordan hun og mannen tenker om det med barn, blir det imidlertid tydelig at også hun mener det skal mer til enn et godt ekteskap for at det passer å få barn:

*Guro: Ønsker dere barn?*

*Rukaia: Ja, det gjør vi. Men det er ikke bestemt når. For vi er veldig avhengige av situasjonen til min mann. Og så har ikke jeg fast stilling ennå. Så hvis jeg får barn nå, så har jeg ingen inntekt. Og mannen min har heller ingen inntekt. Så hva skal vi leve av? Det er sånne spørsmål. Vi har ikke etablert oss. Vi har ikke noe.. Vi har ikke kjøpt leilighet eller.. Det er jo bedre å etablere seg og sånn først. Barn er jo et ansvar og..*

*Guro: Er dette noe dere snakker om?*

*Rukaia: Ja, det gjør vi (smiler).*

*Guro: Hva er det dere sier da?*

*Rukaia: Det samme som jeg har sagt til deg. Og mannen min tenker jo litt på alderen også. Han er tretti år, og det er jo koselig å få barn når man er litt ung. Men sånn situasjonen er nå, så.. Det ikke sånn at det er umulig, men det er ikke riktig tid å få barn heller. Venninnen min som også er fra kurdisk Irak ventet i syv år, så jeg kan sikkert vente et par år til jeg også (ler). Det er ikke noen hast. Det er jo sånn det er i 2005. Altså gjennomsnittet her i Norge, jeg vet ikke hvor høyt det er, men det er vel omkring 27, 28 når man får første barn. Sånn er det.*

*Guro: Når du sier at du kan vente et par år, er det du ser for deg som realistisk, eller?*

*Rukaia: Man vet aldri hva som skjer. Men jeg tenker.. Jeg håper at mannen min kan få jobb om et par år. Fast jobb.*

*Guro: Og da?*

*Rukaia: Da er det mulig å tenke på det, ikke sant? Jeg kunne gjerne også tenkt meg å reise litt mer og se litt mer før jeg får barn. Det har vi tenkt på. Det er derfor jeg sier at vi har ikke tenkt å få barn ennå. Vi har ikke reist til utlandet sammen. Vi var jo vært på noen kortere turer sammen, men vi har ikke reist ut av Norge og vært lenge borte. Det er veldig koselig å reise litt sammen før man får barn. Det har vi også snakket om.*

Selv om Rukaia er klar på at hun og mannen både ønsker seg barn og planlegger å få dette ønsket realisert, har heller ikke de noen umiddelbare planer om å bli foreldre. Tvert i mot er Rukaia snar til å si at det uansett ikke er aktuelt nå, og sannsynligvis heller ikke på en god stund. At dette skal ha å gjøre med at de ikke har så lyst på barn, avvises blant annet med å

omtale utsettelsen som det å ”vente”. Også de mange og eksplisitte begrunnelsene for utsettelsen kan leses som en måte å si at det ikke er noe i veien verken med lysten på barn eller planene om å realisere denne. Slik sett kan dette beskrives som en måte å gjøre rede for seg selv som et subjekt som både ønsker barn, har seriøse planer om å få dette ønsket innfridd, og som ønsker å gjøre det når det *passer*.

Selv om det er utsettelse som trer frem som det mest sentrale budskapet i Rukaiaas planleggingsfortelling, ser vi at også Rukaia er kjent med forståelsen av at man heller ikke bør vente for lenge. Mens hun selv er såpass ung at hun har tid til å vente til det ”passer”, føler nemlig den litt eldre ektemannen at de ikke har all verdens tid på seg. Denne påpekningen til tross, den viktigste beskjeden som formidles her er at paret *ikke* tenker å få barn før det passer, og at ekteskap i seg selv ikke er tilstrekkelig for at det skal passe. I den forbindelse kan det også være verd å merke seg Rukaiaas påpekning av at det ikke ville vært umulig for dem å få barn nå, men at det ikke er ”riktig tid”. Slik jeg leser dette er det en måte å si at planlegging for Rukaia og mannen ikke bare handler om å unngå å få barn når det ikke passer, men også om å få barn når det passer. Med det mener jeg at Rukaia her sier at hun og hennes mann ikke er den type mennesker som får barn med en gang de gifter seg, men tvert i mot den type mennesker som både ønsker og makter å vente til det passer.

Begrunnelsene for ”ventingen” er stort sett gjenkjennelige fra de andre fortellingene vi har sett så langt: Praktisk etablering og en kombinasjon av individuell selvrealisering og parrealisering. Det nye som introduseres her, er det som har å gjøre med ektemannens etablering i Norge, som forsterker en allerede klar forståelse av at det er viktig å ikke få barn med det samme man gifter seg.

Til tross for denne henvisningen til mannens situasjon som nyankommet innvandrere, vil jeg si at hovedbudskapet i denne fortellingen er at deres ønske om utsettelse er *normalt*, det være seg både for kurdere i Norge, for den aktuelle tidsepoken og for det landet de lever i. Samtidig er det også flere forhold i intervjuet som viser at det likevel ikke er alle som deler denne normaliteten. Når jeg spør Rukaia om parets familier noen gang spør om det med barn, svarer hun slik:

*Rukaia: Jo da, familien til mannen min maste jo til å begynne med, men jeg tror han har snakket med dem om situasjonen vår. Et par måneder etter vi giftet oss spurte de om når vi*



*skal få barn og sånn. Men jeg var jo flau over å fortelle om situasjonen vår. Så jeg bare lo. Men jeg tror at mannen min har snakket med dem om hvordan det er, for nå sier de ingenting. Guro: Hva sa de når de ringte, da? Rukaia: Ja, "når har dere tenkt å få barn?" og sånne ting. Det hører jeg jo fra min familie her også. Men de forstår jo situasjonen vår. Det er jo ikke sånn at de maser, men de spør. De er kanskje nysgjerrige.*

Slik jeg leser Rukaia's fortelling om det hun beskriver som masete og nysgjerrige familiemedlemmer, viser dette at den normaliteten Rukaia mener kjennetegner hennes ønske om å vente med å få barn til det passer, ikke deles av alle i parets omgivelser. Dette kan også formuleres som at de normative grensene Rukaia og ektemannen forholder seg til når de utformer sin forståelse av (u)passende tidspunkt og omstendigheter, er annerledes enn de grensene deres respektive familier, og da særlig svigerfamilien i Irak, forholder seg til.

At yngre innvandrere og den eldre generasjonen i opprinnelseslandet har ulike forståelser av hva som er et passende tidspunkt å få barn på, gjenfinnes også i Jennifer Hirsch sin studie av seksualitet og kjærlighet blant meksikanere i Mexico og USA (Hirsch 2003). Mens flere av Hirsch sine informanter gav uttrykk for å være ambivalente i forhold til hva som er et passende tidspunkt å få barn på, og hadde problemer med å stå i mot presset om å få barn tidligere, er det langt i fra det budskapet Rukaia formidler. Tvert i mot formidler hun et inntrykk av at det er utenkelig for henne og mannen å la denne masingen og nysgjerrigheten endre deres plan om å vente. Et annet interessant forhold ved Rukaia's fortelling er den betydning hun tillegger kunnskap om kontekst og livssituasjon. Selv om Rukaia ved å fortelle om denne spørringen sier at hun og ektemannen tenker forskjellig om familieplanlegging enn hva i alle fall deler av familiene deres gjør, leser jeg henvisningen til det å forstå "situasjonen vår" som en måte å si at dette ikke (bare) handler om andre normativiteter, men (også) om kunnskap om den norske konteksten og parets livssituasjon. Utsagnet om at hun opplevde det som pinlig å forklare svigerfamilien hvorfor de ikke ønsker å få barn ennå, tolker jeg som uttrykk for at hans familie kanskje har høyere forventninger til hva paret skal kunne utrette i Norge enn de har klart å realisere så langt.

Til forskjell fra Abid, som etter et ekteskapsforberedende kurs i Iran ble enig med sin kone om at p-piller var det prevensjonsmiddelet som passet dem best, benytter Rukaia og

ektemannen seg av tradisjonelle prevensjonsmetoder. Dette får meg til å spørre henne om hvordan hun vil forholde seg til en uplanlagt graviditet:

*Guro: Dette kan jo gå bra, men man kan jo heller ikke føle seg sikker. Hva så hvis noe skjer?  
Rukaia: Nei, hos oss er det forbudt å ta abort. Selv om mange gjør det. Men det er jo veldig skam å ta abort. Så jeg vil ikke gjøre det. Men nå er det jo kommet sånn angrepille. Man kan ta den innen 72 timer. Så hvis man er usikker, så kan man ta det. Men man skal ikke bruke det som prevensjon. Men hvis, hvis.. Det har ikke skjedd i løpet av disse to årene, men hvis, så har man mulighet til å ta det. Men vi prøver å være forsiktede.*

I likhet med Abid ønsker heller ikke Rukaia å benytte seg av provosert abort hvis paret skulle oppleve å bli gravide før det passer. Begrunnelsene er imidlertid noe ulike. Mens Abid viser til hva han selv føler om spørsmålet, viser Rukaia både til en eksplisitt regulering, som jeg leser som en religiøs forskrift, og til en normativ regulering som virker ved at abort er forbundet med skam. Ved å si at abort er forbudt ”hos oss”, viser hun også at hun i dette spørsmålet forholder seg til andre normative grenser enn det jeg her leser som ”den norske majoriteten”. Med det mener jeg at Rukaia viser at hun, i alle fall akkurat i denne sammenheng, forstår seg selv som en del av en minoritet, hvortil det er heftet et særlig krav om forklaring (jfr. Annfelt, Andersen et al. 2007).

At hun deretter går over til å snakke om angrepillen, forstår jeg som en måte å si at verken bruken av tradisjonelle prevensjonsmetoder eller motstanden mot å bruke provosert abort, betyr at hun og mannen ikke bestemmer over og tar ansvar for egen reproduksjon. Tvert i mot; også de har kunnskap om og vilje til å bruke moderne prevensjonsmidler. Gitt den sentrale og selvfølgeliggjorte betydning moderne prevensjonsmidler har i dagens Norge (Melhuus 2001; Austveg 2006; Mühleisen, Røthing et al. 2009), kan dette leses som en måte å gjøre seg til et forståelig subjekt innenfor ”det norske”. Her er det imidlertid også relevant å tenke ut over ”norskhet”. Som en rekke studier har vist, forstås moderne prevensjonsmidler gjerne også et sentralt uttrykk for modernitet (van Eerdewijk 2001; Ali 2002; Kanaaneh 2002). I tråd med dette kan det også være relevant å trekke inn Rodha Ann Kananeehs begrep ”moderne mentalitet”, som viser til hvordan grupper og enkeltindivider kan bruke moderne prevensjon som en måte å si at man både tenker og handler på en måte som kvalifiserer til merkelappen ”moderne” og diskvalifiserer en fra posisjonen som ”tradisjonell” (Kanaaneh 2002).

Selv om det i alle fall i en norsk kontekst er en tendens til å kategorisere både muslimske land og innvandrere fra land som gjerne assosieres med islam som tradisjonelle når det kommer til reproduksjon, leser jeg ikke Rukaias fortelling inn i en slik dikotomi. Tvert i mot leser jeg den som et eksempel på hvordan en muslimsk kurdisk-irakisk måte å forholde seg til reproduksjon og familieplanlegging er forenelig med både ”moderne” og (”moderne”) ”norske” familieplanleggingsnormer. Dette gjør at det også er mulig å lese Rukaias fortelling som en implisitt protest både mot den mer generelle reproduktive rangeringen hvor muslimsk identitet og kurdisk-irakisk bakgrunn lett kan tenkes å havne langt ned på skalaen (van Eerdewijk 2001; Ali 2002; Kanaaneh 2002), og mot den norske fortellingen om ikke-planleggende (muslimske) innvandrere og ufrie innvandrerkvinner (Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006; Ytrehus 2007).

### ***Da det ikke passet***

Selv om alle informantene i denne studien gir uttrykk for en selvfølgegjort forståelse av at familieplanlegging er både viktig, bra og tilgjengelig<sup>106</sup>, inkluderer intervjumaterialet flere fortellinger om familieplanlegging som ikke har gått helt etter planen. Til sammen finner jeg åtte fortellinger om uplanlagte graviditeter. Av disse endte tre med barn, en med spontanabort og fire med provosert abort. I det følgende skal vi se på to av de fire fortellingene hvor den uplanlagte graviditeten endte med provosert abort. Det overordnede spørsmålet er hvordan disse erfaringene snakkes frem, og hvorvidt og eventuelt hvordan erfaringer med uplanlagte svangerskap gjøres forenelig med (god) familieplanlegging. En annen måte å formulere spørsmålet på er hvordan disse informantene fremstiller seg som forståelige, planleggende subjekter.

Den ene fortellingen har jeg hentet fra intervjuet med Bahar. I forrige kapittel så vi at Bahar fra kurdisk Irak opplevde å bli gravid nokså kort tid etter at hun og mannen giftet seg og flyttet sammen. Bahar gikk på det tidspunktet på skole, mens mannen var i en svært usikker jobbsituasjon. Ettersom paret benyttet prevensjon, kom graviditeten som en stor overraskelse. Slik Bahar forteller det, ble hun svært fortvilet og bestemte seg umiddelbart for å ta abort. Selv om legen gav henne beskjed om å tenke seg om og snakke med barnefaren først, sier hun

---

<sup>106</sup> Med tilgjengelig sikter jeg her både til kunnskap om hvordan man unngår å bli gravide når det ikke passer, og til tilgang på prevensjon og provosert abort.

at hun var uimottagelig fra innspill både fra hennes mann, som ønsket at hun skulle beholde barnet, og en venninne som mente at abort var i strid med islam:

*Jeg kunne ikke høre på noen fordi jeg ville det ikke. Det var bare jeg som skulle ha barnet, og jeg ønsket det ikke.*

Mens venninnens påpekning om at abort er i strid med islam avvises med at det uansett ikke kunne få henne til å ombestemme seg, fremstilles ektemannens ønske om å beholde barnet som vanskeligere å håndtere. Slik jeg leser det, er også det grunnen til at Bahar flere ganger i løpet av intervjuet sier at han har innsett at det var riktig av henne å ta abort den gangen. Betydningen av ektemannens støtte kommer også opp da jeg spør Bahar om hvem av de to som nå har ansvar for prevensjonen:

*Bahar: Begge to. Det er jeg som tar pillen hver dag, men han spør hver dag om jeg har tatt den, og hvis jeg har glemt det så tar jeg den med en gang. Så det er nesten begge to.*

*Guro: Så han følger med han også?*

*Bahar: Ja.*

*Guro: Synes du at det er bra, eller?*

*Bahar: Ja. Det betyr at heller ikke han vil ha barn nå. Så når han sier det, betyr det at han er enig med meg. Så det gleder meg.*

Altså; selv om Bahar fremstiller seg selv som den endelige beslutningstakeren i forhold til det reproduktive valget, ser vi her at det også er viktig for henne å få frem at hennes mann støtter hennes beslutning om å vente til det passer. Min lesning av dette er at Bahar her gjør rede for seg selv som en person som både kan og vil bestemme over sin egen reproduksjon og har en partner som respekterer dette. Hun forteller dermed frem partneren som en omsorgsfull og deltagende mann, seg selv som en autonom og ansvarlig kvinne, og relasjonen mellom dem som et likestilt og moderne parforhold.

Når jeg ber Bahar forklare meg *hvorfor* hun ikke ønsket å få et barn på det aktuelle tidspunktet, får jeg et utdypende svar som både inkluderer forklaringer som vi allerede har sett en rekke eksempler på, samt noen nye:

*Jeg vet ikke, men jeg har ikke noe lyst på barn nå. Jeg kan ikke bli mamma akkurat nå. Og jeg synes det er for tidlig å ikke.. Jeg må studere ferdig.. Og jeg må ha en jobb, blant annet. Å ha noe først. Før man får barn. Å ikke bare få barn, da. Og så er jo barn et ansvar. Det er veldig viktig.. Og hvis jeg skal ha barn, så vil jeg ikke at det skal være norsk. For å være ærlig. Jeg vil at barnet mitt skal være kurder også. At det skal være kurdisk. Selv om det skal.. fødes her og kanskje vokse opp her i Norge. Jeg vil ikke at barnet mitt skal være norsk. Jeg vil at det skal være både norsk og kurdisk. Jeg vil at det skal lære språket sitt og litt om kulturen. Og da må begge to må ha mye tid sammen med barna.*

*(...)*

*Guro: Du sier at før så ville han gjerne ha barn, men ikke nå. Hvorfor er det at han har ombestemt seg?*

*Bahar: Av de grunnene jeg har sagt til han. Av samme grunn som meg. Når faren ikke har jobb, hvordan skal babyen vokse opp, da? Babyen trenger masse ting. Og når vi ikke har.. For eksempel når vi har så lite hus. Hvor skal babyen være da? Jeg vil også være eldre før jeg får barn, sånn at jeg kan bli en god mor.*

*Guro: Hva tenker du på da?*

*Bahar: Jeg vil at når jeg blir gravid, eller når jeg har tenkt å bli gravid, så vil jeg forberede meg slik at jeg kan bli en perfekt mamma. Vi har god tid til å ha barn. Vi trenger ikke å gjøre det så fort. Men mannen min sier at han vil bli pappa når han er ung. Han vil ikke bli så gammel at når gutten er 17 år og faren 70. Men han blir det ikke, for han er ikke så gammel.*

Slik jeg leser Bahars redegjørelse for hvorfor det ikke passet å få barn på det aktuelle tidspunktet, kommuniseres det her flere beskjeder som har å gjøre med Bahars innstilling til reproduksjon og familieplanlegging. For det første at hun hadde svært gode grunner for å ta abort den gangen. For det andre at det ikke er noe i veien med verken hennes eller mannens barneønsker. For det tredje at Bahar ikke er en person som lar verken skjebnen, religionen eller andre bestemme når hun skal få barn. Og for det fjerde at hun er en person som tar morsrollen på alvor, og at det blant annet innebærer å ha tålmodighet til å vente til det passer – og mot og beslutningskraft til å ta abort når prevensjonen svikter.

Selv om Bahar, til forskjell fra de andre informantene vi har møtt så langt i dette kapittelet, ikke bare har en utsettelse å gjøre rede for, men også en abort, som vi i kapittel 2 så er omstridt i den religionen hun bekjenner seg til, strengt regulert i det landet hun er født i, og til dels også utfordrer noen grenser for hva som er god familieplanlegging i Norge, leser jeg ikke

dette som en fortelling om dårlig familieplanlegging. Derimot leser jeg det som en fortelling om en uforskyldt og uheldig hendelse som Bahar tok ansvar for og løste ved å gjøre det hun selv mente var det riktige å gjøre, og ved å unnlate å høre på de som forsøkte å overtale henne til å velge annerledes.

Når det gjelder Bahars begrunnelser for at det ikke passet på det aktuelle tidspunktet, handler de på sin side både om mer praktiske forhold, som vi har sett flere eksempler på så langt, og om personlig modenhet, som jeg leser som en variant av det å føle seg ”klar” for barn. I tillegg kommer også et annet argument som vi ikke har sett tidligere, nemlig det å ha tid nok til å oppdra barnet slik at det ikke bare blir norsk, men også kurdisk. Mens de øvrige forklaringene både kan sies å handle om hva som skal til for at det passer å få barn i dagens Norge, viser denne siste begrunnelsen til hva som skal til for at det passer å få barn når man lever her som *innvandrere*.

Dermed blir dette en fortelling om den tilpasningsdyktige innvandrere som ikke er så forskjellig som stereotypene skal ha det til, verken når det gjelder individets evne og mulighet til å ”tenke selv”, forholdet mellom kvinner og menn, og familieplanlegging, og en fortelling om den gode kurder som likevel ikke har tenkt å oppgi sin kulturelle identitet. En annen måte å si det på er at jeg leser dette som en fortelling hvor en subjektposisjon som kurder snakkes frem som forenelig med ”modernitet”.

Den andre fortellingen om uplanlagt graviditet som vi skal se på, har jeg hentet fra intervjuet med Fakre og Sarah. I forrige kapittel så vi hvordan paret etter en lang tid med usikkerhet valgte å få et barn ”for å gå videre i livet”. Før dette opplevde imidlertid paret å bli uplanlagt gravid. Denne graviditeten ble første gang nevnt når jeg spør paret om når det passer å få barn:

*Guro: Man har gjerne noen tanker om når man synes det er best å få sitt første barn, hva tenker dere om det?*

*Fakre: Jeg vet ikke hva min kone tenker om det, men for meg.. Det er veldig fint å ha barn, men for å si det veldig enkelt, så skulle vi hatt enda et barn. Et barn som ville vært eldre enn det barnet vi har. Men på grunn av situasjonen vi var i, med avslag og en uklar framtid, så sa vi nei. Vi var begge enige og sa nei. Vi hadde en veldig usikker framtid, og ønsket ikke å*

*bringe et barn inn i en slik situasjon. Barn skal ikke bli født inn i en slik situasjon. Så derfor sa vi nei til det barnet.*

*Sarah: Vi ventet veldig lenge på svar på om vi kunne gifte oss eller ikke. Og jeg visste ikke om jeg ville få jobb. Det var vanskelig. Men hovedgrunnen var at..*

*Fakre: Vi var veldig redd for at myndighetene ville splitte oss fra hverandre. Forstår du? Jeg ville ikke ha et barn i et annet land og ikke treffe barnet og dets mor. Og savner ikke barnet sin far eller mor?*

*(...)*

*Guro: Så det betyr at dere tenker at for at en graviditet skal passe så må visse forhold være på plass? Man må ha en avklart situasjon?*

*Fakre: Det er akkurat som å forberede seg til en reise eller en aktivitet. Hvis man planlegger å ha et barn, så må man sørge for det barnet trenger. På en måte føler jeg at det er min skyld hvis jeg bringer et barn inn i en dårlig situasjon. Det er jo stor forskjell på vårt barn og barnet til en familie som bor i en by og har fått opphold. Egen bil og eget hjem, barnet har eget rom og..*

I likhet med Bahars abortfortelling, leser jeg også dette som en fortelling om en uunngåelig abort som paret på ingen måte tok lett på. Mens den uplanlagte graviditeten som sådan får lite oppmerksomhet i fortellingen, er det mye fokus på de ytre omstendighetene som gjorde det umulig for paret å bære frem barnet; den uavklarte asylsøknaden og den utrygghet som fulgte med denne. Det betyr at heller ikke Fakre og Sarah fremstiller seg som dårlige familieplanleggere. I stedet formidles det her en forståelse av et par som i utgangspunktet er åpne for å få barn, men som av grunner som de selv ikke rår over, må ta det tunge ansvaret og avbryte det påbegynte svangerskapet. Hvorvidt abort er i strid med religion, kultur og tradisjon nevnes her ikke som et eventuelt motargument. Tvert i mot vil jeg si at det eneste motargumentet vi kan ane konturene av, er at paret i og for seg gjerne kunne tenke seg å få et barn og være sammen med det som en vanlig familie.

Samtidig som at også Fakre og Sarah her fremstiller seg som ansvarlige og planleggende subjekter som ikke ønsker å bringe et barn inn i en situasjon som ikke tilfredsstiller det de oppfatter som et minimum av det et barn trenger, leser jeg dette også som en fortelling om den utsatte innvandreren som har færre muligheter til å bestemme over sitt liv enn andre. En annen måte å formulere det på er at dette er en fortelling om hvordan en streng asylopolitikk begrenser enkeltindividets muligheter til å gjøre det de ønsker å gjøre.

Med inspirasjon blant annet fra Berit Austvegs beskrivelse av hvordan innføringen av moderne prevensjonsmidler i Norge skapte en forventning om familieplanlegging (Austveg 2006), og Marit Melhuus sin påstand om at selvbestemt abort ikke bare gir kvinner økt kontroll over reproduksjonen, men også øker presset på at barn skal være *ønsket* (Melhuus 2001), leser jeg også de aktuelle abortfortellingene som eksempler på at den legale tilgangen på provosert abort som informantene får gjennom migrasjon, bidrar til å flytte grensene for hva god familieplanlegging er og kan være.<sup>107</sup> Det vil si at tilgang på provosert abort gjør det vanskeligere å velge å få barn når det ikke passer. Samtidig er det her viktig å merke seg at det som i de aktuelle eksemplene løftes frem som begrunnelser for at det ikke passer å få barn, enten delvis eller helt knyttes opp til migrasjonssituasjonen. Det vil si at det ikke er sikkert at Bahar ville opplevd svangerskapet som like upassende om hun bodde i kurdisk Irak, akkurat som at det for Fakre og Sarah sin del ser ut til at de under andre forhold ville ønsket å bære frem barnet.

Fortellingene om uplanlagte svangerskap som den avhandlingen har produsert, og som her er eksemplifisert gjennom fortellingene til Bahar og Fakre og Sarah, viser at uplanlagte svangerskap i seg selv ikke nødvendigvis gjør en til et ikke-planleggende og uforståelig subjekt. De viser også at det å benytte seg av den mer omdiskuterte praksisen med provosert abort kan være en måte å gjøre seg til et ”moderne” subjekt, og en måte å ytre protest mot forståelsen av at innvandrere er mer tradisjonelle enn befolkningen for øvrig når det kommer til reproduksjon og familieplanlegging.

### ***Da det passet. Fortellinger om planlagte barn***

Mens de (foreløpig) barnløse sine planleggingsfortellinger også kan leses som en måte å fremstille seg som et subjekt som har seriøse planer om å få barn – når det passer, er utgangspunktet for de som har barn et annet. For deres del er det nemlig de(n) allerede inntrufne realisering(e) som skal forklares og plasseres innenfor den hegemoniske planleggingsnormen. I noen tilfeller er det også snakk om en realisering som utfordrer det som ser ut til å være normert familieplanlegging i dagens Norge, noe som med inspirasjon fra

---

<sup>107</sup> Som vist i kapittel 2, er provosert abort i Iran og Irak kun lovlig når det er fare for mors liv. Det betyr imidlertid ikke at det ikke er mulig å få utført abort i disse landene. Samtidig er det ingen tvil om at rammene rundt et slikt inngrep er annerledes enn hva som er tilfelle i dagens Norge.



Phoenix sin beskrivelse av de karibiske innvandrernes barnsdomsfortellinger kan tenkes å innebære et særlig tilpasningsarbeid for å bli et forståelig subjekt med et levelig liv (Phoenix 2007). Hva kjennetegner disse fortellingene? Hvorvidt og eventuelt hvordan innrammes de aktuelle svangerskapene i den hegemoniske planleggingsnormen?

For å belyse disse spørsmålene skal vi begynne med å se på intervjuet med Lily. Lily er i midten av trettiårene og er født i Iran. På intervjutidspunktet er det over femten år siden hun kom til Norge sammen med sine foreldre og søsken. Ikke så lenge etter at hun kom hit, møtte hun en norsk mann som hun giftet seg med. For under ett år siden fikk paret sitt første barn. Det betyr at de to var sammen, og også gift, i mange år før de fikk barn. Til forskjell fra hva enkelte i deres omgangskrets etter hvert begynte å tro, var det imidlertid ikke infertilitet som var årsak til de mange årene som barnfri. Ei heller at de var usikre på hvorvidt de ønsket seg barn eller ikke. Tvert i mot handlet det om en bevisst utsettelse av et selvfølgeliggjort barneønske i påvente av at det skulle passe. At det skulle ta såpass lang tid, begrunnes slik:

*Grunnen til at vi har ventet såpass lenge med å få barn er at vi først ønsket å etablere oss, og deretter få det så bra at vi kunne sørge for et barn. At vi hadde alt som trengtes. Ikke at det skulle bli et bortskjemt barn, men at vi hadde råd til å forsørge det. For det er jo ikke ungen som ønsker å komme til verden, men vi som ønsker det, og da må vi klare å tilby det som kreves. (...) Så det har liksom ballet på seg hele tiden med utdannelse. Og jeg er den typen at jeg må ha en ting av gangen. Jeg innså det ganske tidlig at det ville være vanskelig å ha en unge inne i bildet mens jeg studerte. Jeg ville først gjøre meg ferdig, gjerne få meg en jobb og ha litt arbeidserfaring, og i mellomtiden skaffe et hus, en plass for oss selv, før vi fikk barn. Og dermed ble jeg eldre og eldre ettersom tiden gikk (ler).*

Selv om Lily her gjør det tydelig at også hun kjenner til normen om at man helst skal få barn mens man ennå er ung, hersker det ingen tvil om hvilken norm som er den viktigste for henne: Å vente til det passer – og da nærmere bestemt det tidspunktet som hun og mannen anser som passende – uavhengig av hva andre måtte mene og synes. Når jeg spør Lily om hvordan det er å ha barn, kommer imidlertid en fortelling som kan tolkes som en legitimering av utsettelsen som går litt på siden av dette utsettelsesargumentet, nemlig at de ikke visste hva de gikk glipp av:

*Det er mye herligere å ha barn enn jeg hadde tenkt meg. Det sa jeg mannen min også, at hadde jeg visst det hadde jeg hatt fem sånne nå (ler). Jeg sa til han at jeg skjønner ikke hva vi har brukt tiden vår på før hun kom. Jeg visste ikke hva jeg skulle forvente. Jeg visste jo at det ville bli forandringer, og jeg hadde jo hørt at barnet blir sjefen i huset og sånn, men jeg synes at det bare er gøy, bare fryd med det.*

Selv om Lily står fast ved at det var riktig av dem å vente med å få barn til det passet, vil altså heller ikke hun anklages for å ikke like barn eller å sette andre verdier høyere enn (”egne”) barn. Tvert i mot; hadde hun visst hvor fint det er å ha barn hadde kun kanskje ikke klart å gjøre det riktige; nemlig å vente til ”alt” er klart.

I denne fortellingen om hvor positivt Lily har opplevd det å få barn, kommer det også til syne nok en forklaring på den lange utsettelsen, nemlig forventninger om at foreldreskap er svært krevende. Som i de andre intervjuene dette har kommet opp, leser jeg det også her som en måte å snakke seg frem som et subjekt med særlig høye krav til hvilken innsats de skal legge inn i foreldreskapet, som igjen gjerne er assosiert med høyere sosiale klasser (Stefansen 2008; Stefansen and Farstad 2008).

En annen fortelling som viser hvordan også de realiserte barneønskene fremstilles som planlagt, ønsket og villet, er å finne i intervjuet med Salima. Som vi så i forrige kapittel, formidlet Salima allerede på telefon fra Irak til sin ektemann at hun ønsket å få barn så snart hun kom til Norge. Dette forslaget ble imidlertid tydelig motarbeidet av ektemannen, som argumenterte for at de skulle vente til Salima hadde gått på skole og lært seg norsk:

*Han sa at hvis du får baby nå, så vil du ikke lære å snakke bra norsk. Du må først gå på skole og lære norsk. Hvis du får babyen først, kan du ikke gå på skolen. For vi er ikke sånn at vi setter ungen på barnehagen eller sånn når den er ett år.*

Litt senere i samme intervju kommer vi igjen tilbake til omstendighetene rundt realiseringen av barneønsket:

*Guro: Først tenkte dere at dere ikke ville ha barn [på det aktuelle tidspunktet], og så ville dere ha det. Hva skjedde?*

*Salima: Jeg vil at min mann og jeg skal være enige. (...)*

*Guro: Så det er viktig for deg at dere er enige?*

*Salima: Ja. Han sa at hvis du vil ha barn med en gang du kommer til Norge, så blir du som de andre damene som kommer til Norge fra Irak og får barn med en gang. Jeg kjenner en sånn dame. Hun kan ikke snakke norsk. Hun skjønner ingen ting norsk. Hun har vært i Norge i to år, nøyaktig to år, og hun kan ikke gå på butikken og kjøpe noe. Mannen hennes må være med henne. Hun kan heller ikke gå alene til legen, for da må hun ha tolk. Så min mann sa at hvis du vil ha barn nå med en gang, så blir du som den og den..*

*Guro: Og det vil du ikke?*

*Salima: Jeg sa "ok, jeg vil lære mye". Da jeg hadde vært i Norge i ca ett år hadde jeg gått på skole i fem måneder. Og jeg tar aldri med noen tolk eller mannen min når jeg går til lege eller butikken. Aldri. Jeg går alene.*

Hovedpoenget i denne fortellingen er at unnfangelsen av parets barn er resultat av en nøye gjennomtenkt og velbegrunnet utsettelse av et grunnleggende ønske om barn, og at målet med utsettelsen er innfridd idet Salima nå kan nyte den friheten og uavhengigheten som de andre irakiske kvinnene ikke kan. Samtidig som at utsettelsesfortellingen sier noe om hva som er forenelig med god familieplanlegging når man er innvandrer, sier den også noe om hva som for henne er forenelig med dårlig familieplanlegging: Å få barn med en gang man kommer til landet og før man har lært seg språket. En annen måte å si dette på er at dårlig familieplanlegging for Salima er ikke å ta hensyn til at det med migrasjon følger nye og andre krav til hva som er et passende tidspunkt å få barn på. Denne forståelsen blir også bekreftet da jeg litt lenger ut i intervjuet spør Salima om hun mener økonomi og arbeid er viktig for at det skal passe å få barn, hvorpå hun svarer slik:

*For oss ja, for vi er utlendinger her. Kanskje vi skal dra tilbake til Irak. Vi tenkte på det også, før vi fikk barn, at vi må ha jobb. Vi sa at det er bedre å jobbe før vi får barn.*

Samtidig som at ønsket om å komme i jobb er gjenkjennelig fra flere av de andre intervjuene, hvor det er snakket frem som en "normal" måte å forholde seg til det på, knyttes det her eksplisitt til innvandrersposisjonen. En måte å forstå dette på er at innvandrere gjerne har en særlig usikker økonomisk situasjon, og at det gjør det *ekstra* viktig å vente med barn til det passer. Et forhold som støtter opp under en slik tolkning er Ravns studie av etnisk norske kvinners forståelser av hva som skal til for at det skal passe å få barn, som viser at økonomi er et forhold som tillegges lite vekt (jfr. Ravn 2005). En annen måte å forstå det på er at

innvandrere ikke nødvendigvis har internalisert forståelsen av at velferdsstaten stiller opp med nødvendig økonomisk hjelp når man får barn i Norge, mens etnisk norske kvinner har nettopp det.

På samme tid som at Salima her gir tydelig uttrykk for at det var riktig av henne og mannen å vente med å få barn, er hun tydelig på at denne beslutningen ikke var en selvfølge. Ett uttrykk for det er fortellingen om at hun selv egentlig ønsket å få barn med det samme hun kom hit, som viser at hun i utgangspunktet ikke innså betydningen av å vente. Et annet uttrykk for det samme er fortellingen om masete familiemedlemmer i Irak og like masete irakiske venner her i Norge, som ikke kunne forstå parets ønske om å vente med å få barn til det passet. Etter at ektemannen gav sin familie, som var de som maste mest, beskjed om at utsettelsen var villet, kom også påstander om at en for langvarig utsettelse av første barn kan minske sjansene for å bli gravid senere:

*De skjønner ikke, de sier at du må ha barn i løpet av det første året av ekteskapet, at det er viktig. De forstår ikke at jeg ikke vil, at jeg for eksempel vil jobbe eller gå på skole. Derfor sa jeg til min mor at verken jeg eller mannen min ønsker barn nå, og at jeg ønsker å gå på skole først. Men familien til min mann, de sa "nei, du må gå til legen". Også noen av vennene mine oppfordret meg til å gå til legen for å få hjelp til å bli gravid. Jeg forsøkte å forklare dem at jeg ikke hadde lyst på barn. Alle vennene mine har de fått barn med en gang de kom til Norge, det første året. Jeg er den eneste som ikke har det. (...)*

Denne fortellingen viser at det er et språk mellom de normene Salima forholder seg til og de normene både hennes familie og svigerfamilie i kurdisk Irak og hennes kurdisk-irakiske venner i Norge forholder seg til. Videre ser vi at det som ifølge Salima kan gjøre beslutningen om utsettelse forståelig også for dem, er skolegang. Et ønske om å være gift en stund før man får barn er altså ikke legitimt uten at man har en grunn til å vente, mens skolegang kanskje er det. Samtidig som at denne fortellingen om masete familie får Salima til å fremstå som et subjekt som "tenker selv" fremfor å "la andre tenke for seg", som vi i forrige kapittel så var sentralt for det moderne subjektet (jfr. Collier 1997), både bekrefter hun forståelsen av at det finnes noen som er mer "primitive" når det kommer til reproduksjon, og plasserer dette i Irak.

Å få barn med det samme man kommer til et land, er imidlertid ikke det eneste som ifølge Salima er forenelig med "feil" forståelse av hva som er et passende tidspunkt å få barn på. I

det første sitatet jeg gjenga her, kommer hun nemlig også med det jeg leser som en kritikk av ”det norske”, hvor det ifølge Salima tas for lett på det ansvaret som følger med reproduksjonen:

*For vi er ikke sånn at vi setter ungen på barnehagen eller sånn når den er ett år.*

På samme tid som at Salima allerede har vist at hun mener det er viktig at kvinner har muligheter for et fritt og uavhengig liv og at hun selv har ambisjoner om noe mer enn ”bare” ekteskap og moderskap, sier hun her at hun og det jeg leser som andre irakere/irakiske kurdere/kurdere (kvinner) forholder seg til dette på en litt annen måte enn mange nordmenn – og at det får betydning for hvordan hun forholder seg til familieplanleggingen. Dette bryter fundamentalt med forestillingen om innvandreren som en som ikke planlegger. Salima fremstår slik som en planleggende kurdisk kvinne - og hun markerer motstand mot en eventuell antagelse om at ønsket om å vente til det passer er et uttrykk for at hun forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging på en måte som er ”norsk” og som sådan i motsetning til de irakisk-kurdiske. Når det gjelder ønsket om å vente med å få barn til man har fått jobb, leser jeg det både som en måte å snakke seg frem som en innvandrers og som sådan ut av ”majoriteten”, og som en måte å snakke seg frem som en innvandrers som ikke er som stereotypen skal ha det til, men tvert i mot en som både ”tenker selv”, bestemmer over egen reproduksjon, og planlegger sine barn gjennom bevisst utsettelse til det passer. Her kan det også være relevant å åpne for muligheten av at Salima her søker å protestere mot en spesifikk del av innvandrers stereotypen, nemlig det at innvandrere bruker reproduksjon som en form for inntektskilde i stedet for å ta lønnet arbeid (jfr.Kavli 2004).

Ettersom både Lily og Salima sine barn er unnfanget og født etter ankomst i Norge, er det ikke overraskende at deres fortellinger inkluderer refleksjoner over passende tidspunkt som er gjenkjennelige i forhold til det som gjerne beskrives som (”moderne”) ”norsk” familieplanlegging. Likeledes er det som følge av deres ulike landbakgrunn, botid og migrasjonshistorie heller ikke overraskende at Salima ser ut til å oppleve større avstand mellom de normene hun forholder seg til i Norge og de normene familien i opprinnelseslandet forholder seg til, enn Lily. Et spørsmål som fortsatt gjenstår, er hvordan unnfangelser som er skjedd før ankomst til Norge, og da særlig unnfangelser som utfordrer det som i dagens Norge gjerne forstås som forenelig med god familieplanlegging, fortelles frem.

For å belyse dette spørsmålet skal vi se på intervjuet med Hamad og Farida. Som nevnt i forrige kapittel giftet de seg i en flyktningleir da Farida var svært ung. Nokså kort tid etter ekteskapsinngåelsen ble ekteparet gravide. Det vil si at dette paret ikke hadde tid verken til å stabilisere ekteskapet, sikre økonomien, realisere seg selv eller skape felles opplevelser sammen som et par før de fikk barn, som fremstilles som så viktig i de andre intervjuene. Slik forløp samtalen om omstendighetene rundt de to aktuelle unnfangelsene:

*Guro: Hvilke forhold har vært viktig for dere når dere har ønsket barn, og når dere har tenkt at det ikke passer så godt?*

*Hamad: Da vi var i flyktningleire, hadde vi ikke mulighet til å tenke på økonomi eller utdanning.*

*Guro: Hva var det som gjorde det da?*

*Hamad: At vi ønsket et tegn på at ekteskapet var vellykket. Det var viktig å ha et tegn.*

*(...)*

*Guro: Du sier at det første svangerskapet føltes som et tegn på at ekteskapet var vellykket..*

*Hamad: På en måte, ja.. Selv om vi ikke tenkte at vi trenger tegn, men jeg opplevde det slik.*

*Guro: Men hva med det neste svangerskapet? Hva var viktig i neste svangerskap?*

*Hamad: Jeg vet ikke (smiler).*

*Farida: Jeg husker at det eldste barnet var ti måneder, og så snakket vi om at det kanskje var på tide å få et barn til.*

Selv om Hamad viser at konteksten rundt disse svangerskapene gjorde at familieplanleggingen var annerledes enn det jeg legger opp til med mine spørsmål, og som ekteparet etter såpass mange år i Norge kan antas å kjenne til som den hegemoniske måten å forholde seg til familieplanlegging på i dagens Norge, avviser han muligheten for at de ikke skulle være planlagte. Samtidig er begrunnelsen for det aktuelle tidspunktet et annet enn det vi har sett i de andre intervjuene. I stedet for å vise til det kjente argumentet om at de nødvendige forhold var på plass og at de følte seg ”klar” for det, viser nemlig Hamad til det jeg leser som et slags religiøst tegn. En annen måte å formulere dette på er at Hamad og Farida her sier at barna var resultat av et aktivt ønske og et bevisst valg, men at det slik de ser det uansett er Gud som er den endelige beslutningstager (jfr. Hasna 2003). At religion har betydning får hvordan paret forholder seg til både reproduksjon og familieplanlegging, blir også tydelig da jeg litt senere i intervjuet spør om nettopp det:

*Guro: Er religion viktig når dere tenker på det å planlegge en familie? Farida: I islam er det veldig viktig å være gift. Å ikke være gift er på en måte negativt. Så det er veldig viktig å være gift.*

*Guro: Enn for dere, spiller religion noen rolle for hvordan dere har planlagt deres familie?*

*Hamad: For eksempel.. Du vet at i islam får man ikke lov til å være sammen med andre. Så man er nødt til å være sammen med kona. Og resultatet blir sånn.. Logisk resultat. Hvis du skjønner (smiler). Det står også i Koranen at barn er livets skjønnhet.*

*Guro: Jeg tenker på det med å planlegge en familie og det å planlegge å ikke få barn når man ikke ønsker det?*

*Hamad: Prevensjon og sånn? Ja. Det er lov. Selv om det er uønsket. I forhold til religionen så er det uønskelig å ikke få barn. Men det er lov, hvis man har noe som er viktigere. Som oss for eksempel, som har studiene. Det er vi som vurderer, men islam sier sånn generelt sett. Hvis det ikke er noe som taler imot det, så er det bedre å få barn. Vi ventet i mange år her i Norge uten å få barn.*

*Guro: Ja, var det planlagt?*

*Hamad: Ja, det var planlagt. Vi brukte kondom og sånn ting. Fordi både kona mi og jeg studerte.*

Samtidig som at ekteparet her gjør det klart at islam har betydning for hvordan de forstår og forholder seg til både reproduksjon og familieplanlegging, gjør de det også tydelig at dette ikke betyr at de ikke selv bestemmer over reproduksjonen. Tvert i mot fremstiller de seg som bevisste og aktive familieplanleggere med evne og vilje til å ta kontrollen over egen reproduksjon – uavhengig av hvilken livssituasjon de har, og med religionen som en viktig veileder. Hamad og Farida avviser enhver mulighet for at deres muslimske identitet ikke lar seg forene med familieplanlegging og det å selv bestemme og ta ansvar for reproduksjonen. Når det gjelder den siste fortellingen om den bevisste utsettelsen av parets tredje barn, leser jeg det som en måte å forklare hvorfor de i så mange år unnlot å gjøre det som i deres religion er vurdert som så viktig og bra, nemlig å få (mange) barn (jfr. Kapittel 7). Jeg leser det også som en måte å gjøre seg forståelig i henhold til den ”moderne”/ (”moderne”) ”norske” planleggingsnormen som spørsmålsstillingen viser at jeg forholder meg til. Når det gjelder muligheten for at avstanden mellom egen praksis og de normene man nå forholder seg til fordrer et særlig tilpasningsarbeid (jfr. Phoenix 2007), vil jeg si at Hamad og Farida i så fall løser dette ved å vise til den konteksten familieplanleggingen er gjort i. Mens det i

flyktningleiren var både ønskelig og passende med barn umiddelbart etter ekteskapsinngåelse, er det i Norge en rekke forhold som gjør at det ikke passer like bra.

Dette gjør at jeg leser Hamad og Faridas familieplanleggingsfortelling som en måte å gjøre rede for seg selv som både gode muslimer, gode irakerere, gode innvandrere hvorav alle disse posisjonene er inkludert i ”det moderne”, og slik også forståelige innenfor ”det norske”.

### **Oppsummering**

I dette kapitlet har vi sett en rekke fortellinger som alle formidler det samme budskapet; nemlig at barn både kan og bør planlegges og at god familieplanlegging i dagens Norge vil si å vente med å få barn til bestemte forhold er på plass og en selv og partneren føler seg klar for det, men ikke så lenge at man blir en (for) gammel forelder. Og når det gjelder hva som skal til for at det skal passe, ser det i stor grad ut til til å være sammenfallende med det som er kommet frem i studier av etniske nordmenn – i tillegg til at det med innvandrersposisjonen kan følge noen ekstra grunner til å vente. Vi har også sett fortellinger som viser at ønsket om å få barn når det passer og ikke når det ikke passer, følges opp i praksis gjennom utstrakt bruk av prevensjon og eventuelt provosert abort – noen ganger med en selvfølgegjort støtte i familie og venner, andre ganger uten dette. Til dette hører også fortellinger om praksis som utfordrer det som i dagens Norge gjerne regnes som god familieplanlegging, men som kan gjøres kontekstuell forståelig ved å bli fremstilt som bevisste, autonome valg som ble gjort i en kontekst hvor det var både vanlig og passende.

Samtidig som at dette viser oss at innvandrere forholder seg til kontekst og sin situasjon i denne når de utformer sine familieplanleggingspraksiser, viser det at det som kan betegnes som en kollektiv fortelling om ”moderne” familieplanlegging både er kjent og tilgjengelig for innvandrere i dagens Norge. Det viser også at denne fortellingen er viktig for å bli gjent som et forståelig subjekt i ”det norske” uten å måtte ta til takke med en subjektposisjon som det blant annet Kananeeh betegner som den reproduktive andre (2002), og det jeg har beskrevet som den problematiske tradisjonelle, ikke- planleggende og ulikestilte innvandreren. En annen måte å si dette på er at det å gjøre rede for seg selv som et planleggende subjekt både er en måte å snakke seg frem som et ”moderne” subjekt og en tilpasningsdyktig innvandrer – som begge utfordrer den reproduktive rangeringen, hvor det å være født i et ikke- vestlig/muslimsk



samfunn gjerne plasserer en langt ned (jfr. Ali 2002; Kanaaneh 2002; Nelson 2003; Solinger 2005; Gutiérrez 2008).

Et siste funn jeg skal trekke frem, er hvordan sosial klasse trer frem som en relevant fortolkningsramme for noen av informantenes fortellinger om passende og upassende tidspunkt å få barn på. Dette er en viktig påminner om at innvandrere ikke bare er innvandrere, og at landbakgrunn/etnisitet på langt nær er det eneste som har betydning for hvordan de forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging. Det kan imidlertid også leses dit hen at det å trekke på kollektive fortellinger om sosial klasse er en ressurs for å styre klar av innvandrerstereotypien og den annetgjøring som hefter ved denne, og slik også en ressurs for å gjøre seg til et forståelig subjekt innenfor det norske uten å akseptere subjektposisjonen som den problematiske andre.<sup>108</sup> En annen måte å si dette på er at det jeg har analysert frem som klassespesifikke fortellinger om familieplanlegging kan være en måte å feilsitere innvandrerstereotypien og med det utfordre grensen mellom ”den første” og ”den andre”.<sup>109</sup> Dette skal vi se mer på i neste kapittel.

---

<sup>108</sup> Ordet ressurs betyr ikke at dette (bare) handler om strategiske fortellinger om selvet, men at dette er den (lettest) tilgjengelige måten å snakke om dette på innenfor den gitte kontekst.

<sup>109</sup> Dette resonnementet henter inspirasjon fra Ann Therese Lotheringtons beskrivelse av hvordan russiske kvinner i Norge feilsiterer stereotypien når de fremstiller seg som kjønnslikestilte. Lotherington, A. T. (2008). "Over grensen. Konstruksjoner av likestilling og norskhet i russisk-norske familier." Tidsskrift for kjønnsforskning(1): 1-15.

## Kapittel 7: ”Ett eller to. Maks tre.” Flere fortellinger om planlegging

I dette kapittelet skal vi se på hvordan informantene forholder seg til spørsmålet om barnetall. Hva mener de er et passende antall barn? Hva er (for) få og hva er (for) mange? Og hvordan begrunnes dette? Som i de to forrige analysekapitlene skal vi også her fokusere på tre forhold: *Fortellinger, normativiteter og subjektiveringer*. Det betyr at vi skal se på hvordan informantene snakker om barnetall, og hvilke normer, subjekter og subjektposisjoner som kan leses ut av dette.<sup>110</sup>

Kapittelets overordnede tema er forholdet mellom barnetall, modernitet, kjønn og landbakgrunn/etnisitet. Som vist i innledningskapittelet er dette sentralt både i fortellingen om passende ”norsk” fruktbarhet og problematisk ”ikke-norsk” fruktbarhet, og i den mer overordnede modernitetsfortellingen som innvandrerstereotypien trekker på. Et sentralt mål er å undersøke hvorvidt informantene forholder seg til spørsmålet om barnetall på en måte som er lik eller forskjellig fra det som gjerne beskrives som ”moderne” og (”moderne”) ”norsk”. Et annet mål er å se om jeg finner eksempler på fortellinger om barnetall som utfordrer den reproduktive rangeringen hvor både ikke-vestlige land og (ikke-vestlige/muslimske) innvandrere gjerne er plassert langt ned – fordi de får (for) mange barn.

Kapittelet består av tre deler. I den første delen skal vi se på hvordan informantene forteller om sine ønsker og planer når det gjelder antall barn. Hensikten med dette er å undersøke hva som er den normerte måten å forholde seg til barnetall på for informantene, og hvorvidt dette er sammenfallende med det som er kommet frem i studier av reproduksjon og familieplanlegging både i Norge og i informantenes opprinnelsesland. I den neste delen ser vi på hvordan informantene begrunner den nokså gjennomgående forståelsen av at det er bedre med få barn enn med mange barn. Målet med denne delen er å se på hvilke kollektive fortellinger informantene trekker på, og hvilke subjekter og subjektposisjoner som kan leses ut av disse fortellingene. I den tredje og siste delen ser jeg på tre fortellinger som bryter med de andre fortellingene og med det også den hegemoniske barnetallnormen. Hvordan kan disse

---

<sup>110</sup> Begreper som mange, få, liten og stor viser til informantenes fremstillinger, og ikke til faste størrelser eller mine vurderinger.

fortellingene forstås? Hva gjør dem gyldige, og hvilke normativiteter og subjektposisjoner kan leses ut av dem?

### ***Bedre med få enn med mange I***

I likhet med spørsmålet om (u)passende tid og omstendigheter, er spørsmålet om barnetall et tema informantene snakker både lett og mye om. I tillegg til at de svarer kontant og til dels utfyllende på mine spørsmål om hvor mange barn de ønsker seg og hvorfor, tar flere også selv initiativ til å snakke om barnetall i deler av intervjuet hvor det er andre spørsmål som er tema. Sentralt i de selvinitierte fortellingene er egne erfaringer med det å være del av en liten eller stor barneflokk, og observasjoner de har gjort av mer eller mindre definerte andre som de mener tenker og handler ”feil” når det gjelder antall barn.

I det følgende skal vi se på hvordan informantene snakker om sine egne ønsker og planer når det gjelder antall barn. For de som (ennå) ikke har barn, skal vi se på hvor mange barn de ønsker seg og planlegger å få. For de som allerede har barn, betyr det at vi også skal se på hvordan de forstår den allerede realiserte reproduksjonen. Hovedpoenget i denne delen er hva som snakkes frem som et passende antall barn, og hvordan de snakker om det. Begrunnelsene for å ønske og planlegge for det gitte antallet blir behandlet i forlengelsen av dette.

Det mest iøynefallende funnet når det gjelder informantenes fortellinger om hvor mange barn de ønsker seg, er det utbredte – men likevel ikke helt gjennomgående – fokuset på at det *ikke* skal være mange. Av de som (ennå) ikke har barn, er det bare en informant som sier at hun ønsker seg mange barn. Av de som allerede har barn, finner jeg ett intervju som handler om det å ønske seg flere barn enn ett, og ett intervju som handler om det å ønske seg mange. Etersom fortellingene om det å *ikke* ønske seg mange barn er mest utbredt, vil jeg begynne her.<sup>111</sup>

Den første fortellingen vi skal se på har jeg hentet fra intervjuet med Raswan. Raswan er oppvokst i en familie med seks barn, hvorav de fleste er født i Irak før familien kom til Norge. I forrige kapittel så vi at Raswan ikke har det like travelt med å få barn som med å gifte seg, noe han blant annet begrunner med at han synes det er ”dumt” å få barn med en gang. Når jeg

---

<sup>111</sup> Fortellingene om de som ønsker seg mange kommer i siste del av kapittelet.

bringer opp spørsmålet om antall barn, viser det seg at han også her har en klar oppfatning av hva som er ”dumt” og ikke:

*Guro: Hvor mange barn ser du for deg at du ønsker?*

*Raswan: Eh... Jeg tror... Jeg vil si maks tre.*

*Guro: Maks tre?*

*Raswan: Eh... Som foreldrene mine sier, da. At i den verden vi lever i, og den tiden vi lever i, så er det bare dumt å få mange barn. Og jeg deler den tanken.*

*Guro: Hvorfor er det dumt?*

*Raswan: Utrygg verden. Utrygg fremtid... Men som sagt, det er noe man må prate med kona om.*

*Guro: Du sier utrygg verden. Er det andre ting du tenker på i forhold til det å få mange barn?*

*Raswan: Utrygg verden... Jeg skal være mer konkret. Ustabil verden.. Jeg... Eller hvis du spør meg personlig, så mener jeg at det er dumt med mange barn. Det er min personlige mening.*

*Guro: Hvorfor?*

*Raswan: Det er en belastning. Og det har ikke noe med økonomi å gjøre. Bare sånn at.. Du skjønner hva jeg mener?*

*Guro: Belastning? Hvordan da?*

*Raswan: Belastning.. Da mener jeg.. Kanskje det blir litt for mye.. Hvis man får mange barn, ikke sant, så blir det litt for mye barn.. Litt for lite.. Hva heter det? At du og kona di.. Det blir lite tid til kona di. Det blir litt tid til kona, men ikke at du tar henne med ut på byen. Da må du ta med alle barna ut. Sånn tenker jeg.*

*Guro: Så for forholdet?*

*Raswan: Ikke fordi det ville ødelegge forholdet, men.. Nå er jeg kommet langt inn i gjørra.. Eh.. Det vil ikke ødelegge forholdet til kona, men det er bedre med få barn. Det er slik jeg ser det i alle fall. Jeg kan ikke begrunne det, altså. (...) Vet du hva, dette kommer sikkert til å høres litt merkelig ut, men jeg liker ikke å ha mange barn. Og så er det faktisk ingen grunn.*

Selv om det er tydelig at antall barn ikke er det Raswan er mest vant til å snakke om, i alle fall ikke på den måten jeg legger opp til her, er det mulig å lese flere sentrale beskjeder ut av dette utdraget. For det første at Raswan *ikke* ønsker seg mange barn. For det andre at hans foreldre er enig med han i at det er bedre med få barn enn med mange barn. Og for det tredje at han oppfatter paret som beslutningsenheten. Når det gjelder Raswans problem med å begrunne

hvorfor han synes det er ”dumt” med mange barn, ser jeg det som et uttrykk for at han opplever dette som den normerte måten å forholde seg til spørsmålet på, og at han derfor verken ser det som nødvendig å forklare seg, eller har noen ferdigformulert begrunnelse å komme opp med. Her kan det også være relevant å minne om at Raswan er i en livssituasjon hvor spørsmålet om antall barn fortsatt ligger noe frem i tid, og at det sannsynligvis betyr at han i mindre grad har tenkt over og snakket om dette tidligere. Med et narrativ- inspirert språk kan det formuleres som at Raswan (ennå) ikke har utviklet en personlig tilpasset utgave av den kollektive fortellingen han her trekker på, nemlig at det er bedre med få barn enn med mange (jfr. Elliott 2005; Riessman 2008). At det er denne kollektive fortellingen han tyr til når spørsmålet kommer opp, sier oss at den oppleves som mest nærliggende å ty til i den aktuelle konteksten.<sup>112</sup>

Et annet eksempel på en fortelling om det å *ikke* ønske seg mange barn, er å finne i intervjuet med Abid. I de to foregående kapitlene har vi sett Abid fortelle at både han og kona ønsker seg barn, når forholdene bare ligger bedre til rette for det og de begge føler seg ”klar” for å ta fatt på det givende og krevende livet med småbarn. I det følgende ser vi Abid snakke om hvor mange barn han ønsker seg og forventer å få:

*Guro: Men var det [spørsmålet om barn] noe dere diskuterte før dere giftet dere da?*

*Abid: Jo, jeg gjorde det klart for henne at jeg ønsket å få barn, og at jeg hadde lyst til å få massevis av barn (ler). Hun sa at hun ønsket ett eller to barn. Hun vil ikke ha så veldig mange barn, og jeg overdrev vel litt jeg også (ler).*

*Guro: Hvor mange sa du at du ville ha da?*

*Abid: Nei, jeg tulla jo mye. Jeg hadde egentlig sett for meg en veldig, veldig stor familie. Fem - seks barn hadde jeg tenkt meg før jeg giftet meg. Men nå har jeg ikke noe imot.. Ett barn holder (ler).*

*Guro: Ett barn?*

*Abid: Ett eller to. Maks tre. Jeg tror ikke jeg har lyst til å få så mange flere barn. Det har også forandret seg etter at jeg giftet meg. Jeg har ikke lyst til å få så mange barn som før jeg giftet meg. (...)*

---

<sup>112</sup> Her må det åpnes for at i alle fall noen informanter, som for eksempel Raswan, kanskje ville hatt lettere for å begrunne ønsket sitt i en annen kontekst og overfor en annen person, hvilket i så fall ville bety at de kjenner til begrunnelser for å ikke ønske seg mange barn, men at disse ikke oppleves som tilgjengelige eller gyldige i den aktuelle konteksten.

I tillegg til at Abid bekrefter både sitt eget og konas ønske om barn, sier han også to ting om barnetall. For det første at det er et av de få spørsmålene han og kona er kommet til enighet om. Og for det andre at denne enigheten handler om at ingen av dem ønsker seg mange barn. Hans tidligere ønske om ”en veldig, veldig stor familie” med ”fem-seks barn”, fremstilles som barnslig og naivt, og i tydelig kontrast til det modne, erfaringsbaserte og ansvarlige ønsket om ”ett eller to. Maks tre”. Når det gjelder det eksakte antallet, fremstår Abid imidlertid som mer ubestemt. Dette forteller meg at Abid og kona ikke har kommet så langt i familieplanleggingen at de har kommet til noen klar beslutning om antall. Det forteller meg også at Abids hovedbudskap ikke er antallet i seg selv, men derimot at det *ikke* er aktuelt med mange barn.

Nok en fortelling om det å *ikke* ønske seg mange barn, er å finne i intervjuet med Mariam. Tidligere har vi sett at ekteskap opptar Mariam mer enn spørsmålet om barn, men at hun likevel ikke har problemer med å svare for seg verken når det gjelder barneønsket eller planlagt tidspunkt for innfrielse av dette. Som vi skal se gjelder det også for barnetall:

*Guro: Nå skal jeg stille noen spørsmål i forhold til familie som går på hva du ønsker og synes er bra. Hvor mange barn ønsker du deg?*

*Mariam: Fire.*

*Guro: Fire? Det er ganske mange?<sup>113</sup>*

*Mariam: Jeg har lyst på to jenter og to gutter. Da blir det ikke krangling. Så jeg skal bare ha fire barn.*

Mens både Raswan og Abid oppgir tre barn som sin øvre grense, ser vi her hvordan Mariam umiddelbart overgår dem begge med sitt firebarnsønske. Når vi ser nærmere på svaret hennes, viser det seg imidlertid at budskapet likevel ser ut til å være det samme, nemlig at hun *ikke* ønsker seg mange barn. Det er med andre ord ikke fire i betydningen ”hele fire” som kommuniseres her, men derimot fire i betydningen ”bare fire”, som også er Mariams svar på min uttalelse om at jeg syntes det var mange. Selv om Mariam her trekker frem kjønns sammensetning som et argument for å ønske seg (bare) fire barn, vil jeg påstå at hun ikke ser ut til å føle et sterkt krav om å begrunne og forklare seg. Tvert i mot ser jeg Mariams kontante svar og det jeg vil beskrive som ”tynne” forklaring som et uttrykk for at Mariam

---

<sup>113</sup> Denne spørsmålsformuleringen er nok et eksempel på hvordan intervjuer kan bidra inn i produksjonen av et intervjumateriale (jfr. Kapittel 4).

oppfatter fire barn som et passende antall som ikke krever noen begrunnelse eller forklaring. Dette kan også formuleres som at Mariam oppfatter ”bare fire” som et vanlig og ikke-kontroversielt ønske i den konteksten hun her snakker seg inn. Et annet forhold som det kan være verd å merke seg, er den selvfølgeliggjorte forståelsen Mariam ser ut til å ha når det gjelder hennes muligheter til selv å bestemme hvor mange barn hun skal ha. At hun som vist i kapittel 5 mener å vite at ”alle” menn i den kategorien hun planlegger å gifte seg inn i ønsker seg barn, ser altså ikke ut til å få henne til å tro at det vil bli vanskelig for henne å unngå å få (for) mange. Dette kan også formuleres som at det er viktig for Mariam å si at hun er en kvinne som er fri til å bestemme hvor mange barn hun ønsker å få.

I likhet med Raswan er også Mariam tydelig på at det å *ikke* ønske seg mange barn ikke representerer noe brudd med hva i alle fall hennes mor mener.<sup>114</sup> Tvert i mot forteller hun at moren synes hun selv har for mange barn, og at hun av den grunn råder den neste generasjonen til å få færre:

*Hun synes ikke at vi skal få flere barn enn to.*

Selv om Mariam ønsker seg ”bare fire” barn, er ønsket til hennes mor at hun skal få enda færre. En måte å forstå dette utsagnet på, er at forståelsen av at det er *bedre* med få barn enn med mange barn for Mariams del ikke representerer et brudd med familien og de normene de forholder seg til. Det kan imidlertid også leses som en protest mot å bli forstått som en del av en familie og landegruppe som ønsker (for) mange barn, og som en måte å inkludere sin egen familie, og i alle fall mor, inn i det kontekstuelle forståelige når det gjelder familieplanlegging og barnetall. Dette kommer vi tilbake til.

Det siste eksempelet vi skal se på har jeg hentet fra intervjuet med Rukaia. I forrige kapittel så vi Rukaia si at hun ønsker å vente med å få barn til det passer bedre, og at dette er noe særlig svigerfamilien i Irak ser ut til å ha problemer med å forstå. Når jeg spør Rukaia om hvor mange barn hun ønsker seg, viser hun igjen hvordan hun og mannen har andre planer for sitt liv enn det som er vanlig for deres respektive foreldre:

*Guro: Når det gjelder antall barn, da, hvordan ser du for deg det?*

---

<sup>114</sup> Etersom Mariam i liten grad snakker om hva hennes far mener om ulike spørsmål, er det vanskelig å si om han har en annen oppfatning om passende antall barn enn hennes mor eller ikke.

*Rukaia: Det har vi egentlig ikke snakket om. Men.. Familien til mannen min er jo stor, og familien min er midt på. Så jeg vet ikke jeg, men det blir ikke sånn seks, syv, åtte barn (smiler). Ikke mer enn det i alle fall. Seks, syv, det er jo veldig mye (ler).*

*Guro: Det synes jeg var mye, ja (smiler).*

*Rukaia: Nei da, jeg bare tuller. Det er jo sånn her i Norge, to tre er greit, ikke sant. Andre i min familie som bor her har i snitt tre barn. Og noen av dem har to. Så det er sånn tre, to. Ikke fire.*

Rukaia viser her at det er store forskjeller i hvor mange barn ulike familier får, og at det finnes familier som får mange barn. Samtidig plasserer hun mangebarnspraksisen i Irak, og til mannens familie. At hun selv kommer fra en familie som får mange barn, avvises. Når det gjelder utsagnet om at hun i alle fall ikke skal ha mer enn seks, syv barn, leser jeg det som en lek med innvandrerstereotypien. Med det mener jeg at hun viser at hun kjenner til forståelsen av at innvandrere får (for) mange barn, og at hun kanskje også deler denne, men at det er så fjernt fra hvordan hun selv er at hun kan tillate seg å tøyse med det.

Hovedbudskapet er imidlertid det samme som i de andre fortellingene, at hun selvfølgelig *ikke* ønsker å få mange barn, at antallet er noe hun og mannen skal bestemme når den tid kommer, og at hun verken har lyst til eller føler en forpliktelse til å videreføre (sviger)familiens tradisjon med å få mange barn. At hun i det hele tatt viser til parets respektive familier, forstår jeg som en måte å si at det å *ikke* ønske seg mange barn for dem representerer et slags normbrudd. Jeg forstår det imidlertid også som en måte å si at det ikke er vanskelig for Rukaia og hennes ektemann å bryte denne normen, ettersom den tilhører en annen tid og et annet sted.

### ***Bedre med få enn med mange II***

Etttersom vi så langt kun har sett på intervjuene med de som (ennå) ikke har fått barn, skal vi nå se på to intervju som gir oss et innblikk i hvordan de av informantene som allerede har fått barn, forholder seg til passende og upassende barnetall. Som vist i kapittel 4, er det stor spredning i hvor mange barn informantene har. Mens halvparten ikke har barn, ligger hovedvekten hos de som har det på ett og to. I de fleste tilfellene er disse barna fortsatt så små at man kan se for seg at parene vil ende opp med flere barn enn de har på intervjutidspunktet. Dette blir også bekreftet i intervjuene, hvor flere av dem oppgir at de er usikre på om de skal



ha flere barn eller ikke. To av informantene, hvorav den ene har seks og den andre har ni barn, oppgir at de definitivt er ferdige med å få barn.

Den ene fortellingen om barnetall som vi skal se på, har jeg hentet fra intervjuet med Salima, som selv kommer fra en familie med seks barn. I de foregående kapitlene har vi sett henne snakke både om et selvfølgeliggjort barneønske og en bevisst og vellykket utsettelse av første barn til hun har fått etablert seg i Norge. Ettersom hun med den første utsettelsen har oppnådd det som var forutsetningen for at det passet å få barn i første omgang, nemlig tilstrekkelige norskkunnskaper til at hun kan leve et uavhengig og selvstendig liv i Norge, kunne man se for seg at forutsetningene også lå til rette for flere barn. Dette avvises imidlertid nokså kontant når jeg spør henne om det:

*Guro: Tror du at du kommer til å få flere barn?*

*Salima: Nei, jeg ønsker ikke det.*

*Guro: Bare ett barn?*

*Salima: Ja.*

*Guro: Hvorfor det?*

*Salima: Kanskje to, men ikke nå. Min mann ønsker ikke flere, og jeg gjør heller ikke det.*

Selv om Salima, som reaksjon på min uttalte overraskelse over at hun ønsker seg ”bare ett barn”, åpner for muligheten av å få ett til senere, er hovedbudskapet at hun *ikke* ønsker mange barn. Denne forståelsen bekreftes da jeg mot slutten av første intervju spør Salima om hennes holdning til provosert abort. Nokså overraskende forteller hun at hun for kort tid tilbake, mens datteren var omtrent et halvt år gammel, hadde fått utført en abort.

*Salima: Jeg har tatt abort.*

*Guro: Du har tatt abort?*

*Salima: Ja. Etter at jeg fikk datteren min.*

*Guro: Hvordan var det?*

*Salima: Jeg likte det ikke. Jeg var to uker på vei. Jeg gikk til legen og sa at jeg var gravid, og at jeg ikke ønsket å beholde barnet. Legen sa at jeg måtte vente til det hadde gått fem uker. Så tok jeg abort.*

*Guro: Syntes du det var vanskelig?*

*Salima: Ja, det var vanskelig. I Irak, i det muslimske systemet som er der, sier de at det ikke er bra å ta abort. At det er som å drepe et menneske. At det er haram.<sup>115</sup>*

*Guro: Men du tenkte ikke sånn?*

*Salima: Nei. Jeg tenkte ikke sånn. Jeg sa at jeg ikke ønsket å beholde barnet. Uavhengig av om det er haram eller ikke haram. Dessuten står det i Koranen at det er lov å ta abort i løpet av de første førti dagene av svangerskapet.*

Ettersom datteren på det aktuelle tidspunktet fortsatt var svært ung, var min første lesning av denne fortellingen at svangerskapet var uønsket fordi avstanden mellom barna var for liten. Sett i lys av utsagnet om at hun ikke ønsker flere barn – i alle fall ikke på lang tid, er det imidlertid også mulig å lese det som en fortelling om det å være villig til å strekke seg langt for å unngå å få mange barn.

Samtidig som at Salima stadig kommer tilbake til at det er viktig for henne at hun og mannen er enige om familieplanleggingen, ser vi av abortfortellingen at hun ikke vil la verken kultur eller religion avgjøre hva som er et passende barnetall og en passende familieplanlegging for henne. Når det gjelder religion, kan det imidlertid påpekes at hun med den siste tilføyelsen viser at hun likevel ikke er likegyldig. Med det mener jeg at henvisningen til det som står i Koranen er en måte å si at hun i alle fall forsøkte å avbryte svangerskapet på en måte som er i tråd med en ”riktig” fortolkning av Koranen.<sup>116</sup> Dette kan forstås som at Salima her gjør rede for seg selv som et planleggende subjekt som selv bestemmer over sin egen reproduksjon, og som samtidig er en god muslim.

Etter den provoserte aborten fikk Salima satt inn en spiral som skal forhindre flere uplanlagte graviditeter. Når jeg spør henne hva hun vil gjøre om hun likevel skulle bli gravid, svarer hun at hun også da ville vurdert provosert abort. Jeg leser dette som et uttrykk for at det er viktigere for Salima å si at hun *ikke* ønsker flere barn (nå) enn å si at hun er en person som ikke tar lett på provosert abort.

Mens Raswan og Mariam sier at det ikke er noen forskjell på hva de selv og foreldrene mener er et passende barnetall, og Abid ikke engang ser ut til å oppfatte det som et aktuelt spørsmål,

---

<sup>115</sup> Haram er et arabisk ord som på norsk gjerne oversettes til forbudt eller ulovlig.

<sup>116</sup> Hermetegnene viser her til at det er Salimas forståelser av hva som er riktig jeg viser til, og ikke hva Koranen og lovskolene sier.

inkluderer intervjuet med Salima flere fortellinger om hvordan parets familier i Irak, og da særlig svigerfamilien, forsøker å oppfordre paret til å få flere barn. Følgende utdrag er hentet fra en sekvens hvor Salima snakker om ideelle barnetall:

*Nå som jeg har ett barn som snart er ett år gammelt, sier svigermoren min at jeg må ha to-tre barn. Jeg sier at jeg ikke vil det, og da sier hun at jeg må. At det er bra, for datteren min og for meg. At det er bra hvis vi får flere barn.*

Her ser vi at ett barn er under grensen for hva svigermoren synes er et passende barnetall. Samtidig ser vi at det antallet hun oppgir som passende for svigerdatteren og sønnen er langt unna hva man på grunnlag av myten om den tradisjonelle ”tredjeverdenkvinnen” og innvandrerstereotypien kunne forvente at hun ville foreslå. Tvert i mot er det nokså sammenfallende både med det antallet som foreslås i mange av de andre intervjuene denne avhandlingen har produsert, og med det som etniske nordmenn oppgir som et passende antall barn i dagens Norge (Noack and Lyngstad 2000; Ravn 2005).<sup>117</sup> Her kan det også påpekes at jeg i flere av intervjuene har gitt uttrykk for å mene at ett barn er (for) lite.<sup>118</sup> Dette gjør at jeg ikke bare leser fortellingen om svigermorens innvendinger som en fortelling om ulike normativiteter når det gjelder passende barnetall, men også som en fortelling om det å ”tenke selv” fremfor å la ”andre tenke for seg”. Dette tolkningsforslaget styrkes når jeg i forlengelsen av den gjengitte fortellingen tar opp disse forsøkene på innblanding:

*Guro: Opplever du det som et press når de sier at du bør få flere barn?*

*Salima: Det er vanskelig for meg. Men min mann ønsker ikke flere, og jeg ønsker ikke flere, så jeg hører ikke på dem.*

Altså; selv om svigerfamilien oppmuntrer paret til å få flere barn, er det ikke aktuelt for Salima og mannen å la seg overtale til å få flere barn enn de selv ønsker.

Den andre fortellingen vi skal se på, har jeg hentet fra intervjuet med Sonia. Sonia er i førtiårene og kom til Norge fra kurdisk Irak for over fem år siden. Hun er gift og har ni barn

---

<sup>117</sup> Ifølge en studie som ble publisert i 2000, ligger det ideelle barnetallet for norske kvinner på 2,5 barn, hvilket er omtrent et halvt barn mindre hva de i snitt får. Noack, T. and T. Lyngstad (2000). "Norske fruktbarhetsidealer 1977-1999. Idealene består." *Samfunnspeilet*(2): 30-34.

<sup>118</sup> Som vist i kapittel 2, betraktes gjerne ett barn som (for) lite i dagens Norge. Dette kommer vi også tilbake til.

som alle ble født før hun kom hit. Følgende utdrag er fra en del av intervjuet hvor vi snakker om Sonias tidligere planer for reproduksjonen:

*Guro: Hvor mange barn tenkte du at du skulle få?*

*Sonia: Jeg ville bli gravid med en gang. Men to år mellom er lite. Mellom de to første er det greit, men så blir det mye å passe på. Mannen min var ute og jobbet, og jeg var alene med mange barn. Det er tungt arbeid. Etter at vi hadde fått fire-fem barn tenkte jeg at det er nok. Men det var vanskelig å unngå å få barn i hjemlandet. Jeg brukte prevensjon i hjemlandet, men ble gravid likevel. Jeg brukte både tabletter og spiral. Jeg blir så dårlig når jeg er gravid, kaster opp og er uvel. Og så må man betale alt selv. Når jeg kom hit spurte de hva de kunne hjelpe med, og da sa jeg at jeg ville få hjelp til å ikke få flere barn. (...) Jeg måtte ha tolk, men jeg ville bli ferdig med det. Etter seks måneder fikk jeg operasjon.*

Selv om Sonia har fått betydelig flere barn enn de andre informantene vi har møtt i denne avhandlingen, viser dette at forståelsen av hva som er et passende antall barn ikke er så forskjellig. I likhet med de andre informantene mener nemlig også Sonia at det er bedre med få barn enn med mange barn. Å ha ni barn er altså for mange, og hvis alt hadde gått slik Sonia både ønsket og gjorde seriøse forsøk på å oppnå, hadde hun hatt betydelig færre enn hun har fått. At det likevel ble for mange, forklares med dårlige prevensjonsmetoder og ikke med manglende refleksjon over hva som er et passende antall eller at hennes mann ikke tillot henne å begrense antallet. I tråd med dette beskrives steriliseringen som noe hun selv tok initiativet til og sørget for å få gjennomført, til tross for at det som følge av manglende norskkunnskaper ikke var helt enkelt.

Når det gjelder antallet som her oppgis som passende, ligger det noe høyere enn i de andre intervjuene. En måte å forstå dette på er at hun både i opprinnelseslandet, og kanskje også fortsatt, forholder seg til litt andre normer enn hva de andre informantene gjør når det kommer til passende barnetall. Det kan imidlertid også forstås som en måte å si at hun tross alt ikke har mislyktes med familieplanleggingen så mange ganger.<sup>119</sup> Altså; at hun til tross for at hun har det som i dagens Norge og kurdisk Irak regnes som for mange barn, og også ser noen fordeler med det å ha flere barn enn hva som er vanlig i dag, likevel er et bevisst og planleggende

---

<sup>119</sup> Under intervjuet fortalte Sonia at hun hadde sett et TV-program om en etnisk norsk kvinne som hadde fjorten barn. Jeg leser dette som en måte å si at det også finnes etnisk norske kvinner som får mange barn, og som en måte å gjøre eget barnetall mindre eksotisk og uforståelig.

subjekt. Eller alternativt; at hun til tross for sine mange barn ikke er en tradisjonell, ikke-planleggende og ulikestilt innvandrerkvinn.

At det er forskjeller på Irak og Norge når det gjelder hva som er et passende barnetall, bekreftes når vi kommer inn på familieforholdene i Irak. Når jeg spør henne om hun og mannen har mange familiemedlemmer i opprinnelseslandet, svarer hun slik:<sup>120</sup>

*Før var familiene store. Nå er det ikke som før lenger. Folk går på jobb nå. Jeg har for eksempel en søster som bare har to barn. Jeg har vært hjemme hele tiden. Hos oss er det slik at når man blir gammel, så må barna passe på oss. Vi har ikke sykehjem, og barna må passe på. Jeg synes det er koselig.*

Hovedbudskapet i denne fortellingen er at også Irak og irakere har forandret seg når det gjelder hva som oppfattes som et passende barnetall. Mens det før var vanlig med mange barn, er det nå mer vanlig med færre. Når det gjelder årsaken til endringen, knyttes den opp til endringer i organisering av kjønn. Mens Sonia selv var hjemmeværene og dermed kunne håndtere det å ha mange barn, gjør en mer utbredt to- forsørgermodell det vanskelig. Selv om Sonia tidligere gav uttrykk for at hun har forsøkt å unngå å få så mange barn, viser hun her at hun ikke nødvendigvis deler Raswans forståelse av at det (bare) er ”dumt” med mange barn. Tvert i mot; det har sine fordeler og er blant annet uttrykk for et normsett hvor familien stiller opp og tar vare på hverandre.

### **Fortellinger om moderne barnebegrensning**

Selv om Sonias fortelling viser at det blant informantene finnes eksempler på innvandrede kvinner som ikke har lyktes med familieplanleggingen og som derfor har fått (for) mange barn, er det ellers lite i intervjumaterialet som minner om den tradisjonelle ikke-planleggende innvandrereren som jeg beskrev i innledningskapittelet. Intervjuene gir ikke grunnlag for å si at innvandrere er mer motiverte for å få mange barn enn befolkningen for øvrig, er likegyldige til hvor mange barn de får, er uten mulighet til å bestemme dette selv, eller uten evne til å unngå å få flere barn enn de ønsker seg (jfr. Gullestad 2002; Alghasi, Fangen et al. 2006). Jeg finner heller ikke grunn til å si at kvinnene er mindre fri til å bestemme over egen

---

<sup>120</sup> På grunn av Sonias relativt svake norskkunnskaper er intervjuet preget av en del kommunikasjonssvikt og misforståelser. Som vi ser her, betyr ikke det at det ikke er mulig å lese viktig mening ut av intervjuet.

reproduksjon enn mennene, eller at muslimer er mindre fri til å bestemme enn de som ikke definerer seg som muslimer.<sup>121</sup> Til denne listen kan det også legges at det ikke er noe i dette materialet som gir grunnlag for å anta at innvandrere generelt, eller muslimer spesielt, bruker reproduksjon som en strategi for å endre den demografiske sammensetningen i Norge, slik enkelte har hevdet (jfr. Kapittel 1).

Tvert i mot finner jeg et utstrakt fokus på planlegging av det enkelte barn og en klar forståelse av at det er viktig og bra å begrense barnetallet slik at man unngår å få (for) mange barn. Jeg finner også at informantene i all hovedsak opplever at de både har mulighet og støtte til selv å avgjøre hva som er et passende antall barn for sin egen og partnerens del, og til å ta de nødvendige grep som skal til for å innfri dette, det være seg både ved bruk av moderne prevensjonsmidler, provosert abort og/eller sterilisering.<sup>122</sup>

I tråd med hvordan jeg i de foregående kapitlene har fortolket informantenes fortellinger om naturaliserte barneønsker og passende tid og omstendigheter, leser jeg fortellingene om *ikke* å ønske seg mange barn som uttrykk for at dette er den normerte måten å forholde seg til barnetall og familieplanlegging på i de kontekster informantene søker å bli gjenkjent som et forståelig subjekt (Butler 1999; Butler 2004; Staunæs 2004; Butler 2005; Søndergaard 2006).<sup>123</sup> Det vil også si at det å ønske seg mange barn, å ikke begrense barnetallet og å la andre avgjøre hva som er et passende barnetall, representerer et brudd med den ”riktige” måten å forholde seg til familieplanlegging på i de aktuelle kontekstene, og slik også noe som må forklares og forsvares (jfr. Annfelt, Andersen et al. 2007).

Som vist i innledningskapittelet, er det å begrense barnetallet sentralt i det som gjerne omtales som den ”moderne” måten å forholde seg til reproduksjon og familieplanlegging på (Schneider and Schneider 1991; Bledsoe, Hill et al. 1994; van Eerdewijk 2001; Ali 2002; Kanaaneh 2002; Hirsch 2003). I tråd med dette finner også både Ali (2002), Hirsch (2003) og Kanaaneh (2002) at det å ønske færre barn, å begrense barnetallet og å benytte seg av

---

<sup>121</sup> Her må det igjen påpekes at frihet her ikke refererer til det å være fri fra regulering, men til en opplevelse av at man selv bestemmer hva som er best for seg. Foucault, M. (1999a). Seksualitetens historie I. Viljen til Viten. Oslo, EXIL.

<sup>122</sup> Som vist i forrige kapittel inkluderer materialet flere fortellinger om det å være motstander av abort, enten fordi religionen forbyr det, fordi kulturen fordømmer det, eller fordi man av mer personlige årsaker mener det er feil å avbryte et påbegynt svangerskap.

<sup>123</sup> I tråd med hvordan jeg i kapittel 5 beskrev barnenormen og i kapittel 6 planleggingsnormen som hegemonisk, vil det være like relevant å beskrive ikke-mange-barns-normen som hegemonisk.

moderne prevensjonsmidler og til dels også provosert abort, er viktig for å bli forstått som et moderne subjekt og å unnsnippe merkelappen tradisjonell.

At også mine innformanter forstår det å *ikke* få så mange barn som et uttrykk for modernitet, blir tydelig når vi ser hvordan Rukaia skal presentere seg selv og mannen sin. Utdraget jeg skal gjengi er fra den innledende delen av intervjuet, hvor jeg etter å ha hørt Rukaia fortelle om seg selv, ber henne si litt om mannen hennes:

*Han er litt eldre enn meg, og er ferdig med studiene. Han kommer også fra samme by som meg. Og så har han stor familie. De er ti barn. Så han er eldst. Vi kommer jo fra to forskjellige familier. I hans familie er familiene veldig store, mens vi er litt mindre. Det er sånn at de har ti barn, og elleve barn, mens vi har tre- fire i snitt. Så tankemåten er jo forskjellig. Og så... De er jo veldig.. De tenker veldig mye på kultur og sånne ting. Mens vi er litt mer moderne, for å si det sånn. Vi har litt mer selvstendighet. Vi kvinnene. I forhold til hva de har i familien til mannen min.*

Slik jeg ser dette er dette en nokså presis gjengivelse av den beskrevne modernitetsfortellingen og dens ulike komponenter. Mens moderne mennesker har få barn, tenker selv og er kjønnslikestilte, har tradisjonelle mennesker mange barn, lar andre tenke for seg og er ulikestilte.

Dette betyr at det er mulig å lese informantenes fortellinger om det å *ikke* ønske seg mange barn som en måte å sitere normer for modernitet, og med det også gjøre seg til et moderne subjekt. Det betyr også at det kan leses som en måte å gjøre seg til et subjekt som kan gjenkjennes innenfor ”norske” grenser for kontekstuell gjenkjennelse når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging. Det betyr imidlertid ikke at jeg finner grunnlag for å si at informantene bare forholder seg til (”moderne”) ”norske” normer når det gjelder spørsmålet om passende barntall. Med tanke på beskrivelsen av dagens fruktbarhetsnivå i Iran og Irak, og dagens fruktbarhetsnivå blant iranere og irakere i Norge (jfr. Kapittel 2)<sup>124</sup>, er det også mulig å lese dette som en måte å oppnå kontekstuell gjenkjennelse innenfor både transnasjonale og lokale iranske og irakiske normativiteter. Et slikt tolkningsforslag styrkes også av det forhold

---

<sup>124</sup> Som vist i kapittel 2 er fruktbarhetsnivået i Iran betydelig lavere enn i Irak, akkurat som at fruktbarhetsnivået blant iranere i Norge er betydelig lavere enn for irakere. Samtidig er tendensen såpass tydelig nedadgående både i Irak og blant irakere i Norge at det ikke lenger er like relevant å snakke om betydelige forskjeller i normer og praksis.

at flere av informantene sier at deres foreldre er enige med dem om at det er bedre med få barn enn mange barn, og de nokså mange fortellingene om hvor vanlig det nå er ikke å ønske seg og ikke å få mange barn i opprinnelseslandet.<sup>125</sup> Som vi skal komme tilbake til, er det også mulig å lese det som en måte å søke gjenkjennelse innenfor kontekster som går på tvers av landbakgrunn og etnisitet; nemlig klasse og religion.

Samtidig som at fortellingene om at det er *bedre* med få barn enn mange i stor grad ser ut til å trekke på den kjente utviklingsfortellingen hvor store barnekull knyttes til tradisjon og små til modernitet, finner jeg også eksempler på fortellinger som ytrer motstand mot at det bare er til det gode. Et tydelig eksempel på nettopp det er Sonias fortelling om hvor høye barnetall knyttes opp til en (muslimsk) irakisk autensitet hvor familien har stor betydning.<sup>126</sup> For Salimas selvpresentasjon leser jeg denne henvisningen til de positive sidene ved mangebarnspraksisen som en måte å gjøre rede for seg selv som en person som ikke er motstander av endring, men uten dermed å gå med på at alt var dårligere før. Det kan også beskrives som en måte å gjøre rede for seg selv som en person som ”tenker selv”, og som også gjorde det tidligere, men som likevel ikke tenker slik ”alle” andre ser ut til å gjøre nå, det være seg både i Norge og i kurdisk Irak.

Før vi går over til å se på hvordan informantene begrunner forståelsen av at det er bedre med få barn enn med mange barn, skal jeg nevne et forhold hvor deres fortellinger om passende barnetall ser ut til å skille seg fra det som er kommet frem i studier av etniske nordmenn.<sup>127</sup> Mens det for etniske nordmenn ser ut til å være lite ønskelig med enebarn (Ravn 2005)<sup>128</sup>, finner jeg flere eksempler på fortellinger om at ”ett barn holder”. Samtidig som at dette kan leses som ulike forståelser av hva som er et passende antall, kan det også lese som et uttrykk for at grensene for det kontekstuelle gjenkjennelige er smalere for innvandrere enn for befolkningen for øvrig (jfr. Phoenix 2007). Kanskje er det for innvandrere ikke nok å si at de

---

<sup>125</sup> Disse fortellingene var mer utbredt i intervjuene med informantene fra Irak enn med de fra Iran. Den mest relevante forklaringen på dette slik jeg ser det, er at praksisen med høye barnetall ligger lengre tilbake i tid i Iran enn hva som er tilfelle for Irak (jfr. Kapittel 2).

<sup>126</sup> Dette er en parallell til det Kananeeh (2002) betegner som en mot-diskurs mot den ellers nokså dominerende forståelsen av at færre barn var et uttrykk for modernitet blant de palestinske kvinnene i Israel. Mens Kananeeh leser det som uttrykk for en muslimsk autensitet, leser jeg Sonias fortelling om hva som er vanlig ”hos oss” som en fortelling om (muslimsk) kurdisk irakiskhet autensitet.

<sup>127</sup> Her er det på sin plass å påpeke at den studien jeg her viser til er en studie av etnisk norske *kvinner* sin forståelse av det Ravn betegner som barnevalget.

<sup>128</sup> Her kan det også være relevant å minne om overraskelsen som jeg gjerne uttrykte når jeg ble presentert for et ett-barnsønske. Samtidig som at det er mulig å se for seg at dette sier noe om mine forventninger til informantene, som i så fall ville være høyere barnetall, kan det også si noe om hva jeg synes er et passende barnetall, og at ett barn da er for lite.



*ikke* ønsker å få mange barn, men i alle fall for noen også nødvendig å underbygge dette med å oppgi et antall som er svært lavt? En annen måte å si dette på er at innvandrere, for å unngå å bli forstått som tradisjonelle, ufrie, ikke-planleggende og ulikestilte *overdriver* sitt fokus på ikke mange barn, mens det for etniske nordmenn, som i større grad allerede forstås som moderne, planleggende, frie og kjønnslikestilte, er like viktig å markere avstand fra den uforståelige barnløsheten og ett- barnønsket.<sup>129</sup>

Når vi nå skal gå over til å se på hvordan informantene begrunner forståelsen av at det er *bedre* med få barn enn med mange barn, vil vi se mange eksempler på fortellinger om det moderne subjektet. Samtidig skal vi se at det også er mulig å analysere frem gjøringer som ikke nødvendigvis bare handler om å si at man er et moderne subjekt og å avvise eventuelle antagelser om at man ikke er det, men som også handler mer spesifikt om kjønn, sosial klasse religion og innvandreposisjonen. Ettersom den moderne subjektiviteten allerede er grundig behandlet i de foregående analysekapitlene og i den første delen av dette kapittelet, skal vi her konsentrere oss om disse andre gjøringene og subjektiveringene.<sup>130</sup>

### ***Fordi det er slitsomt***

En begrunnelse som går igjen i en rekke av intervjuene, er at mange barn er slitsomt og begrensende både for en selv og for partneren, og da særlig for kvinner som bærer de største byrdene av reproduksjonen. Barn krever mye og gjør det vanskelig å jobbe og å ha et liv for seg selv, - ikke minst når det er ønskelig og nødvendig at både mann og kvinne utdanner seg og tar del i lønnet arbeidsliv. Begrunnelsen underbygges gjerne med henvisninger til det slitsomme livet ens egne foreldre, og da særlig mødrene har hatt.

Et eksempel på en fortelling hvor denne begrunnelsen kan identifiseres, er å finne i intervjuet med Bahar. Etter å ha vokst opp i en familie med sju barn, er Bahar veldig tydelig på at hun *ikke* skal ha like mange barn som hennes foreldre har fått:

*Jeg vil ha en liten familie. Ikke stor familie.*

---

<sup>129</sup> Som allerede nevnt viser Noack og Lyngstads studie av etnisk norske kvinners forståelse av det ideelle barnetall at kvinnene tenderer til å oppgi høyere tall enn de ender opp med å få.

<sup>130</sup> Som jeg også vil komme inn på, er modernitet en forskjell som med et interseksjonelt vokabular gjennomfår andre forskjeller og gir dem nytt betydningsinnhold. Et eksempel på dette er at en moderne kvinne er noe helt annet enn en tradisjonell kvinne.

Når jeg spør henne om begrunnelsen for dette, kommer hun raskt inn på hvor slitsomt det har vært for hennes mor å ha så mange barn:

*Jeg orker ikke å gjøre det mamma gjorde. Jeg vil jobbe også, jeg vil ikke bare være mamma og bare være hos barna mine. Jeg vil være både hjemme og ute. Med bare to barn går det bra. Men hvis det er for eksempel er fire eller fem barn, så blir det veldig vanskelig..*

*Guro: Så du mener at hvis du får mange barn så blir det vanskelig å jobbe?*

*Bahar: Ja. Og.. Nei, jeg vet ikke hva jeg skal si, akkurat. Men hvis man har to barn, så kan du holde familien sånn [illustrerer ved å favne rundt i luften], men når det for eksempel er fire eller fem barn, så blir det for mye å gjøre.*

*Guro: Ja, tenker du på det din mor har gjort som tungt?*

*Bahar: Ja. Jeg ville aldri gjort det mamma har gjort. Aldri. Alt mamma gjør er veldig sånn.. Tungt. Jeg kan aldri gjøre sånn. Å passe på barna, jobbe og lage mat og.. Alt som hun gjorde.*

Et sentralt budskap i denne fortellingen er at Bahar ønsker seg et mindre slitsomt liv enn hennes mor har hatt. Å være hjemmeværende med barn er absolutt ikke fristende. I stedet ønsker hun en tilværelse hvor omsorg for barn kombineres med lønnet arbeid. Og skal det være mulig, er det nødvendig å begrense barnetallet. Hvorvidt livet med syv barn var slitsomt også for Bahars far, sier ikke fortellingen noe om. Slik etterlates et inntrykk av at moren er den som har båret de største byrdene som følger med det å ha mange barn.

En lignende fortelling er å finne i intervjuet med Yanar. Som Bahar kommer også hun fra kurdisk Irak og har bodd i Norge i over fem år. Hun har ikke partner og bor hjemme sammen med foreldrene og syv søsken. Selv om Yanar også har positive opplevelser knyttet til det å vokse opp i en stor søskenflokk, har hun ingen planer om å få så mange barn selv. Tvert i mot oppgir hun to barn som et passende barnetall for sin del, eventuelt fire.<sup>131</sup> Når jeg spør henne hvorfor hun ikke ønsker seg like mange barn som hennes mor har fått, svarer hun slik:

*Nei, det kommer til å ødelegge livet mitt. Åtte barn er jo veldig mye. Og å være gravid åtte ganger. Du kan jo tenke deg.. Man blir jo syk. Mamma har problemer med ryggen. Og så har*

---

<sup>131</sup> I neste del kommer vi tilbake til Yanar. Da får vi også se hvordan hun skifter mellom å oppgi to og fire som det ideelle barnetallet.

*hun lagt på seg så mye at hun ikke kan gå ned i vekt. Og det er jo selvfølgelig på grunn av det. Jeg vil aldri ha det.*

Selv om slitet med det å ha mange barn her er konkretisert til den kroppslige belastningen, er betydningsinnholdet det samme; at mange barn er slitsomt for kvinner og at løsningen på dette er å begrense barnetallet nokså dramatisk.

Samtidig som at Bahar og Yanar med disse fortellingene legitimerer sine ønsker om *ikke* å få mange barn, formidler de også noen beskjeder om seg selv som går ut over det å være et subjekt som *ikke* ønsker mange barn. Slik jeg ser det formidles det nemlig her også en fortelling om det å ha andre, og kanskje også høyere ambisjoner for sitt liv enn det deres mødre har kunnet innfri. En slik tolkning får støtte av den svenske forskeren Ulla-Britt Wennerströms studie av kjønn og klasse i Sverige, hvor nettopp det å ønske seg et mindre slitsomt liv enn det ens egen mor har hatt, blir tolket som et sentralt uttrykk for sosial mobilitet (Wennerström 2003). Og på samme måte som at Wennerström leser denne henvisningen til sin mor som et uttrykk for at det ikke bare er klassevilkårene som sådan kvinnene ønsket seg ut av, men de *kjønne* klassevilkårene, leser jeg fortellingen om det slitsomme moderskapet som en måte å gjøre rede for seg selv som et *kvinnelig* mobilt subjekt. Hvis vi frigjør oss fra klasse og kjønn, men holder fast ved begrepet sosial mobilitet, kan det her også være mulig å se for seg at slitsomhetsbegrunnelsen er en måte å utvise mobilitet i forhold til den reproduktive rangeringen, hvor man som (ikke- vestlig/muslimsk) innvandrere gjerne er plassert langt ned (jfr. Kapittel 1).

Selv om fortellingene om det slitsomme moderskapet er mer utbredt enn fortellinger om det slitsomme faderskapet, inkluderer materialet også fortellinger hvor slitet i større grad gjøres til noe som angår menn. Et eksempel på det er å finne i intervjuet med Rukaia. Som allerede vist, ønsker Rukaia seg to til tre barn. Når jeg spør henne om begrunnelsen for dette, starter hun med å si følgende:

*Det er jo ansvar. Slitsomt for meg og mannen min. (...)*

Å ha mange fremstilles her som like slitsomt for begge parter, og får Rukaia og ektemannen til å fremstå som et kjønnslikestilt par som planlegger å praktisere et kjønnslikestilt foreldreskap.

Nok en variant av fortellingen om det slitsomme foreldreskapet er å finne i intervjuet med Abid. Ovenfor så vi at Abid har gått fra å ønske seg mange barn til å mene at også ett barn holder. Begrunnelsene for dette er flere, men noe av det som trer frem som mest sentralt, er forventningen om det slitsomme småbarnslivet. Flere ganger i løpet av intervjuet kommer han tilbake til det stresset som følger med det å ha barn, og som blant annet blir konkretisert gjennom henvisninger til det økte presset man da får på økonomisk inntjening. Slik jeg leser intervjuet, betyr ikke dette snakket om forsørgelse at Abid ikke tenker å ta del i omsorgsarbeidet. Tvert i mot forstår jeg han dit hen at det er *kombinasjonen* av omsorgsarbeid og forsørgelse som vil fremme dette stresset.<sup>132</sup> Dette bekreftes også når jeg spør Abid om hvordan han ser for seg at paret skal organisere omsorgen for barnet:

*Jeg tror at jeg er den som vil gå inn for å være veldig fifty-fifty, "nå skal vi dele på ansvaret her" og (smiler), men jeg tror at.. Jeg tror at det uansett er moren som kommer til å bli viktigst for barnet. Jeg kan ikke se for meg at min kone for eksempel.. Jeg tror ikke jeg klarer å gå med samme ansvarsfølelse som min kone, det tror jeg ikke. Jeg tror det er veldig mye som følger med det å bli en mor, som jeg fysisk ikke kan tilegne meg. Jeg vet det ikke, men jeg er ganske sikker på det. Det er ting som man hører hele tiden i ting man har fått, det der med morsinstinkt og alt det der. Jeg tror det er veldig mye mer hos en mor enn hos en far.*

Selv om Abid her gir uttrykk for en uttalt essensialistisk kjønnsforståelse, hvor båndet mellom mor og barn tillegges særlig betydning for hvordan man opplever foreldreskapet, betyr ikke det at han ikke skal ta del i omsorgen for fremtidige barn. Dette bekreftes også av at han under intervjuet stadig gir uttrykk for en selvfølgeliggjort forståelse av at også kona skal ha lønnet arbeid mens barna er små, og et utsagn om at det vil være like naturlig for han å gå ned i redusert stilling som at kona gjør det.

Mens Bahar og Yanars fortellinger ble lest som en måte å gjøre rede for seg selv som sosialt mobile subjekter hvis motivasjon blant annet er å oppnå mindre belastende og mer kjønnslikestilte liv, leser jeg Rukaia og Abids slitsomhets-fortellinger som en måte å si at man forstår seg selv som kjønnslikestilt. På bakgrunn av den allerede beskrevne koblingen mellom

---

<sup>132</sup> Kombinasjonen av kvinner ut i lønnet arbeid og menn inn i omsorg for egne barn beskrives gjerne som den doble likestillingsmodellen. Aarseth, H. (2008). *Hjemskapingens moderne magi*. Oslo, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet Unipub.

sosial klasse og slitsomme *kvinneliv* (Wennerström 2003), er det også mulig å foreslå at det å fremstille seg som selvfølgeliggjort likestilt er en måte å gjøre rede for seg selv som en del av middelklassen. En slik tolkning kan understøttes av forsknings som viser at kjønnslikestilling i dagens Norge er tett forbundet med middelklassen (Aarseth 2008; Stefansen and Farstad 2008).<sup>133</sup>

I det siste eksempelet skal vi se at fortellinger om det slitsomme foreldreskapet også kan være en måte å gjøre rede for seg selv både som et likestilt subjekt med et ulikestilt liv, og med etnisitet som en sentral, dog overskridbar forskjellsmekanisme. Det aktuelle eksemplet er hentet fra intervjuet med Salima. Ovenfor så vi at både Salima og ektemannen er svært klare på at de *ikke* ønsker flere barn (nå) – og at det i alle tilfeller ikke er aktuelt med flere enn to. For selv om unnfangelsen av datteren beskrives som nøye planlagt, har de ikke opplevd det som helt enkelt å tre inn i foreldrerollen. Blant annet kommer både Salima og ektemannen flere ganger tilbake til hvor tungvint alt er blitt. Salimas ektemann formulerer det slik:<sup>134</sup>

*Det har vært litt vanskelig. Etter at vi fikk barn kan vi ikke lenger planlegge noe på fem minutter. Nå må vi planlegge i en uke. Til og med det å dra på butikken krever nøye planlegging.*

Her ser vi hvordan begrensningen som følger med det å være foreldre fremstilles som noe som rammer dem begge, hvilket gjør det relevant å lese det som en fortelling om det likestilte foreldreskapet.

I en annen sekvens av intervjuet, hvor det bare er Salima som deltar, kommer imidlertid flere fortellinger hvor slitet knyttes eksplisitt opp til kjønn, som igjen er det som med Staunæs kan betegnes som mettet med etnisitet (jfr. Staunæs 2005). Utgangspunktet for det utdraget vi skal se på, er at jeg spør Salima hva hun tror er årsaken til at hennes mann ikke ønsker å få flere barn. Som vi skal se, besvarer Salima spørsmålet med å vise til hva det er som gjør foreldreskapet så slitsomt for *henne*:<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Det betyr ikke at middelklassen nødvendigvis er mer likestilte enn andre, men at det i dagens Norge gjerne er slik at middelklassens måte å organisere kjønn på er det som regnes som mest likestilt (Aarseth 2008).

<sup>134</sup> Salimas ektemann er tilstede og delvis aktiv i deler av det ene av i alt to intervjuer jeg gjorde med henne.

<sup>135</sup> At Salima ikke svarer på det jeg her spør om, skyldes mest sannsynlig en kommunikasjonssvikt. Nok en gang ser vi at det på ingen gang gjør det umulig å lese relevant mening ut av det som formidles.

*Det er vanskelig for meg, fordi.. Det er ikke som hos dere, hvor for eksempel din mann hjelper deg hvis du vil ha barn. At han for eksempel vil være hjemme et halvt år, og du.. Irakiske menn er ikke sånn. Nei. Der er det bare damer som passer på babyen. Han hjelper meg nå, med stellig iblant, eller med å lage mat. Men han vil for eksempel ikke være hjemme i seks måneder og passe på babyen. Nei, så vi kan ikke få flere barn.*

Selv om også mannen sier at han opplever foreldreskapet som begrensende, er det ifølge Salima ikke i nærheten av hvordan det er for henne. Riktignok ”hjelper” han henne med deler av omsorgsoppgavene, men hovedansvaret for barn og hushold ligger på henne. Og at han skal være hjemme med barnet fremstilles som utenkelig – fordi *han* ikke vil det. Som Salima påpeker først i utdraget, hadde det imidlertid ikke trengt å være slik. I norske familier er nemlig mannen villig til å være hjemme, noe som i ifølge Salimas logikk gjør det lettere for norske kvinner å få barn enn det er for irakiske kvinner.<sup>136</sup>

Beskrivelsen av den ikke-deltagende irakiske mannen og den deltagende norske mannen gjør at jeg leser dette som en fortelling om det å være en del av en minoritet hvor menn gjør kjønn på en måte som betyr at det å ha (mange) barn blir svært belastende for *kvinner*. Samtidig som at Salima her (re)produserer en fortelling om den ulikestilte innvandrer mannen og den likestilte norske mannen, viser hun at det også innenfor et ekteskap med en irakisk mann er mulig å unngå å ende opp som ufri og begrenset kvinne, nemlig ved å begrense barnetallet. Med færre barn reduseres arbeidsbyrden som tilfaller kvinnen, og det blir mulig å gjøre noe mer ut av livet sitt enn å ”bare passe på barn og barn”, som Salima ved en anledning uttrykker det. Mens ektemannen skyves over til en ikke-fungerende ulikestilt kjønnspraksis, fremstiller Salima seg selv som et subjekt som gjør kjønn på den riktige kjønnslikestilte måten. Å være iraker er altså ikke i seg selv ensbetydende med å være ulikestilt, mens det å være irakisk *mann* er det.

Ved å skille den irakiske kvinnen fra den irakiske mannen gjør Salima det mulig for seg selv å fremstå som et kjønnslikestilt subjekt, selv om hun på nåværende tidspunkt ikke lever et like kjønnslikestilt liv som hun ønsker seg. En annen effekt av dette skillet er at landbakgrunn i alle fall delvis ”frikjennes” som en markør for ulikestilling, hvilket igjen utfordrer forståelsen

---

<sup>136</sup> Denne logikken kan hevdes å være sammenfallende med hvordan blant annet norske forskere forklarer både de relativt høye norske fruktbarhetstallene og de lavere tallene man finner i en del andre europeiske land (Kristensen 2010).

av likestilling som en grense mellom ”nordmenn” og ”innvandrene” (jfr. Berg, Flemmen et al. 2010).

### **Fordi det er bedre for barna og foreldreskapet**

En annen begrunnelse for å begrense barnetallet som går igjen i mange av intervjuene, er at det gir tid, overskudd og ressurser til å praktisere et kvalitativt bedre foreldreskap enn man har mulighet til med (for) mange barn. Som vi skal se, er dette begrunnelse som gjerne kombineres med ønsket om å redusere den belastningen det er for foreldrene, og da særlig for mor, å ha mange barn. En forskjell på de to begrunnelsene er at dette kvalitetsargumentet i mindre grad knyttes til kjønn, men kanskje i enda mer utstrakt grad til klasse. Felles for dem begge er at de legitimeres gjennom henvisning til egne erfaringer med det å være del av en passende eller for stor søskenflokk.

Det første eksempelet vi skal se på, har jeg hentet fra intervjuet med Abid. Samtidig som at Abid ser på det å *ikke* få for mange barn som en måte å redusere belastningen på foreldrene, ser han det nemlig også som en måte tilby barna en god oppvekst. Dette underbygges med henvisning til hans egen erfaring med det å være en del av en søskenflokk på tre:

*Jeg tror vi kommer til å få tre barn. Det tror jeg. Jeg tror det er veldig greit for barn å ha søsken å vokse opp med. Jeg føler at det forholdet jeg har til mine søsken og det at vi var tre barn.. Jeg trivdes veldig med det. Det var veldig positivt at vi ikke var for mange. Vi forsvant ingen av oss, men fikk like mye oppmerksomhet alle tre. Jeg tror at når det blir flere barn enn tre, så blir det lett til at man vil gi like mye oppmerksomhet til alle, men så ender man opp med å gi like lite oppmerksomhet til alle. Med tre barn tror jeg man kan gi like mye oppmerksomhet til alle, og å gi dem det de trenger, samtidig som at de har noen å leke med.*

Hovedbudskapet i denne fortellingen er at Abid ønsker å gi sine barn en like god oppvekst som han selv har hatt, og at godt foreldreskap for han først og fremst handler om å gi barna tilstrekkelig med oppmerksomhet. Å ha søsken å leke med er både positivt og bra, men i tillegg trenger barn tett, individuell oppfølging av foreldrene. Materielle forhold nevnes ikke eksplisitt, hvilket gir inntrykk av at det ikke er like viktig å få innfridd som de sosiale og emosjonelle behovene. Det kan imidlertid også tolkes dit hen at økonomi ikke er et så aktuelt tema fordi det aldri har vært og heller ikke ser ut til å være et problem. Et slikt

tolkningsforslag finner støtte i Ravns studie av etnisk norske kvinner sin holdning til barnevalget, hvor hun fant at økonomi generelt var lite tematisert, som igjen ble forklart både med det generelle velstandsnivået i Norge og de utbygde velferdsordningene (Ravn 2005). På den bakgrunn kan det også være mulig å se for seg at dette ikke nødvendigvis viser til Abids personlige økonomi, men også at han gjennom lang tid i Norge har internalisert en forståelse av at velferdsstaten har gode støtteordninger ved svangerskap, fødsel og barneomsorg (Ravn 2005).

Fokuset på oppmerksomhet og oppfølging gir også tydelige assosiasjoner til det Stefansen skriver om i artikkelen ” Et uendelig ansvar. Om foreldreskap i middelklassen”, hvor hun viser hvordan fokuset på tett oppfølging av det enkelte barn og kontinuerlig riktig stimuli er sentralt i *middelklassens* foreldreskap (Stefansen 2008). Kan det være at i alle fall denne varianten av kvalitetsargumentet er en måte å sitere normer for middelklassens foreldreskap, og slik også en måte å gjøre rede for seg selv som en del av denne?

For å utforske dette videre skal vi bevege oss over til intervjuet med Jafar. I likhet med Abid kommer Jafar fra Iran og har bodd i Norge i omtrent femten år. Han er relativt nygift, uten barn og tydelig på at det heller ikke er aktuelt med det første. Mens Abid beskriver sine erfaringer i trebarnsfamilien som svært så idyllisk, inkluderer Jafars beskrivelse av sin barndom i en firebarnsfamilie også en opplevelse av å være fattig. Og selv om han svarer benektende når jeg spør han om han tenker på det som en stor familie, er han tydelig på at han selv ikke ønsker å få like mange. Når spørsmålet om barnetall kommer opp, svarer han nemlig raskt med å si at han synes tre er et passende barnetall, ettersom ”to er for lite og fire er for mange”. Mens utsagnet om at to er for lite blir stående uforklart, noe jeg leser som en selvfølgeliggjort forståelse av at det er positivt med søsken, følges den øvre grensen opp både med spørsmål og svar:

*Jeg har et ønske om at vi skal ha en grei økonomi. At barna mine ikke skal ha det like vanskelig som jeg og søsknene mine hadde det. Og så planlegger jeg at barna ikke skal bli helt bortskjemte, men at de skal ha det greit når de vokser opp.*

Med erfaringen fra det han i en annen del av intervjuet betegner som en fattig firebarnsfamilie friskt i minne, ønsker Jafar å kunne tilby sine barn noe bedre. Som vi ser, betyr ikke det at han ønsker at de skal få alt de måtte ønske. Derimot betyr det at de skal slippe å ha det like



vanskelig som Jafar og søsknene hans har hatt det som følge av familiens dårlige økonomi. I motsetning til Abid, forstår altså ikke Jafar sin egen oppvekst som helt riktig, og ønsker å tilby sine barn noe bedre.

Mens jeg leser Abids fortelling som en fortelling om det å ønske å tilby sine egne barn det samme som han selv har fått, og som sådan et uttrykk for kontinuitet, leser jeg Jaras fortelling som en fortelling om sosial mobilitet. Han ønsker å fri sine fremtidige barn fra de (ukjønnede) klassevilkårene han selv er oppvokst i, og å gi dem noe bedre (Wennerström 2003; Skilbrei 2010). Og en viktig måte å oppnå nettopp det på, er å ikke få så mange barn. Når det gjelder utsagnet om at han ikke ser det som et mål å ha så mye at barna blir bortskjemte, leser jeg det som en kritikk av en for materialistisk fokusert forståelse av hva det vil si å gi sine barn en god start i livet.

Også i intervjuet med Bahar finner jeg et eksempel på en begrunnelse som handler om muligheten for å kunne tilby barna sine gode oppvekstvilkår. Bahar er selv oppvokst i en familie på syv, og har her opplevd å ha nokså trange økonomiske kår. Samtidig er hun positiv til foreldrenes innsats i barneoppdragelsen, og da særlig hvor godt de har lyktes med å behandle alle barna likt. Når det gjelder hennes egne barneønsker, viser det seg imidlertid at også hun har mål og ambisjoner som ikke lar seg forene med en så stor barneflokk:

*Jeg tror man kan ha kontroll over barna når det bare er to eller tre. Men når det er så mange.. Det første er økonomi. For hvis man bare har to eller tre barn kan man gjøre alt det de vil. Og man kan ha kontroll over dem på en måte, slik at de ikke gjør noe som er galt, noe som er dårlig for dem selv eller samfunnet. Hvis du skjønner hva jeg sier (smiler)?*

Her ser vi hvordan lavere barnetall knyttes opp til økonomisk frihet og tett oppfølging av barna. Ordet kontroll gis her en positiv valør, idet det signaliserer en barneoppdragelse med barnets beste i sentrum.

Bahar er ikke den eneste som snakker om kontroll når det gjelder spørsmålet om barnetall. Blant annet finner jeg det igjen i intervjuet med Fakre. Bakgrunnen for det utdraget jeg her skal gjengi, er at jeg spør han om han tror han ville fått mange barn om han hadde blitt boende i kurdisk Irak:

*Nei. For jeg kan ikke sikre fremtiden til alle. Man har bedre kontroll over en enn to, og to bedre enn tre, til lære dem og gi dem en bedre vei.*

I tråd med de andre fortellingene leser jeg både Bahar og Fakres begrunnelser som et uttrykk for sosial mobilitet. Når det gjelder utsagnet om å sikre fremtiden til sine barn, minner det både om det Kananeeh finner i Palestina (2002), og Hirsch i USA/Mexico (2003), og som de begge knytter både til sosial klasse og til modernitet. Det viser oss at denne kvalitetstenkningen ikke er en fortelling som er særegen for norske forhold, men derimot del av en mer omfattende modernitetsfortelling hvor klasse og modernitet er tett forbundet.

I det siste eksempelet vi skal ta for oss, bringes vi imidlertid mer bort fra Palestina og Mexico/USA og over til norske/nordiske forhold<sup>137</sup>, idet Yanar skal forklare oss hvorfor hun ikke ønsker seg mer enn to, alternativt fire barn:

*Yanar: Fordi da får jeg mer tid til dem. Da blir det nok tid til dem, og de kan få alt det de ønsker seg. Men hvis det blir flere barn, så blir det litt vanskelig. Kanskje får man ikke tid til alle, og kanskje får de ikke det de ønsker seg. Men hvis det er bare to så, så går det greit. Kanskje.. Noen ganger tenker jeg at jeg kanskje vil ha fire, to gutter og to jenter. Da får begge en de kan være sammen med. Men andre ganger sier jeg at det er nok med to. Men det er ikke helt sikkert (smiler). Kanskje det ikke blir akkurat en gutt og en jente. Så vi får se..*  
*Guro: Du sier at du skal få tid til dem og at de skal få det de vil.. Hva mener du med det?*  
*Yanar: Med at.. Hvis det er to så kan du sitte mye med dem og gå ut med dem og.. Ja.. Du får veldig mye tid til å være sammen med dem, da. Ikke helt da, for du skal jo på jobb og sånn. Men man får sikkert tid til å være med dem i helga sånn. Og når jeg tenker på at de kan få det de vil, så er det sånn at hvis det er bare to barn og foreldrene jobber, så kan de få det de vil. Men hvis det er flere, så er det ikke sikkert at de får det de vil. Fordi du vet det er så mye, man trenger så mye inntekt for hus og strøm og bla bla. (ler)*

Her ser vi hvordan barnetall knyttes tett opp til den gode barndom, hvor oppmerksomhet og tilstedeværelse fra foreldrene og til materielle goder trer frem som sentralt. Med mange barn blir det flere å dele med, mens man med færre barn kan gi barna ”det de ønsker seg”. Mens tid

---

<sup>137</sup> Det jeg tenker på her er den selvfølgeliggjorte to-forsørgermodellen. Det betyr ikke at jeg mener den bare er noe som gjelder for Norge og Norden, men at den gjerne har en særlig sentral betydning her. Dette styrkes av det forhold at verken Kananeeh (2002) eller Hirsch (2003) trekker frem dette som viktig i deres informanternes familieplanleggingsfortellinger.

med foreldrene og materielle goder i den første delen trer frem som del av den samme pakken, ser vi at det i den siste delen settes opp som motsetninger. For at barna skal få ”det de vil” og andre økonomiske forpliktelser skal innfris, forutsettes det nemlig at begge foreldrene jobber. Slik jeg leser dette er det nærmest som om Yanar, som selv fortsatt står et stykke unna både foreldreskap og tidsklemme oppdager denne motsetningen mens hun snakker. Samtidig som at dette tydeliggjør hvordan personlige fortellinger henter ressurser fra kollektive fortellinger som den enkelte forteller ikke nødvendigvis har så god kjennskap til, tydeliggjør det også hvor sentralt betydningen av tid til barn og to- forsørgermodellen er i det normative feltet informantene her snakker seg inn i, og søker å bli gjenkjent som et forståelige subjekt.

### ***Fordi det passer bedre her. Fortellinger om det å ville tilpasse seg***

Den tredje begrunnelsen jeg skal presentere, skiller seg fra de vi har sett så langt ved å være tettere knyttet opp til kontekst. Mens de to første begrunnelsene ikke eksplisitt trekker frem bosted som en relevant faktor, og i noen tilfeller også avviser en slik mulighet med å si at den ville vært like relevant om man fortsatt bodde i opprinnelseslandet, handler denne begrunnelsen om forhold ved det norske samfunnet.

Enkelt sagt finnes denne begrunnelsen i to varianter, hvorav den ene viser til hva som er *vanlig* i Norge, og den andre til hva som *passer* her. Når det gjelder hva som er vanlig, viser det oftest til observasjoner man har gjort seg i løpet av den lange eller korte tiden man har bodd i Norge. Det kan også vise til hva man har hørt eller blitt fortalt. Når det gjelder begrunnelsen om at det ikke passer, handler det ofte også om erfaringer man selv har gjort seg. Og den underliggende betydningen som kommuniseres her, er at når det ikke er vanlig eller ikke passer, så *ønsker* man heller ikke å gjøre det.

Vi skal begynne med å se på to fortellinger hvor ønsket om å ikke få mange barn begrunnes med henvisning til hva som er *vanlig* i Norge. Det første eksempelet har jeg funnet i intervjuet med Rukaia. Som vist anser Rukaia det som sannsynlig at hun og mannen vil få to eller tre barn. Vi så også at hun begrunnet dette med å si at barn er et ansvar og slitsomt for henne og hennes mann. I forlengelsen av dette kommer Rukaia opp med nok et argument, nemlig at det er vanlig:

*Det er jo sånn det er her i Norge, to - tre er greit, ikke sant? Andre i min familie som bor her har i snitt tre barn. Og noen av dem har to. Så det er sånn tre - to. Ikke fire.*

Samtidig som at Rukaia gir tydelig uttrykk for å vite hva både hun og hennes mann vil når det kommer til reproduksjon og familieplanlegging, ser vi her at hun også vet hva som er vanlig i Norge. På denne måten viser Rukaia at hun er en person som ikke tenker å skille seg ut fra normalen når det gjelder barnetall. Samtidig som at hun gjør rede for seg selv som en vanlig person, sier hun også at det ikke bare er hun som er vanlig, men også resten av hennes familie som bor i Norge. Rukaia avviser slik enhver eventuell mistanke om at hun selv og familien ikke skulle være som alle andre i Norge når det gjelder barnetall.

Et annet eksempel på en fortelling hvor ikke-mange-barn-ønsket begrunnes med hva som er vanlig i Norge, og som her også glir over i hva som passer, er å finne i intervjuet med Fakre og Sarah. Paret har ett barn, og venter snart nummer to. Litt tidligere i intervjuet har paret gitt uttrykk for at de kanskje ønsker seg flere barn. Når jeg tar opp dette igjen, går samtalen slik:

*Guro: (til kona): Du har lyst på tre barn?*

*Sarah: Ja. Hadde (smiler).*

*Guro: Hva tenker du om det nå da?*

*Sarah: Nå er det litt vanskelig. Vi får se. Jeg vet ikke hvordan jeg kan si det..*

*Fakre: Jeg vil bare si en ting. Jeg har også lyst på tre – fire barn. Men jeg hører veldig ofte nordmenn si at tre barn er mye her i Norge. Det sier mange som jeg har snakket med. Så nå tenker også vi å få to eller tre. To eller tre.*

Her ser vi at ønsket om flere barn fremstilles som noe som tilhører fortiden, blant annet fordi Fakre er blitt fortalt at det er mye med tre barn i Norge. Ved å vise til hva han har hørt om den norske normalen og hva som passer her, fremstiller Fakre både seg selv og kona utenfor det norske, og som sådan som en del av en nasjonal/etnisk minoritet. Dette kan også formuleres som det å gjøre rede for seg som *innvandrere*. Samtidig viser Fakre at de som innvandrere er både lydhøre og påvirkelige når det gjelder hva som er passende atferd her, hvilket får dem til å fremstå som innvandrere som i skarp kontrast til innvandrerstereotypien er *tilpasningsdyktige*.

Det siste eksempelet vi skal se på, har jeg funnet i intervjuet med Mariam. Som vist ønsker ikke Mariam mange barn, noe hun blant annet begrunner med å vise til all kranlingen og uroen hun opplever i sin egen seksbarnsfamilie. Hun er også tydelig på at hennes mor støtter henne i denne beslutningen. Når jeg ber Mariam forklare meg hvorfor moren ikke ønsker at hun skal få flere barn enn to, forløper samtalen slik:

*Mariam: Fordi du får vondt i kroppen. Kroppen din blir ødelagt. Og så har du ikke tid til seks barn, eller fire barn, så hun vil at vi bare skal få to.*

*Guro: Synes hun at hun har for mange barn?*

*Mariam: Ja. For du har ikke tid til alle barna. Spesielt når man bor i Norge. Du går på skole, du går på jobb, og så er det masse som skjer, og da kan du ikke ha flere enn to. Men vi bodde i Irak, så derfor fikk hun seks. Og der gikk det bra, men her får hun problemer (ler).*

Her ser vi flere begrunnelser i spill i en og samme fortelling. Først at det er slitsomt, så at det er tidkrevende og til sist at det ikke passer her. Samtidig som at dette kan leses som en måte å gjøre sin mor til et forståelig subjekt innenfor norske familieplanleggingsnormer, kan det også leses som en måte å gjøre rede for både seg selv og sin mor som tilpasningsdyktige innvandrere.

Fortellingene om hva som er vanlig og hva som passer i Norge viser at det er mulig å innta en subjektposisjon som innvandrer uten å akseptere alt som hefter ved denne. En annen måte å si dette på er at også kategorien (re)produseres gjennom sitering av konvensjoner og normer, som igjen åpner for muligheten av feilsitering og slik også endring (Butler 1999; Butler 2004).

### ***Fordi vi er alene her. Fortellinger om det å måtte tilpasse seg***

Den nest siste begrunnelsen vi skal ta for oss, handler om det å være i en særlig utsatt livssituasjon. Som vi har sett i forbindelse med mange av informantpresentasjonene, er det en god del av informantene som har deler av eller hele familien i opprinnelseslandet. For mange fører dette til savn og til dels også problemer med å finne seg til rette i Norge. Det får også betydning for organiseringen av hverdagen, ettersom man får færre å være sammen med og færre å få hjelp av ved behov. Som vi skal se får det også betydning for familieplanleggingen.

En av de mange informantene som trekker frem avstanden til familie som en grunn til *ikke* å få mange barn, er Rukaia.

*Guro: Hvorfor vil du ikke ha mange barn?*

*Rukaia: Det er jo ansvar. Slitsomt for meg og mannen min og.. Ikke sant. Det er jo koselig, da. Jeg merker det med mine søsken. Vi er jo flere. Vi har det så fint sammen. Vi er venner og søstere og brødre og.. Det er jo veldig koselig, men her i Norge er det veldig slitsomt. Mye ansvar, ikke sant. Du må jo gjøre det meste selv.*

*Guro: Du sier at her i Norge, hva er det som er forskjellig?*

*Rukaia: I Irak, for eksempel, hvis vi hadde bodd sammen med resten av familien min, så.. Moren hans kunne ha passet på noen av barna og.. Du får hjelp der nede. Men her i Norge må du klare deg selv. Jeg får sikkert hjelp fra far og mor, men.. Ikke sant, her i Norge er vi veldig spredt. Min familie bor et stykke unna. Mens i Irak er vi nesten naboer, ikke sant? Vi bor ikke så langt fra hverandre der. Det er lettere å få hjelp. Mens her i Norge må vi reise langt for å komme til familie, så det er sånne ting som er litt vanskeligere her enn i Irak, da.*

Etter å ha gjort det klart at heller ikke hun ønsker seg mange barn, ser vi her hvordan avstanden til familie trekkes frem som en sentral forklaring på dette. Mens Rukaia's svigerfamilie bor i Irak, og derfor ikke vil kunne avlaste paret i hverdagen, gir Rukaia her uttrykk for at også avstanden til hennes familie i Norge er for stor til at hun synes det passer med mange barn. Dette forteller oss at nærhet til familie har betydning når man skal bestemme hva som er et passende barnetall. Det forteller også om en annen organisering av både hverdagsliv og familieliv enn hva som er vanlig i Norge.

Mens Rukaia snakker om problemene med å få tilstrekkelig hjelp til barnepass og barnestell når de ikke har familien i nærheten – og livet er slik det er i Norge, skal vi nå se hvordan Raswan bringer inn en annen side ved det sosiale nettverket når han skal begrunne hvorfor han tror han ville fått flere barn om han bodde i Irak og ikke i Norge:

*Guro: Hvor mange barn tror du at det er i den perfekte familie?*

*Raswan: Ok. Jeg tror.. Hvis jeg hadde bodd i Irak, så tror jeg at det hadde vært typisk at jeg hadde endt med en kone og muligens fire til fem barn. Hvis jeg bor i Norge med kona mi, så tror jeg at situasjonen.. det endrer seg. Fra som sagt en til tre.*

*Guro: Men hva er det som skjer.. Hvis du sier at du i Irak ville fått fire eller fem barn, men i Norge ville du ikke det?*

*Raswan: Det er ikke sikkert, men muligheten er der.*

*Guro: Det er en tanke, ja.*

*Raswan: Det er fordi at da er bestemora di der, du ser hvor fint de har det. Bestemor kommer på besøk, tante kommer på besøk, barnebarn, hele pakka. Her er det mer dødt. For oss utlendinger. Enten er det en tante, eller så er det ikke en tante. Og.. Jeg tror at barna trenger besteforeldre, bestemor, bestefar, tanter og onkler.. Da synes jeg det er greit med litt flere barn. For da kan de få litt mer ro enn her. Eller hvis de ikke vil prate med mor og far om det, så kan de alltid gå til tante, bestemor eller bestefar.*

Mens Raswan tidligere i intervjuet sa at han ikke ønsker seg flere barn enn tre, fordi han synes det er ”dumt” med mange barn, gir han her uttrykk for at det er noen forhold som potensielt sett kunne fått han til å ønske seg flere enn tre, nemlig et rikere sosialt liv med besteforeldre og onkler og tanter. Eller som han selv formulerer det; et mindre ”dødt” liv enn han opplever at han som ”utlending” har ”her”.

Mens jeg tidligere har vist hvordan ikke-mange-barn-ønsket kan forstås som et ønske om å benytte seg av noen av de mulighetene man presenteres for i Norge, handler fortellingen om det å være alene her og det å ha et dødt liv i Norge om det å være nødt til å begrense barnetallet. Det som forstas står igjen er imidlertid forståelsen av at man gjør det fordi det er til det beste både for en selv og barna.

Både argumentet om at man har mindre muligheter for hjelp når man ikke har familien i nærheten, og argumentet om at det er mer ”dødt” ”her” enn i opprinnelseslandet, kan leses som en måte å gjøre innvanderposisjonen til en viktig del av ens subjektivitet og erfaringsverden. Det kan imidlertid også leses som en måte å fremstille seg som et ansvarlig subjekt. For mens innvanderposisjonen gjør en mer utsatt enn befolkningen for øvrig, er man også selv i besittelse av løsningen på problemet; nemlig å begrense barnetallet slik at man klarer seg uten storfamilien.

Det siste eksempelet vi skal se på har jeg hentet fra intervjuet med Salima. I likhet med både Rukaia og Raswan, snakker også hun om det å være alene i Norge og hva det betyr for familieplanleggingen. Den andre gangen temaet er oppe, glir det imidlertid raskt over til ikke

bare å handle om det å være alene, men også om å tenke annerledes om barns behov enn hva andre i Norge gjør.

*Guro. Vil du ha flere barn?*

*Salima: Jeg kan ikke. For jeg er alene her. Jeg har ingen til å hjelpe meg. Det er litt vanskelig, hvis du ikke kjenner noen her. Hvis du har flere barn må du være hjemme, og du kan ikke jobbe eller.. Det er litt vanskelig.*

*(...)*

*Guro: Kan du selv forklare hvorfor du ikke vil ha flere?*

*Salima: Det er som jeg sa at du får mye å gjøre, og det er vanskelig her, for jeg har ingen til å hjelpe meg. I Irak.. kanskje hvis jeg var i Irak kanskje jeg hadde to eller tre eller fire. Fordi, familien til min mann, kanskje de ville hjulpet meg, eller min mor. (...) Det er vanskelig. Hvis han blir syk, så er det bare jeg og min mann bare jeg må passe på, eller min mann. Jeg har ikke noen til å hjelpe meg. Det er som du vet mye å gjøre. Vi tenker ikke som dere, ett år og de bare settes på barnehagen eller til dagmamma (ler litt). Vi tenker ikke sånn.*

*Guro: Hva da?*

*Salima: (Smiler) Når han blir syk, blir jeg veldig trist. Eller når jeg går tur, for eksempel, hvis min mann er hjemme og passer på barnet, så tenker jeg bare på barnet. Og noen ganger tenker jeg at det er vanskelig for meg, jeg er bare hjemme. Jeg sa til min mann at jeg skal gå på skole og barnet skal gå i barnehagen. Noen ganger tenker jeg at nei, jeg kan ikke (ler litt). Alle kurdere, eller jeg vet ikke, alle fra Irak eller kurdere liker mye barn. De passer mye for barn.*

At hun ikke har noen til å avlaste seg med barneomsorgen, er som vi her ser en viktig grunn til at Salima ikke har lyst på flere barn. Samtidig er det også ett forhold som gjør det verre for henne å være uten avlastning enn hva som er tilfelle for nordmenn, nemlig hennes sterke kurdiskættede følelser for barnet og den dertil hørende motviljen mot å gjøre som nordmenn; å "bare sette" barnet i barnehage eller hos dagmamma.

Mens de andre eksemplene vi har sett på i denne delen har handlet om det å være innvandrere, hvilket her også kan hevdes å vende blikket bort fra eventuelle nasjonale og etniske forskjeller, ser vi her hvordan dette løftes frem som helt sentralt i Salimas familieplanleggingsressonnement. Vel så mye som en fortelling om det å være innvandrere, er dette en fortelling om etnisk forskjellighet.



Det betyr imidlertid ikke at det er en omfavnelse av innvandrerstereotypien og en aksept av den reproduktive rangeringen vi her er vitne til. Tvert i mot vil jeg si at Salima med denne fortellingen utfordrer både stereotypien og rangeringen ved å si at den (”moderne”) ”norske” familieplanleggingen ikke er så bra som man skal ha det til, fordi den går på akkord med barns beste. Det norske fremstilles slik som kaldt, materialistisk og selvstentrert, mens det kurdiske fremstilles som varmt, kjærlig og trygt.

### ***Fordi vi ikke har opphold. Fortellinger om ufrihet og ansvarlig planlegging***

Den siste begrunnelsen vi skal se på handler om det å være asylsøker. Som vi skal se handler også denne begrunnelsen som det å være i Norge som innvandrer. Forskjellen er imidlertid at det her ikke er innvanderposisjonen som sådan som trekkes frem som det sentrale, men derimot det mer spesifikke forhold at man er her som innvandrer uten oppholdstillatelse.

Denne begrunnelsen er å finne i begge intervjuene jeg har gjort med asylsøkere. Som vi skal se, og til dels også allerede har sett, inkluderer også disse intervjuene begrunnelser som har å gjøre med mer generelle forståelser av den gode barndom og godt foreldreskap, samt praktisk tilpasning til den aktuelle kontekst man lever innenfor. Sett i forhold til den manglende oppholdstillatelsen, blir imidlertid disse andre begrunnelsene og ønskene uvesentlige.

Det første av de to er å finne i intervjuet med Fakre og Sarah. I påvente av behandling av asylsøknaden bor paret på asylmottak med sitt ene barn. Om ikke lenge kommer ett til. Både Fakre og Sarah beskriver situasjonen som vanskelig. At det også virker inn på hvordan de tenker om familieplanlegging, blir tydelig i den allerede gjengitte fortellingen om da de på grunn av de usikre situasjonen så seg nødt til å avbryte en uplanlagt graviditet (jfr. Kapittel 6). Men også når vi kommer over til spørsmålet om antall barn, trer asylsøkersituasjonen frem som avgjørende. Selv om begge to kanskje kunne tenke seg et barn til, er det nemlig ikke aktuelt så lenge livet fortsetter å være så usikkert og vanskelig som det er nå. Når jeg ber Fakre utdype dette, formulerer han seg slik:

*Det viktigste er opphold. Det er nøkkelen til gode ting. Forstår du? Opphold betyr veldig mye og spiller en hovedrolle i absolutt alt. Da kan man tenke videre og planlegge fremtiden sin.*

*Som for eksempel om man vil ha to eller tre barn. Og da blir det enklere å skaffe seg et bedre arbeid, sånn at man kan tenke på å kjøpe seg en leilighet, og..*

Selv om Fakre her utviser en selvfølgeliggjort forståelse av at antall barn avhenger av både kontekst og aktuell livssituasjon, ser vi også at det er ett forhold som fullstendig ugyldiggjør alle de andre; oppholdstillatelse. Uten opphold er man ikke i den lykkelige situasjon hvor man kan tenke på hvor mange barn man ønsker seg. Tvert i mot blir spørsmålet da hvor mange barn man kan og bør få.

Den andre fortellingen er å finne i intervjuet med Kaniaw. Kaniaw er midt i trettiårene og har to barn. Det ene av dette ble født mens paret fortsatt bodde i kurdisk Irak, og det andre etter at de hadde kommet til Norge. Livet her er ikke blitt som Kaniaw hadde håpet på. Tvert i mot beskriver hun situasjonen på asylmottaket som svært vanskelig både for henne og mannen og for barna. I tillegg til at usikkerheten om opphold er en stor psykisk påkjenning, er det også vanskelig å bo så tett som de gjør nå. Som vi skal se får dette også betydning for hvordan Kaniaw forholder seg til antall barn:

*Guro: Hva ser du på som idealer i forhold til det å lage en familie, altså hvordan ser din drømmefamilie ut?*

*Kaniaw: Det er to svar på det spørsmålet. Hvis situasjonen var bedre, det vil si at vi fikk flytte fra asylmottaket, så ønsker jeg meg ett barn til. En datter. Men hvis vi skal fortsette å bo sånn som vi bor nå, så vil jeg ikke ha flere barn.*

*Guro: Hvorfor ikke?*

*Kaniaw: Det er nok å ha to-tre barn. Det er bedre å ha ett barn og gi dette et bra liv, enn å ha mange barn.*

Her ser vi hvordan Kaniaw skiller mellom hvor mange barn hun *ønsker* å få og hvor mange hun *kan* få. Og mens det er livssituasjonen som gjør at det i alle fall ikke på gjeldende tidspunkt passer med flere barn, er det hennes ønske om å gi barna en god barndom og et godt liv som gjør at hun innretter seg etter dette.

I begge disse fortellingene om det ikke å kunne få flere barn fordi asylsøkersituasjonen ikke tillater det, leser jeg ut det jeg vil betegne som gjøring av en utsatt minoritetsposisjon. Dette kan også formuleres som at Fakre og Kaniaw i disse utdragene gjør rede for seg selv først og

fremst som asylsøkere, og at for eksempel nasjonalitet/etnisitet, kjønn, religion og sosial klasse trer ut i skyggen (jfr. Staunæs 2004; Staunæs 2005; Staunæs and Søndergaard 2006; Staunæs 2007).

Så langt har vi sett en rekke eksempler på fortellinger om barnetall som alle sammen tilslutter seg en hegemonisk planleggingsnorm hvor det å ikke få mange barn trer frem som svært sentralt. I den siste delen av kapittelet skal vi se på tre fortellinger som skiller seg ut fra den ellers så dominante ikke-mange-barn-fortellingen.

### **”Søsken er en stor gave” (Lily)**

Den første fortellingen vi skal se på, er å finne i intervjuet med Lily. I forrige kapittel så vi Lily fortelle om en mangeårig utsettelse av reproduksjonen til hun og ektemannen hadde fått ”alt” på plass. Når jeg spør henne om hva hun tenker om antall barn, svarer hun slik:

*Jeg ønsker meg flere barn. For jeg har selv hatt søsken, så jeg vet hvor godt det er å ha noen å knytte seg til, så derfor vil jeg ikke at barnet mitt skal være alene. Søsken er en stor gave. Så hvis vi har mulighet og får det til, så skal også min sønn skal få lov til å oppleve det. Men antallet er jeg litt usikker på. Noen ganger, når det er mye å gjøre, så er det liksom ”nei, det er nok med en”. Men når jeg er oppe i skyen og alt er bare fryd og gammen, så sier jeg til mannen min at det hadde vært bra med tre unger. (...)*

Selv om antallet Lily oppgir som aktuelt er svært gjenkjennelig fra de andre intervjuene, er meningen som kommuniseres en annen. Her er det nemlig ikke ulempene med å ha mange barn og fordelene med å ha få barn som er i fokus, men tvert i mot verdien av å ha flere barn enn (bare) ett. Å ha søsken beskrives her som både viktig og bra, og en gave hun ønsker å gi sitt høyt skattede første barn. I tillegg kommer den positive opplevelsen med å være foreldre, som i alle fall på gode dager kan få henne til å ønske seg tre barn. Det som eventuelt trekker ned, er stresset og slitet som følger med det å ha barn. Men hovedbudskapet er altså at hun mener det er bedre med flere barn enn (bare) ett, og at hun håper å kunne gi sitt barn et søsken.

Hvordan kan dette forstås? Hvordan kan Lily tillate seg å fokusere på verdien av flere barn når de andre informantene vi har møtt i dette kapittelet er så opptatt av å si at de *ikke* ønsker mange barn?

En måte å forstå det på, er at Lily verken forstår seg selv eller opplever å bli forstått som en tradisjonell, ikke-planleggende og ulikestilt innvandrer(kvinne), og at hun av den grunn ikke føler noe behov for å markere avstand til denne stereotypien. Dette kan også formuleres som at kontekstuell gjenkjennelse for Lily ikke krever at hun demonstrerer sin vilje og evne til familieplanlegging, da de normative grensene for henne ikke er smalere enn det er for etniske nordmenn. En annen måte å forstå det på, som ikke står i motsetning til den første, er at Lily er lengre fra å utfordre ikke-mange-barn-normen, enn hun er fra å bryte søsken-normen, og at det derfor er viktigere for henne å si at hun ønsker flere barn enn å si at hun *ikke* ønsker mange.<sup>138</sup>

Når det gjelder forklaringen på at Lily verken forstår seg selv eller så lett blir forstått som en tradisjonell, ikke-planleggende og ulikestilt innvandrer(kvinne), så er det flere muligheter. For det første at hun kommer fra et land hvor fødselstallene er på samme nivå som Norge, og hvor heller ikke innvandrene får mange barn. Her kan det også tilføyes at iranere i Norge generelt har lang botid, og er en av de gruppene som scorer høyt på kjente integreringsmål som utdanning og arbeidsliv (jfr. Kapittel 2). Ettersom noen av de andre informantene fra Iran snakker seg inn i ikke-mange-barn-fortellingen, er imidlertid ikke dette tilstrekkelig. Vi må derfor bevege oss over til Lilys egen historie og situasjon i Norge. Et særlig relevant forhold vil da være en botid på over femten år. Det samme gjelder ekteskap med en etnisk norsk mann, og det forhold at hun allerede har fullført en lengre utdanning i Norge og fått en jobb som kan sies å gi høy sosial status. Til listen kan det også tilføyes at hun ikke definerer seg som muslim, som er så sentral i fortellingen om den tradisjonelle, ulikestilte innvandreren (jfr. Kapittel 1). Og sist men ikke minst; at hun ved å få sitt første barn godt opp i trettiårene allerede har gjort det klart at hun er en person som vet hva det vil si å planlegge reproduksjonen og å unngå gå få barn når det ikke passer.

---

<sup>138</sup> Her kan det være relevant å minne om Lyngstad og Noacks studie som viser at etnisk norske kvinner i snitt oppgir et høyere antall barn som det ideelle enn de ender opp med å få, som her tolkes som et uttrykk for et kulturelt ideal Lyngstad, T. H. and T. Noack (2000). "Norske fruktbarhetsidealer 1977-1999: Idealene består." Samfunnsspeilet 3.

Men også Lilys fortelling må legitimeres ved å hente ressurser fra noen kollektive fortellinger, som igjen får henne til å fremstå på bestemte måter. Den første fortellingen jeg da vil trekke frem, er den allerede nevnte fortellingen om den positive verdien av å ha søsken. I tillegg kommer fortellingen om det krevende foreldreskapet, som vi ovenfor så gjerne er assosiert med middelklassetilhørighet. Her kan også fortelling om det kjønnslikestilte paret, hvor beslutninger om familieplanlegging tas i enighet uten innblanding fra eventuelle andre, føyes til.

Resultatet av Lilys fortelling om det å ønske seg flere barn, er at både hennes iranske bakgrunn og innvandrersposisjon fremstår som uvesentlig, og at Lily mer enn en iransk innvandrerkvinne) trer frem som et ”moderne” kjønnslikestilte subjekt fra middelklassen, og med det kanskje også nesten ”norsk”. En annen måte å si dette på er at det å gjøre rede for seg selv på den måten Lily her gjør, utfordrer stereotypien om den tradisjonelle, ikke-planleggende og ulikestilte innvandrerkvinnen), og med det kanskje også grensene mellom ”den første” og ”den andre” (jfr. Skeggs 1997; jfr. Staunæs 2003; Staunæs 2004; Staunæs and Søndergaard 2006; Jensen 2009).

### **”En (liten) flokk” (Zaineb)**

Den andre fortellingen som skiller seg ut fra den ellers svært utbredte fortellingen om det å ikke ønske seg mange barn, har jeg funnet i intervjuet med Zaineb. I de foregående kapitlene har vi sett Zaineb fortelle at hun har et sterkt ønske om å få barn, men at det ikke er aktuelt for henne å realisere dette ønsket før bestemte forhold er på plass. I den forbindelse så vi også at ønsket om å vente til det passer har sterk konkurranse fra ønsket om å få barn mens hun ennå er ung. Ønsket om å bli en ung mor, er imidlertid ikke det eneste som stresser Zaineb når det gjelder spørsmålet om passende tid. I tillegg kommer nemlig ønsket om å få mange barn:

*Guro: Dere har ikke barn ennå, og du forteller at dere har vært sammen lenge. Hvordan tenker dere om det?*

*Zaineb: Å få unger?*

*Guro: Ja?*

*Zaineb: Nei, det har vi planlagt ganske mye, det (ler). Jeg.. Vi kan begynne med antall, kanskje. Før, når jeg var yngre så hadde jeg alltid lyst på to barn, fordi vi var to barn selv. Og så hadde kjæresten min lyst på en liten flokk, for det er jo de. Så.. Med en gang jeg*

*begynte å være mer i deres familie fikk også jeg veldig lyst på en flokk. Det ser kjempeartig ut, så det har jeg lyst på.*

*Guro: Lyst på mange?*

*Zaineb: Ja, vi har snakket om fire, da. Vi får se hvordan det er i praksis, men nå ligger det an til å bli fire.*

I tråd med Zainebs tydelig gjennomtenkte og diskuterte refleksjon rundt når hun og partneren mener det ”passer” å få barn (jfr. kapittel 6), ser vi hvordan også antall barn løftes frem som et spørsmål de har diskutert og kommet til en foreløpig enighet om. Selve antallet er ikke så forskjellig fra det vi har sett i flere av de andre intervjuene. Det som gjør at Zainebs fortelling skiller seg ut, er at hun i stedet for å snakke om hvor viktig det er å unngå gå å (for) mange barn, sier at hennes ønske er å få nettopp *mange*.

På bakgrunn av de mange fortellingene om det å *ikke* ønske seg mange, blir det interessant å spørre hvordan denne fortellingen kan forstå. Altså, hva kan være forklaringen på at Zaineb synes det er passende å si at hun ønsker seg *mange* barn, når de fleste av de andre informantene ikke synes det? Hvilke kollektive fortellinger trekker hun på og hvilket subjekt trer her frem?

Når det gjelder det første spørsmålet, kan en del av svaret være at Zaineb, gjennom lang botid i Norge, familie og svigerfamilie i samme land som seg selv, studier, og et godt parforhold med en kjønnslikestilt arbeidsfordeling ikke rammes like hardt og på samme måte av de motargumentene som de andre informantene snakket om. Med det mener jeg at hun kanskje verken har slitt eller sliter med av de samme utfordringene som knytter seg til det å være en innvandrersom mange av de andre informantene gjør, samtidig som at hun i større grad enn dem har etablert et liv som lar seg forene med ”mange” barn i Norge. Her vil blant annet et kjønnslikestilt parforhold, en trygg økonomi og muligheter for avlastning være sentralt.

Et annet forhold som det også vil være viktig å ta med her, er muligheten for at hun i likhet med Lily ikke føler det samme behovet for å markere avstand fra den tradisjonelle, ikke-planleggende og ulikestilte innvandrerstereotypien som mange av de andre informantene. Som hos Lily er det mange forhold som kan underbygge et slikt forslag. For det første det at hun kommer fra Iran (og ikke Irak), at hun har lang botid, er i gang med en lengre utdannelse, kommer fra en familie med to barn og at hun er etablert med en etnisk norsk mann.

Når vi nå skal gå over til å se på hvordan denne fortellingen om det å ønske seg ”mange” barn kan forstås, og hvilket subjekt som her kommer til uttrykk, er endringen fra å ønske seg to barn til å ønske seg fire barn sentral. For selv om Zaineb er tydelig på at denne ombestemmelsen er noe hun har kommet frem til uten noen innblanding fra andre enn sin partner, knyttes den direkte opp til noen bestemte erfaringer. Og mens det opprinnelige to-barnsønsket plasseres i Zainebs egen (iranske) familie, plasseres firebarnsønsket i (den etnisk norske) samboerens familie. Mens det å ønske seg mange barn for flere av de andre informantene ville representert en kontinuitet fra foreldregenerasjonen, representerer det for Zaineb sin del et brudd med denne, og en tilslutning som i alle fall i første omgang kan se ut til å være en ”norsk” norm. At firebarns-ønsket ikke har noen forbindelse med hennes iranske bakgrunn, blir også bekreftet da jeg litt senere spør henne eksplisitt om dette:

*Guro: Når det gjelder dette med antall barn, spiller din iranske bakgrunn noen rolle her?*

*Zaineb: Nei, det tror jeg ikke. I alle fall ikke i min familie. Kanskje fordi de fleste er utdannet og ganske vestlige. De fleste har jo to eller tre barn og når jeg sier til tanta mi i Iran at jeg skal ha tre eller fire unger, så sier hun bare ”er du gal, du kommer ikke til å få det når du blir så gammel. Herregud”.*

Selv om Zaineb ikke kategorisk avviser at firebarnsønsket kan ha noe å gjøre med at hun kommer fra Iran, er hun tydelig på at det på ingen måte er vanlig for hennes familie. Tvert i mot er det så fjernt for dem at de ikke kan tro at hun virkelig kan mene at hun ønsker seg fire barn. Et annet interessant forhold ved dette utdraget, er den sammenkoblingen Zaineb gjør mellom barnetall, utdanning og vestliggjøring, som er en nokså presis gjengivelse av den kjente modernitetsfortellingen som jeg beskrev tidligere i dette kapitlet. At hun så eksplisitt fremstiller seg selv som en som ønsker seg mange barn, betyr altså ikke at hun ikke er kjent med det forhold at høye barnetall gjerne er assosiert med tradisjon og ufrihet for kvinner.

Men hvilken fortelling er det så Zaineb trekker på når hun formulerer sitt mangebarnsønske, og hvilket subjekt leser jeg ut av denne fortellingen? Mitt svar på dette spørsmålet er at Zaineb trekker på en fortelling om den trendy mangebarnskvinnen, som til forskjell fra tradisjonelle kvinner får mange barn fordi hun vil det selv og fordi hun har råd til det og fordi hun har en mann å dele omsorgsoppgavene med slik at det ikke står i veien for egen karriere (jfr. Kristensen 2010). Og nettopp ved å snakke seg inn i denne fortellingen fremstår hun

heller ikke som noen tradisjonell og ulikestilt innvandrerkvinn, men tvert i mot som både middelklasse, moderne og likestilt. Med denne fortellingen gjør Zaineb rede for seg selv som et subjekt der verken etnisk bakgrunn eller innvandrerposisjon er relevant for hvordan hun tenker om barnetall. En annen måte å formulere det på, er at sosial klasse her kommer inn og skygger for hennes iranske bakgrunn og får henne til å fremstå som ”moderne”, kjønnslikestilt og med det i alle fall nesten (”moderne”) ”norsk”.<sup>139</sup>

Dette forteller oss at både individets posisjon i henhold til ulike kategorier og dets aktuelle livssituasjon har betydning for hva som oppleves som et passende barnetall og ikke. Det forteller oss også at både posisjon og livssituasjon har betydning for hvilke kollektive fortellinger man har tilgang til, og hva man opplever det som mulig å si uten å risikere å bli låst fast i posisjonen som det som Kananeeh betegner som den reproduktive andre (Kananeeh 2002), og som jeg har beskrevet som den tradisjonelle, ikke-planleggende og ulikestilte innvandreren.

Spørsmålet vi skal stille til den siste fortellingen, er hvorvidt og eventuelt hvordan det lar seg gjøre hvis man kommer fra Irak, har en familiehistorie med høye barnetall, er praktiserende muslim og allerede har fått tre barn?

### ***”Så mange som hun klarer” (Hamad)***

Den siste fortellingen vi skal se på, har jeg hentet fra intervjuet med ekteparet Hamad og Farida. Tidligere har vi sett paret fortelle om et naturalisert og sterkt barneønske som første gang ble realisert umiddelbart etter ekteskapsinngåelsen, det andre nokså raskt etter det først, før nummer tre kom som resultat av en uplanlagt graviditet etter tre års bevisst utsettelse.

Med tre barn etter ti års ekteskap, er det i utgangspunktet ikke noe som skulle tilsi at Hamad og Farida skulle skille seg ut fra de øvrige informantene når det gjelder spørsmålet om barnetall. Som vi skal se, viser det seg imidlertid raskt at i alle fall ikke Hamad tenker å tilslutte seg den ellers så utbredte kollektive fortellingen om at det er bedre med få barn enn med mange. Mens flere av de andre informantene har uttrykt seg kritisk både til egne foreldre

---

<sup>139</sup> I artikkelen ”Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og ”norskhet”” (Kristensen 2010), gjør jeg en lignende analyse av et medieoppslag om to innvandrer menn hvor jeg argumenterer for at signaler om høyere sosial klasse (middelklasse) og kjønnslikestilling skygger over for innvandrerposisjon og får dem til å fremstå som (nesten) ”norsk”.



og andre i opprinnelseslandet som har fått (for) mange barn, sier Hamad følgende om sin mor som har fått fjorten barn:

*Jeg har en super-mor.*

Når spørsmålet om parets egne ønsker i forhold til antall barn bringes på bane, bekreftes min allerede gryende mistanke om at jeg her ville bli presentert for en annen fortelling enn de jeg hadde hørt så langt i prosjektet:

*Guro: Ønsker dere flere barn?*

*Farida: ... Jeg tror ikke det akkurat nå, på grunn av situasjonen...*

*Guro: Enn du da, hva tenker du om det?*

*Hamad: Jeg ønsker flere (smiler).*

*Guro: Du ønske flere, ja.. (jeg ler litt). Hvor mange ønsker du da?*

*Hamad: Så mange som hun klarer (ler).*

*Guro: Hva det vil si da?*

*Hamad: Så mange som hun klarer.*

Mens Farida besvarer spørsmålet med å si at det ikke passer *nå*, og med det unnlater å si noe om antall, svarer Hamad på en måte som nærmest kan karakteriseres som en omfavnelse av innvandrerstereotypien. Mens de andre informantene gjerne starter med å angi en øvre grense for hvor mange barn de kan tenke seg, er hovedbudskapet til Hamad at det for hans del ikke finnes noen begrensning i hvor mange barn han kan tenke seg. Han ønsker nemlig så mange barn han kan få – innenfor det som er konas tålegrense.

Som i intervjuene med de som svarte negativt på spørsmålet om barn, er det lett å se at Hamads uvanlige svar vekker min interesse.<sup>140</sup> I tillegg til at jeg allerede i denne første sekvensen stiller flere og mer inngående spørsmål enn jeg gjorde i mange av de andre intervjuene, kommer jeg flere ganger tilbake både til Hamads ønske om mange barn og avstanden mellom ektefellenes barneønsker som vi allerede i dette første utdraget kan ane konturene av. Blant annet stiller jeg etter kort tid følgende spørsmål:

---

<sup>140</sup> Mens jeg i kapittel 5 tolket denne interessen som et uttrykk for at informantene utfordret mine forståelser av hva som er et gyldig svar på spørsmålet om eventuelle barneønsker, leser jeg det her også som et uttrykk for nysgjerrighet for et uvanlig og eksotisk svar (jfr. Ytrehus 2007).

*Guro: Jeg tenker litt mer på dette med antall barn. (Til Farida): Hvor mange barn tror du at du kan tenke deg?*

*Farida: Jeg har ikke tenkt på det (ler). Sånn fire-fem.*

*Guro: Fire-fem, ja. (Til Hamad) Enn du da?*

*Hamad: Ti-tolv.*

*(Alle ler.)*

*Guro: Blir ikke det veldig slitsomt da?*

*Hamad: Nei da. Det er en glede.*

*Guro: Hvorfor er det at du ønsker mange barn?*

*Hamad: Jeg føler meg ung... Mange av vennene mine sa at jeg ble yngre da det siste barnet vårt ble født (kona ler). Jeg vet ikke om det er sant, men jeg føler meg yngre nå. Livet fornyer seg. Og vi tror at det er en rikdom å ha barn, i seg selv. Det vil si at jo flere barn du får, dess rikere er du. Ikke når det gjelder eiendom, men menneskelig.*

I tråd med Hamads utsagn om at hans øvre begrensning ligger i hvor mye hans kone ”klarer”, ser vi her hvordan de to oppgir ulike svar på spørsmålet om hvor mange barn de kunne tenke seg. Og selv om også Farida oppgir et høyere tall enn de fleste av de øvrige informantene, blir det her tydelig at det først og fremst er han som ønsker mange barn og ikke henne. Når det gjelder begrunnelsen for å ønske seg mange barn, viser Hamad til den personlige emosjonelle verdien som ligger i reproduksjonen (jfr. Kapittel 5). Dette settes så i motsetning til materielle verdier, som gir fortellingen en klang av protest eller motstand mot den kjente modernitetsfortellingen (jfr. Schneider and Schneider 1991; Bledsoe and Hill et al.; van Eerdewijk 2001; Ali 2001; Kananeeh 2002; Hirsch 2003). I den sammenheng opererer han også med et ”vi”, som både kan vise til han og kona, eller til ett eller flere av de fellesskap de forstår seg som en del av. På bakgrunn av intervjusamtalen for øvrig, vil jeg her foreslå muslimer eller irakere som den mest relevante tolkningen av dette. At han i det hele tatt kommer med opplysningen om dette vi-et, tolker jeg som en måte å si at de på dette spørsmålet forholder seg til en normativitet som skiller seg fra det som er vanlig i Norge.

På denne bakgrunn er det lett å lese parets ønske om mange barn inn i en kollektiv fortelling om den barneglade muslim/muslimske iraker, som ikke vil la seg presse inn i det (”moderne”) norske samfunnets krav om begrensning og tilpasning, men i stedet holde fast ved forståelsen av at mange barn er bedre enn få. Hvis vi ser på det svaret jeg får den tredje gangen jeg

bringer spørsmålet om antall opp, viser det seg imidlertid at det i alle fall ikke er den eneste måten å forstå det på:

*Guro: Hvis man skal snakke om en slags drømmefamilie, hvordan ser den ut? I antall barn?*

*Hamad: Det er litt vanskelig å si. Antall barn har også andre faktorer. Jeg kan ikke for eksempel.. selv om jeg ønsker å ha tolv barn, så kan jeg ikke det når jeg ikke har fast jobb.*

*Det går ikke (de ler). Så man kan ikke bare se på en del av et stort bilde.*

*Guro: Men kan vi si at for deg så har drømmefamilien tolv barn?*

*Hamad: For meg.*

*Guro: (til Farida): Enn for deg da?*

*Farida: En gutt og en jente. To barn.*

*Guro: To barn? Det er stor forskjell?*

*Hamad: Det er stor forskjell. Det forstår jeg. For hun sliter mest, ikke sant? Det er hun som føder, hun som.. Det forstår jeg.*

Samtidig som at Hamad her bekrefter at han mener det er best med mange barn, og at avstanden mellom ektefellene blir enda tydeligere, introduseres nå et nytt budskap, nemlig at Hamads ønske om mange barn ikke er uttrykk for at han faktisk tenker å få det. Som de andre informantene er nemlig også han opptatt av å ikke få flere barn enn hva som passer i forhold til den aktuelle livssituasjonen, og omfavnelsen blir med ett av den tilpasningsdyktige innvandreren fremfor den mer problematiske stereotypien.

Ettersom de andre informantene ser ut til å være så opptatt av å markere avstand til denne stereotypien at de umiddelbart sier at de *ikke* ønsker mange barn, blir det relevant å spørre hvorfor Hamad svarer så annerledes. Altså; hvorfor gjøre rede for seg som en som ønsker mange barn når han likevel ikke tenker å få det?

Slik jeg leser denne fortellingen som ekteparet og jeg i fellesskap har produsert, formidles det her et bilde av Hamad som den gode muslimske mannen som på den ene siden ønsker seg så mange barn som han kan få, og på den andre siden verken har planer om å presse sin kone til å få flere barn enn hun ønsker, eller å få flere barn enn hva som passer i henhold til den aktuelle livssituasjonen. Når det gjelder Farida leser jeg det som en fortelling om den gode muslimske kvinne som på den ene siden ønsker å innfri religionen og ektemannens ønske om mange barn, og på den andre siden lar hensynet til egne studier veie tyngre. Dette kan også

formuleres som at ekteparet med denne fortellingen søker å bli gjenkjent som forståelige subjekter i henhold til to normativiteter; en muslimsk normativitet hvor barn representerer en sentral verdi, og en ”moderne” eller (”moderne”) ”norsk” normativitet, hvor forståelsen av at (i alle fall innvandrere) ikke bør få (for) mange barn. Og subjektene som her trer frem er den gode og tilpasningsdyktige muslimske innvandrer mannen og den like gode og tilpasningsdyktige muslimske innvandrerkvinnen.

### **Oppsummering**

I dette kapitlet har vi sett at de fleste av informantene gir uttrykk for en klar forståelse av at det er *bedre* med få barn enn med mange barn. For de som (ennå) ikke har barn, blir dette tydeliggjort ved å si at mange barn på ingen måte inngår i deres ønsker for fremtiden. For de som allerede har barn, gjøres det enten ved å si at man ikke ønsker seg flere, eller ved å si at det store barnekullet man allerede har fått skyldes forhold som man har forsøkt, men ikke har klart å stå i mot. Et annet sentralt trekk ved fortellingene om det å *ikke* ønske seg mange barn, er en mer eller mindre uttalt vektlegging av individets/parets og ikke minst kvinnens rett til selv å avgjøre hva som er et passende antall barn for seg.

Når det gjelder begrunnelsene for *ikke* å ønske seg mange barn, er de flere. For det første et ønske om å få et mindre slitsomt liv enn ens foreldre (mor) har hatt. For det andre et ønske om å få tilstrekkelig med tid og ressurser til å oppdra barna på en god måte. For det tredje at det ikke passer i Norge. Og for det fjerde at det ikke passer når man lever i Norge som innvandrer/asylsøker. Til sammen viser disse begrunnelsene at både strukturelle forhold ved det norske samfunnet, strukturelle forhold knyttet til innvandrersituasjonen, og normer som både kan knyttes til ”det norske” og gå på tvers av dette, har betydning for hva informantene opplever som et passende barnetall og ikke.

I likhet med fortellingene om (u)passende tidspunkt og omstendigheter har jeg lest fortellingene om det å *ikke* ønske seg mange barn som tilslutning til en hegemonisk planleggingsnorm som gjør det mulig å fremstå som moderne, planleggende og kjønnslikestilt fremfor som tradisjonell, ikke- planleggende og ulikestilt. Ved å se på begrunnelsene, har jeg imidlertid også kunnet vise at det ikke bare er det moderne subjekt som her uttrykkes. I tillegg er det mulig å lese fortellinger om det å *ikke* ønske seg mange barn som en måte gjøre både

(kjønnet) klasse og etnisert kjønn, og en måte å gjøre rede for seg selv som en *tilpasningsdyktig* innvandrer.

I den siste delen av kapittelet så vi på tre fortellinger som handler om det å ønske seg flere barn eller mange barn. Ettersom også disse barneønskene ble uttrykt på en måte som vektlegger bevisst planlegging, individuell autonomi og kvinners selvbestemmelse, leser jeg dem ikke som en omfavelse verken av innvandrerstereotypen eller som en aksept av den reproduktive rangeringen som den inngår i. Tvert i mot leser jeg dem som et uttrykk for at ikke alle innvandrere opplever det som like nødvendig å markere avstand fra innvandrerstereotypen for å styre klar av en subjektposisjon som tradisjonell og ulikestilt. Jeg leser dem også som et uttrykk for at det er flere måter å motsette seg innvandrerstereotypen og posisjonen som den reproduktive andre enn ved å synge den sangen diskursen forteller en at en skal synge (jfr. Gullestad 2002).

I alle tilfellene vil jeg si at det er relevant å lese de ulike fortellingene om barnetall som vi her har sett som en bekreftelse av Foucaults påstand om at der det finnes makt finnes det også motstand (Foucault 1999a). Eller for å si det med Kanaaneh: Ved å rette fokus mot innvandreres problematiske familieplanlegging har det norske samfunnet gjort dette til en mulig motstandsstrategi for innvandrere som søker seg ut av subjektposisjonen som den problematiske andre (Kanaaneh 2002:17-18). Altså: Familieplanlegging er ikke bare noe som skiller innvandrerne fra befolkningen for øvrig, men også en måte å overskride dette skillet på.

## Kapittel 8: "Den andre" sett med nye øyne

I denne avhandlingen har vi sett et utvalg innvandrere fortelle om et selvfølgeliggjort barneønske og en like selvfølgeliggjort forståelse av at barn både kan og bør planlegges. Vi har også sett at denne planleggingen fremstilles på en måte hvor det legges stor vekt på individuell autonomi og parlig enighet, og sensitivitet overfor kontekst og individets og kjernefamiliens situasjon i denne.

I de ulike analysekapitlene har jeg presentert ulike måter å forstå disse fortellingene på. Samtidig som at jeg hele tiden har holdt fokus på kravet om kontekstuell gjenkjennelse, har jeg vært åpen for at de aktuelle kontekstene informantene søker å bli gjenkjent i forhold til kan være mange og varierte. Noen ganger har jeg diskutert muligheten for at det er tilslutning til ("moderne") "norske" normer som er i spill. Andre ganger har jeg åpnet for muligheten av at det vel så gjerne kan være snakk om tilslutning til ("moderne") normer som er knyttet til opprinnelsesland, eller ("moderne") normer som går på tvers av dette, som religion og sosial klasse. Jeg har også vist at det kan være mulig å forstå det som en form for protest mot stereotypien om den tradisjonelle, ikke- planleggende og ulikestilte innvandrere og den annetgjøring som hefter ved denne. Hvilke av tolkningsforslagene som har vært mest vektlagt i de ulike kapitlene og delkapitlene har i stor grad vært et resultat av hva jeg har vurdert som mest relevant. Det har også vært et mål å tilby et variert og mangfoldig perspektiv på hvordan fortellinger om reproduksjon og familieplanlegging blant innvandrere kan forstås.

I dette avslutningskapittelet skal vi ta ett skritt tilbake og se avhandlingens sentrale funn opp i mot noen av de siktemålene og ambisjonene jeg lanserte i innledningskapittelet, i teorikapittelet og i metodekapittelet. I dette ligger det at jeg nå vil drøfte hva avhandlingen og de fortellingene og analysene som her er presentert kan bety for forskningsfeltene jeg skriver meg inn i, hva det kan bety for de jeg forsker på og hva det kan bety for samfunnet. Hva er avhandlingens mulige effekter og ringvirkninger?

En slik drøfting innebærer å ta på alvor de målene jeg har satt for denne studien, og å ta på alvor de kritiske innvendingene jeg både her og i tidligere publikasjoner har fremmet ovenfor den mer kvantitativt orienterte forskningen som er blitt gjort på fruktbarhetsrelaterte spørsmål blant innvandrere i Norge (Kristensen 2007; Kristensen 2009; Kristensen 2010). Det betyr at

jeg skal undersøke hvorvidt avhandlingen styrer klar av de problemene jeg mener hefter ved disse andre studiene eller ikke, hvordan jeg eventuelt har klart det og hva jeg i så fall har oppnådd. Slik sett kan man si at dette avslutningskapittelet også er et forsøk på å ta inn over meg mitt eget tidligere publiserte forslag til hvordan forskningen på fruktbarhet blant innvandrere bør gjøres:

For å unngå å låse innvandrere i Norge fast i fortellinger som potensielt har undertrykkende og ekskluderende effekter, er det viktig både å destabilisere fortellingene om 'oss' og 'dem', og å åpne opp for et større mangfold av fortellinger. Flere av disse fortellingene bør gå på tvers av etnisitet og bakgrunn, og med økt fokus på variasjon. Slik kan man se for seg at diskurser om reproduksjon, som tydelig er velegnet for konstruksjon av nasjonale fellesskap og utgrensning av unormale, upassende, 'ikke-borgere', også kan være et godt utgangspunkt for både forhandling om inklusjon og medborgerskap, og refleksjon over hva det vil si å være 'norsk'. (Kristensen 2009:292)

Har jeg lyktes med noe av dette? Hva har jeg eventuelt bidratt til, og hva gjenstår?

### ***Forskning og effekter – virkelighets(re)produksjon og "goods"***

Et sentralt utgangspunkt for denne avhandlingen har vært forståelsen av at de måter noen beskrives og kategoriseres på, har betydning både for den enkelte og dennes livsbetingelser og mulighetsrom, for relevante gruppers plassering i samfunnhierarkiet og for samfunnet (jfr. kapittel 1). Når jeg nå tar opp igjen denne tråden, er det imidlertid med et noe smalere fokus enn det som er blitt fremsatt tidligere. Den generelle oppmerksomheten mot beskrivelser og kategoriseringer er erstattet med et fokus på hvordan forskere, med sine spørsmål, metoder og analytiske blikk bidrar til å (re)produsere ulike virkeligheter og sannheter, og hvilken betydning denne (re)produksjonen kan tenkes å ha.

En vesentlig inspirasjon for den diskusjonen jeg her skal føre er statsviter Carol Lee Bacchi og hennes Foucault- inspirerte "hva er problemet"-tilnærming (Bacchi 1999; Bacchi 2009).<sup>141</sup> Selv om denne tilnærmingen i utgangspunktet ble utviklet for å synliggjøre hvordan politikere og andre beslutningstakere ikke bare løser gitte problemer, men også tar del i en form for

---

<sup>141</sup> Bacchi betegner dette som "what's the problem" og "what's the problem represented to be" Bacchi, C. L. (2009). *Analysing policy. What's the problem represented to be?* Melbourne, Pearson Australia Group.

diskursiv problemkonstruksjon, er dens grunntese om at språklige innramminger skaper sannheter og virkeligheter relevant også for forskning. Bacchi formulerer det slik:

What's the Problem? as an approach suggests that it is as important to ask how academics and other professionals reflect upon policy 'problems' as to enquire into the views of 'policy makers' in the strict sense. This is because academics and other professionals often structure arguments and issues in ways which affect the framing of 'problems' in the wider community. (Bacchi 1999:11)

Altså; fordi forskere strukturerer sine argumenter på bestemte måter, og fordi denne struktureringen får betydning for hvordan et gitt fenomen eller problem blir forstått, er det relevant å se nærmere på de virkelighetsbeskrivelser som kommer til uttrykk også i forskningstekster.

En annen inspirasjonskilde er John Laws *After Method. Mess in social science Research* (Law 2004). Et sentralt mål med denne boken er å avvise forståelsen av forskning som en nøytral virksomhet, og å argumentere for at man som forsker også tar del i produksjonen av de virkeligheter man søker å forstå. Dette kommer særlig tydelig til uttrykk i Laws beskrivelse av metode:

Method is not, I have argued, a more or less successful set of procedures for reporting on a given reality. Rather it is performative. It helps produce realities. It does not do so freely and at whim. There is a hinterland of realities, of manifest absences and Othernesses, resonances and patterns of one kind or another, already being enacted, and it cannot ignore these. At the same time, however, it is also creative. It re-works and re-bundles these and as it so does so re-crafts and creates new versions of the world. (Law 2004:143)

Selv om metodens performative karakter ikke betyr at man som forsker kan fristille seg for det man måtte finne av tilstedeværelser, fravær og mønstre, vil de måter man velger å sette dette sammen på, åpne opp for det Law betegner som ulike versjoner av verden. Og ettersom virkelighetsproduksjonene har effekter, er det ifølge Law viktig at man som forsker er bevisst de muligheter man her er i besittelse av og stiller spørsmål ved hvilke "goder" ("goods") et forskningsdesign kan generere (Law 2004).<sup>142</sup>

---

<sup>142</sup> Oversettelsen fra "good" til "goder" har jeg hentet fra Kristin Spilkers avhandling *Assistert slektskap. Biopolitikk i reproduksjonsteknologens tidsalder* (2008).



Som en tredje og fjerde drivkraft vil jeg trekke frem Marianne Gullestads *Det norske sett med nye øyne* (Gullestad 2002) og Line Alice Ytrehus sin artikkel ”The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities” (Ytrehus 2007). Som påpekt i innledningskapittelet har Gullestads arbeider vært betydningsfulle for hele dette avhandlingsarbeidet. I denne sammenheng er det imidlertid særlig hennes eksplisitte påminnelse om forskerens samfunnskritiske rolle, og hennes egne svært innsiktsfulle forsøk på å produsere forskning med positive ringvirkninger som tas til etterretning (Gullestad 2002). Til dette hører også Gullestads åpenhet i forhold til ønsket om å skape goder, som det å skape mer reflekterte borgere og lage rom for at flere stemmer kan komme til orde i norsk offentlighet (se også kapittel 1). Fra Ytrehus sin artikkel, har jeg funnet støtte både til å diskutere effekter av forskning i det flerkulturelle Norge, og til å peke på svakheter ved forskningen som er gjort med det Ytrehus beskriver som ”de beste hensikter”:

There is a widespread myth which supposes that people who are very different cannot peacefully coexist, and that ethnicity constitutes such a significant difference. Derived from the same kind of myth is the myth that ‘ethnic conflicts’ and ‘ethnic cleansing’ results from cultural or ethnic diversity. To present a group of people as deviant from us, without emphasizing shared characteristics, may therefore be unethical and politically irresponsible, despite the individual researcher’s good intentions. (Ytrehus 2007:161-162)

Som vist i kapittel 4, har Ytrehus sin artikkel også gitt meg et grep til å overskride den hierarkiske dikotomien mellom ”oss” og ”dem”, nemlig å unngå å fokusere bare på det eksotiske og fremmede, men også gi rom til det som er felles og likt (Ytrehus 2007).

For å oppsummere de ulike inspirasjonskildene kan man si at jeg fra Bacchi har fått interesse for å se nærmere på forskningens effekter, at Law har gjort meg bevisst forskningens potensial for å bidra til å skape nye virkeligheter, mens Gullestad og Ytrehus har vist meg hva det vil kunne si å produsere forskning som åpner for nye og mer konstruktive måter å se verden på i det empiriske feltet jeg her forsker på.

Ettersom det ikke alltid finnes objektive svar på hva det gode er når det gjelder reproduksjon og familieplanegging blant innvandrere i Norge<sup>143</sup>, har jeg valgt å ta utgangspunkt i de tre

---

<sup>143</sup> Ifølge Law finnes det flere ulike former for goder. Sannhet er ett slikt gode, som i mange tilfeller kan sies å være objektivt gitt. I tillegg kommer imidlertid goder som er mer kontekstavhengige, slik som politiske goder, estetikk og rettferdighet Law, J. (2004). *After method : mess in social science research*. London, Routledge.

målene jeg presenterte i siste del av kapittel 1: For det første å produsere relevant empirisk kunnskap om reproduksjon og familieplanlegging blant innvandrere i Norge, for slik å legge til rette for økt innsikt og forståelse og likeverdige velferdsordninger og reproduktive rettigheter. For det andre å arbeide mot annetgjøring og minorisering av innvandrere og for økt forståelse og et mer inkluderende samfunn. Og for det tredje å bidra inn i en diskusjon som er utviklende for de relevante fagfeltenes teoretiske perspektiv og analytiske (be)grep.

Før jeg går over til å diskutere effektene av ulike former for kunnskapsproduksjon når det gjelder innvandreres reproduktive atferd og familieplanlegging, vil jeg understreke at jeg ser det som en stor fordel at det bedrives ulike former for forskning i dette feltet. Det betyr at hensikten med diskusjonen ikke er å si at noen former for forskning er bedre enn andre, men å vise hva denne avhandlingens bidrag kan tenkes å være.

### ***Ny kunnskap – ny politikk?***

Hvis vi starter med å se på det første av de tre målene, handler det som beskrevet i innledningskapittelet om å bidra inn i kunnskapsproduksjonen i minst tre felt; kvantitativ samfunnsvitenskapelig demografisk forskning, kvantitativ helserelatert forskning og kvalitativ fruktbarhetsforskning. Hensikten med dette skulle være å supplere og nyansere den foreliggende forskningen, for slik å bidra til økt innsikt og forståelse. Ettersom forskningen jeg søker å supplere og nyansere er sentrale premissleverandører for både familiepolitikken og helsepolitikken<sup>144</sup>, ligger det i målet om kunnskapsproduksjon også en ambisjon om å bre grunnen for en politikktutvikling som er til det gode både for de jeg forsker på og samfunnet mer generelt.

På bakgrunn av de foregående kapitlene og de fortellinger og analyser som her er presentert, vil jeg påstå at avhandlingen har lyktes nokså godt i forhold til dette første målet. Med det mener jeg at det her presenteres forskning som i liten grad har vært belyst tidligere, samtidig som at jeg ved å legge meg nokså tett opp til den foreliggende forskningen tilbyr en videreføring og til dels også en videreutvikling av denne. Ikke minst vil jeg påstå at

---

<sup>144</sup> Den samfunnsvitenskapelige demografiske forskningens relevans i forhold til offentlig debatt og politikktutvikling, er tema som berøres i artiklene ”Tobarnskull møter stua full. Innvandreres fødselstall i norsk offentlig diskurs” (Kristensen 2009) og ”Trad eller trendy med tre? Om barnetall, likestilling og ”norskhet” (Kristensen 2010).

avhandlingen gjør det lettere å forstå hva annen forskning sier og ikke sier noe om, og at den gir et bedre grunnlag til å vurdere relevansen av de ulike tolkningsforslagene man finner her.

For å kunne si noe mer konkret om de potensielle effektene av den kunnskapen som avhandlingen har produsert, skal jeg nå se nærmere på hva som eventuelt skiller denne fra den kunnskapen den allerede foreliggende forskningen har produsert. Til dette formål har jeg valgt å se den kvantitative forskningen, som her inkluderer både den samfunnsvitenskapelige demografiske forskningen og den helseorienterte forskningen, og den kvalitative fruktbarhetsforskningen, hver for seg. Grunnen til dette er at den kvantitative og den kvalitative fruktbarhetsforskningen har hatt en nokså ulik befatning med den såkalte ”innvandrerbefolkningen”, som igjen har betydning for hva denne avhandlingens bidrag kan og bør være.

Hvis vi begynner med å se på den kvantitative forskningen, som har produsert et svært rikholdig tallmateriale om likheter og forskjeller i reproduksjon og familieplanlegging mellom ulike landegrupper og hvordan dette endrer seg over tid, vil jeg si at den mest opplagte konsekvensen er økt kunnskap og bevissthet om nettopp likheter og forskjeller i dette feltet. Med det mener jeg at den kvantitative fruktbarhetsforskningen og dens kunnskapsproduksjon er den viktigste grunnen til at man i dag vet at det finnes forskjeller i reproduktiv atferd og familieplanlegging mellom ulike landgrupper og mellom ulike landgrupper og befolkningen for øvrig.

Når det gjelder de potensielle effekter av denne kunnskapsproduksjonen, blir vi imidlertid nødt til å henfalle til spekulasjoner. Selv om det er flere tegn som peker i retning av at forskningen når frem til både politikere og andre beslutningstagere og det såkalte brede lag av befolkningen<sup>145</sup>, er det nemlig ikke mulig å avgjøre hvilken betydning den har for de beslutninger som her tas. Gitt det forskjellsfokus som kommer til uttrykk blant annet i relevante politiske dokumenter, vil jeg likevel påstå at de ser ut til å gi opphav til forventninger om forskjellighet mer enn likhet, og til ordninger som retter seg mot

---

<sup>145</sup> Et eksempel på dette er at det i Stortingsmelding nr. 12 (2008-2009) *En gledelig begivenhet. Om en sammenhengende svangerskaps-, fødsels- og barselomsorg*, gjøres et eksplisitt poeng ut av at nettopp landbakgrunn representerer en kilde til systematiske forskjeller når det gjelder fruktbarhet. Et annet eksempel er at daværende barne- og likestillingsminister Anniken Huitfeldt var til stede da Fafo på et såkalt frokostmøte lanserte rapporten ”Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier”. Det aktuelle møtet fikk også bred mediepublisitet, og ble blant annet omtalt både i Hardanger folkeblad (06.10.2009), TrønderAvisa (06.10.2009) og Nordlys (06.10.2009), alle under samme overskrift ”Adopterer norsk familieliv”.

innvandrere spesielt og deres særlige behov. Et eksempel på dette vil være at man både i helsetjenesten og i flyktningtjenesten er opptatt av å informere innvandrere om prevensjon.<sup>146</sup>

Bevissthet om forskjeller kan føre til at innvandrere får bedre nytte av velferdsordninger og økte reproduktive rettigheter. Det kan imidlertid også føre til at man tror man vet hva ”innvandrene” har behov for og på dette grunnlag etablerer ordninger som i liten grad tar hensyn verken til variasjonen som ligger bak tallene, eller til den enkeltes faktiske livssituasjon. Dette kan også formuleres som at det skapes en eksotifisert forståelse av innvandrere som ikke tar høyde for de mange likhetene på tvers av kategorien innvandrer og såkalt etnisk norsk. En annen mulig konsekvens er at kunnskap om ”dem” brer grunnen for en befolkningspolitikk som ikke bare har som mål å sikre like rettigheter, men også å begrense ”de andres” muligheter til å få (for) mange barn (Kanaaneh 2002; Nelson 2003; Luibhéid 2004; Solinger 2005).

At en slik politikk også har potensial for å nå frem til den enkelte innvandrer og slik påvirke dennes forståelse og håndtering av reproduksjonen, kan på sin side leses ut Hamads fortelling om hvordan han og hans kone ”fra første stund” i Norge ble informert om familieplanlegging og prevensjon. Selv om det ikke er mulig å avgjøre om denne informasjonen var en medvirkende grunn til at Hamad og Farida besluttet å vente i flere år før de fikk flere barn, kan man se for seg at informasjonen i alle fall gav paret en pekepinn på hva som i dagens Norge er normert fruktbarhetsatferd (for ”dem”).

I tråd med tittelen på denne avhandlingen, vil jeg si at mitt bidrag til den kvantitative forskningens kunnskapsproduksjon i første rekke handler om å gi informasjon om det som befinner seg *bak tallene*. Med det mener jeg at denne avhandlingen kan gi et innblikk i hvilken betydning innvandrere i dagens Norge tillegger reproduksjon og familieplanlegging, og hvilke forståelser og rasjonaliteter som ligger til grunn for ulike reproduktive valg og familieplanleggingsstrategier. En del av dette er også å gi et innblikk i den variasjon som skjuler seg bak de ulike landgruppene og i likhetene som går på tvers av disse. Slik kan man se for seg at avhandlingen kan bidra til å åpne blikket for at noe som i statistikken trer frem

---

<sup>146</sup> Som nevnt i kapittel 4, har jeg vært i kontakt med flere offentlige instanser som på en eller annen måte arbeider med innvandrere og deres reproduksjonsatferd og familieplanlegging. En av disse instansene var flyktninghelsetjenesten. Her fikk jeg høre at et av tjenestens aktiviteter var regelmessige besøk på det lokale flyktningmottaket, hvor de blant annet hadde samtalegrupper for kvinner hvor de tilbød veiledning i familieplanlegging.

som lik fruktbarhetsatferd, ikke nødvendigvis er resultat av økt likhet. Et tydelig eksempel på nettopp det er hvordan nedgangen i innvandreres fruktbarhet over tid, som av kvantitative forskere gjerne tolkes som et resultat av økt likhet, i mitt materiale viser seg også å handle om migrasjonsrelaterte forhold, som begrensede sosiale nettverk, en usikker fremtid og stigmatiserende fortellinger om (for) høye fruktbarhetstall og manglende familieplanlegging.

Hvis vi da forflytter oss over til den kvalitative fruktbarhetsforskningen, vil jeg påstå at dens potensielle effekter ser nokså annerledes ut. Mens den kvantitative forskningen de senere år ser ut til å ha tatt en viss interesse for den såkalte ”innvandrerbefolkningen”, har det ikke vært tilfelle for den kvalitative fruktbarhetsforskningen (jfr. Kapittel 1). Tvert i mot ser denne ut til å være preget av en nærmest gjennomgående ignoranse av denne delen av befolkningen og de spørsmål den kan tenkes å reise i forhold til både reprodutiv atferd og familieplanlegging.<sup>147</sup> Det betyr at man ikke har like rikholdig kunnskap om hvordan innvandrere forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging som man har for den delen av befolkningen som er født i Norge. Det betyr også at det i liten grad er produsert kunnskap om forhold som kan antas å ha særlig relevans for innvandreres reproduksjon og familieplanlegging, det være seg migrasjon, transnasjonalisme og det som har å gjøre med etablering i et nytt land som innvandrere.

Hvis vi holder fast ved antagelsen om at kunnskap gjør det mulig å legge til rette for gode velferdsordninger, kan en konsekvens av det å utelate innvandrere som undersøkelsesobjekt, tenkes å være velferdsordninger og helsetilbud som er dårligere tilpasset denne delen av befolkningen enn hva som er tilfelle for befolkningen for øvrig. Ikke minst vil dette gjelde for de som har en reproduksjonsatferd og en familieplanlegging som skiller seg mest fra det som gjerne betegnes som ”norsk” fruktbarhet. I tillegg til at dette vil ha potensielle negative effekter for den enkelte innvandrere, kan det også være negativt for det norske samfunnet, som risikerer å utvikle ordninger som i liten grad tar hensyn til det mangfoldet som kjennetegner dagens Norge.

---

<sup>147</sup> Som vist i kapittel 1: Innledning, representerer rapporten ”Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier” et unntak, da denne i tillegg til en omfattende kvantitativ studie også er lagt til grunn en mindre kvalitativ intervjustudie. Kavli, H. C. and M. Nadim (2009). Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier. Fafo-rapport. Oslo, Fafo.

Det kanskje mest opplagte bidraget denne avhandlingen kommer med i forhold til den kvalitative fruktbarhetsforskningens kunnskapsproduksjon, er å gi et mer utfyllende innblikk i hvordan mennesker som bor i Norge forstår og forholder seg til reproduksjon og familieplanlegging. I tillegg til å bidra med kunnskap som ideelt sett gjør det beskrevne kunnskapshullet noe mindre, kan man også se for seg at kunnskap om hvilken betydning stigmatisering, minorisering og annetgjøring kan ha for den enkeltes forståelse og erfaring med reproduksjon og familieplanlegging, kan ha relevans for andre minoriserte og stigmatiserte grupper. Videre vil jeg si at avhandlingen, ved å vende blikket mot mennesker som både forstår seg selv og blir forstått av andre som utenfor ”det norske”, gir et innblikk i den norske konteksten og ”norskhet”, som ikke er like lett å få kunnskap om når de man studerer tar dette for gitt. Det vil si at jeg i tråd med Marianne Gullestads påstand om at innvandrere representerer en særlig mulighet til å reflektere over hva ”norskhet” er i mer generell forstand (Gullestad 2002), mener at det å intervju innvandrere om reproduksjon og familieplanlegging kan være et godt utgangspunkt til å si noe om hva som kjennetegner ”norsk” reproduksjon og familieplanlegging. Et eksempel på nettopp dette er beskrivelsene av forholdene ved det norske samfunnet som gjør at det verken passer eller er ønskelig å få barn (for) tidlig eller å få (for) mange av dem. Et annet eksempel er beskrivelsene av ”nordmenn” som noen som setter barna i barnehagen (for) tidlig, er mindre ”glad” i barn, og så kjønnslikestilte at det er mulig å flere barn til tross for at det kontekstuelle kravet om to inntekter og det normative kravet om kjønnslikestilling gjør det vanskelig. I så måte kan man også se for seg at denne studien av utvalgte grupper innvandrere kan inspirere til å utvikle studier av reproduksjon og familieplanlegging hos andre minoriserte deler av befolkningen, med et mål om å synliggjøre den regulering som her foregår og de måter denne møtes på.<sup>148</sup>

Som oppsummering vil jeg si at denne avhandlingens potensial for å skape ”goder” i forhold til målet om empirisk kunnskapsproduksjon blant annet ligger i å produsere forskning som ivaretar den kompleksiteten som kjennetegner det feltet jeg søker å studere. Det vil si å tone ned betydningen av landbakgrunn som forskjellsakse, og å gjøre det lettere å få øye på variasjon innen de ulike kategoriene og likhetene mellom disse.

---

<sup>148</sup> Kristin Spilkers avhandling *Assistert slektskap. Biopolitikk i reproduksjonsteknologiens tidsalder* (2008), er et eksempel på en studie som viser hvordan det å studere diskusjoner om de som befinner seg utenfor en hegemonisk majoritet og hvordan mennesker som utfordrer normen forhandler om grensene for det kulturelt og legalt akseptable, kan brukes til å si noe om hva som i en gitt kontekst representerer tatt for gitte sannheter og normer.

Når det gjelder praktisk politikktutvikling vil jeg si at de potensielle ”godene” ligger i å minne om viktigheten av å se den enkeltes faktiske livssituasjon og posisjon i forhold til flere forskjellsakser enn landbakgrunn, heller enn å avvise den potensielle nytten av særlige tiltak og tilrettelegginger for utvalgte deler av befolkningen. En annen måte å si det på er at avhandlingen kan leses som en oppfordring til å utvikle politikk hvor bevissthet om mulige forskjeller, både når det gjelder bakgrunn, migrasjonserfaringer og liv i Norge, er kombinert med sensitivitet overfor både grupper og den enkeltes faktiske situasjon.<sup>149</sup>

Og da kommer vi til det jeg vil beskrive som avhandlingens kanskje største utfordring i forhold til det å lykkes i målet om å bidra til å fylle et kunnskapshull og slik påvirke politikktutviklingen, nemlig det å nå frem både til politikere og andre beslutningstakere og til det som her kan betegnes som praksisfeltet, det være seg ansatte i forvaltningen eller i helsevesenet. Mens den kvantitative forskningen ser ut til å ha lyktes svært godt med å nå frem med sine tall, kan det være vanskeligere å nå igjennom med komplekse budskap. Ikke minst gjelder det når de man ønsker å nå frem til også har et krav på seg om å tenke profit og effektivitet. Denne utfordringen fikk også Dorthe Staunæs og Dorte Marie Søndergaard erfare da konklusjonene fra en studie om kjønn og ledelse skulle tilbakeføres og presenteres i den bedriften som både hadde vært undersøkelsesgunnlag og en sentral finansieringskilde for studien. I artikkelen ”Who is ready for the results? Reflections in the multivoicedness of useful research” (Staunæs and Søndergaard 2008), får vi se hvordan det som betegnes som poststrukturalistiske og (post) sosialkonstruktivistiske perspektiver og begreper viste seg å ikke kommunisere like godt med bedriften som både forskerne og bedriften på forhånd hadde sett for seg. Mens noen ikke kjente seg igjen, var andre direkte uenige i de konklusjoner som her ble presentert og mente de ville virke mot bedriftens uttalte mål om å arbeide for økt likestilling. Dette får Staunæs og Søndergaard til å si:

As a researcher it is necessary to ask: Who has invested in which aspects and arguments? Who runs which kinds of risks, given which kinds of results, interpreted in which ways, by whom, positioned where? What ‘story’ drawn out from the research results, emphasized in which ways, by whom, will benefit the interest connected with what positions and which ambitions? (Staunæs and Søndergaard 2008:9)

---

<sup>149</sup> Dette er kjent tenkning når det gjelder helsearbeid blant innvandrere, hvor det gjerne pekes på nettopp viktigheten av å kombinere kunnskap om kultur og kulturforskjeller med et fokus på den enkelte pasient og dennes situasjon, ønsker og behov Magelssen, R. (2008). Kultursensitivitet: om å finne likhetene i forskjellene. Oslo, Akribe.

Dette bringer oss over til målet om å motvirke annetgjørende og ekskluderende stereotypisering, og å arbeide for like muligheter, likeverd og inkludering. For mens Staunæs og Søndergaards utfordring blant annet ble å utfordre etablerte sannheter om godt lederskap og de måter dette var vevd sammen med kjønn og etnisitet, ligger denne avhandlingens utfordring i å utfordre etablerte sannheter både om ”de andre” og ”deres” reproduksjon og familieplanlegging, og hva som er forenelig med passende ”norsk” reproduksjon og familieplanlegging. Og som Gullestad viser i *Det norske sett med nye øyne*, hvor hun ”setter fingeren på noen aspekter ved utbredte tenkemåter i Norge som ikke vanligvis er i forgrunnen”, er det gjerne også slik at de som på det gjeldende tidspunkt utgjør en såkalt hegemonisk majoritet heller ikke vil at disse tenkemåtene skal være i forgrunnen (Gullestad 2002:54). I tråd med dette kan man også se for seg at både fortellingene om den tradisjonelle mangebarnsfødende ikke-planleggende og ulikestilte ”andre” og det moderne, likestilte ”norske” med sine passende barnetall og riktige familieplanlegging er behagelige ”sannheter” som man gjerne vil beholde.

### ***Fra oss og dem til ”oss” og ”dem”***

Selv om det å bidra til empirisk kunnskapsproduksjon og å motvirke annetgjøring og eksklusjon og arbeide for økt forståelse og muligheter for inklusjon her er beskrevet som to forskjellige mål, forstår jeg dem som beskrevet i avhandlingens innledningskapittel som nært forbundet. Det vil si at jeg anser mangel på kunnskap som en viktig årsak til de stereotype forståelsene som ser ut til å prege den offentlige samtale om innvandrere og deres reproduksjon og familieplanlegging, akkurat som at det å produsere kunnskap er et av de viktigste måtene å motvirke dette på. At jeg ikke er alene om denne antagelsen illustreres blant annet av at Trude Lappegård i 2001 publiserte en artikkel som hun kalte ”Myter og fakta: fruktbarhet blant innvandrerkvinner”, som hadde som mål å avlive flere av de mytene Lappegård mente å se i dette feltet (Lappegård 2001a).

Som blant annet Ytrehus minner om i artikkelen ”The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities”, betyr imidlertid ikke et ønske om å avlive myter og stereotyper at man også lykkes med å gjøre nettopp det. Tvert i mot; til og med når man har et uttalt mål om det motsatte kan resultatet være at man ender opp med å reproducere det Ytrehus beskriver som en ekskluderende ”oss” – ”dem” dikotomi (Ytrehus 2007).



Som jeg har gjort rede for i tidligere publiserte artikler (Kristensen 2009; Kristensen 2010), mener jeg at dette er et problem som rammer deler av det jeg har kalt den samfunnsvitenskapelige demografiske fruktbarhetsforskningen. Samtidig som at denne forskningen som beskrevet har vært en sentral kunnskapsproduksjon i dette feltet, og slik sett også representerer et potensial for å bygge ned stereotypier, bidrar den også til å (re)produsere en forståelse av ”innvandrerbefolkningen” og ”nordmenn” som to atskilte kategorier med betydelige forskjeller. Til dette hører også den allerede beskrevne tendensen til at innvanderes reproduksjonsmøter omtales som tradisjonelt, mens det ”norske” fruktbarhetsmønsteret omtales som moderne, hvori det også ligger en uuttalt hentydning til at ”norske kvinner” er fri til å ta reproduktive valg, mens ”innvandrerkvinnene” ikke er det. I tillegg til at denne forskjellskonstruksjonen bidrar til å produsere en forståelse av at ”de” ikke er en del av ”det norske” og ”norskheten” (jfr. Gullestad 2002), vil jeg hevde at det fordi det her er snakk om reproduksjon også ligger en fare for at det her (gjen)skapes en forståelse av at ”de” representerer en fare for den videre eksistensen av ”det norske” og ”norskheten” som gjør det særlig problematisk. Utover den fare for stigmatisering, diskriminering og overgrep dette kan innebære for den enkelte innvandrer og grupper med innvandrere, kan man også se for seg at dette har uheldige effekter for samfunnet. Både fordi det nærer opp under følelser som fremmedfrykt og undertrykkelse og slik skaper grobunn for økt konfliktnivå, og fordi det fratrar nasjonen muligheten til å inkludere innvandrerne som en ressurs i ”kampen” mot et fryktet demografisk underskudd (Kristensen and Spilker; under arbeid).

Ettersom den kvalitative fruktbarhetsforskningen i liten grad har inkludert innvandrere og migrasjonsrelaterte spørsmål og problemstillinger, preges den ikke av den samme eksplisitte forskjellskonstruksjonen som jeg mener å finne i den kvantitative forskningen. Det betyr imidlertid ikke at denne forskningen helt går klar av faren for å bidra til å produsere en hierarkiserende og ekskluderende ”oss” – ”dem” – dikotomi. Samtidig som at det å unnlate å fokusere på innvandrere og innvandring eksplisitt kan bidra til å redusere forståelsen av at innvandrere representerer et særtilfelle når det gjelder reproduksjon og familieplanlegging, ligger det nemlig her også en fare for at det med dette skapes en forståelse av at ”de” er så forskjellige fra ”det norske” at det vil være meningsløst å inkludere dem i en studie om ”norsk” fruktbarhet. Og slik ender vi igjen opp med at ”de” ikke kan være en del av ”det norske” og at ”norskhet” bare er tilgjengelig for de som er født her og helst også kan gjøre

krav på et slags biologisk slektskap med nasjonens ”egentlige” befolkning (jfr. Gullestad 2002).<sup>150</sup>

På samme tid som at jeg som beskrevet både i kapittel 1 og kapittel 4 har hatt et uttalt mål om å unngå henfalle til den hierarkiserende og ekskluderende ”oss” – ”dem” – dikotomien, følger det av Ytrehus sin påstand at også jeg, ved å vende blikket mot den såkalte ”innvandrerbefolkningen”, løper en risiko for å gjøre nettopp det. Det vil si at jeg på tross av forsøkene på å situere både meg selv og informantene, bevisstheten om forskningens effekter og viktigheten av å bruke et presist språk og å unngå ureflekterte generaliseringer, samt det overordede fokus jeg hele tiden har hatt på den enkelte informants mulighet til å skape seg selv som (forståelige) subjekter fremfor å se dem som passive offer, risikerer å reproducere en forståelse av innvandrernes negative forskjellighet fra ”det norske”. På bakgrunn av de foregående kapitlene og de analysene og konklusjonene som her er presentert, vil jeg hevde at denne faren likevel er betydelig mindre i denne studien enn i de studiene jeg her har brukt som sammenligningsgrunnlag. I det følgende skal jeg vise hva som ligger til grunn for denne påstanden.

Det første jeg da vil trekke frem er mulighetene denne avhandlingen gir for å se at innvandrere ikke er en homogen gruppe, verken i forhold til reproduksjon og familieplanlegging, eller i forhold til forståelse og organisering av kjønn og seksualitet. Det andre er mulighetene avhandlingen gir for å se de mange likhetene som ser ut til å gå på tvers av akse innvandrere og såkalt etnisk norsk, og til en viss grad langs akser som generasjon og sosial klasse. Det tredje jeg vil trekke frem er mulighetene som her ligger til å se at heller ikke innvandrere er determinert eller styrt av kultur, religion tradisjon, men tvert i mot aktive fortolkere av forståelser og praksiser som kan knyttes til opprinnelseslandet og familien, og forståelser og praksiser de møter i Norge. Til dette hører også mulighetene jeg her ser til å problematisere forestillingen om at kvinners kontroll over egen kropp, seksualitet og reproduksjon representerer en sentral forskjell mellom innvandrere og befolkningen for øvrig. Det fjerde jeg vil trekke frem er mulighetene avhandlingen gir til å se at familieplanlegging og organisering av kjønn ikke nødvendigvis er en så sentral forskjell på ”dem” og ”oss” som man

---

<sup>150</sup> Ifølge Gullestad har det variert hvilken betydning avstamning har hatt for å bli oppfattet som norsk. Selv om denne avstammingsdimensjonen alltid ser ut til å ha en viss betydning, ser det ut til at denne har vært større i noen historiske epoker enn i andre Gullestad, M. (2002). Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt. Oslo, Universitetsforlaget.

gjærne antar, men at det tvert i mot kan være felt hvor endringer både skjer raskt og har stor effekt.

Hvis vi da beveger oss tilbake til den enkelte innvandrер og dennes mulighetsrom, kan man se for seg at dette kan føre til at man opplever å bli forstått på en måte som er mer i samsvar med hvordan man forstår seg selv. Videre kan man se for seg at det vil åpne opp et større repertoar av tilgjengelige subjektposisjoner, som i alle fall potensielt sett også inkluderer både modernitet, kjønnslikestilling og norskhet. For det norske samfunnet kan man på sin side seg for seg at de fortellingene som kommer til uttrykk i denne avhandlingen kan bidra til å endre forståelsen av hva det vil si å være "norsk" og fremme mulighetene til et mer inkluderende samfunn.

Selv om også dette er en studie av "de andre", er det i alle fall nå kommet til noen anførselstegn som minner oss om kategoriernes midlertidighet og foranderlighet både når det gjelder "den andre" og når det gjelder "norskhet".

### ***Nye spørsmål, nye kategorier, nye virkeligheter***

Og da er vi kommet til de siste av de tre målene jeg her skal se på, nemlig å bidra til utvikling og raffinering av teoretiske perspektiv og analytiske grep i de forskningsfeltene jeg skriver meg inn i. I tillegg til den kvantitative og kvalitative fruktbarhetsforskningen, inkluderer dette også det jeg i innledningskapittelet beskrev som forskning på kjønn og etnisitet i en migrasjonskontekst.

Hvis vi også her begynner med å se på den kvantitative fruktbarhetsforskningen, vil jeg si at avhandlingens kanskje viktigste bidrag er å stimulere til økt refleksjon over de kategorier og begreper som her anvendes og deres potensielle effekter. Med det mener jeg å bidra til å øke denne forskningens bevissthet om de forforstelsene og antagelsene ulike kategoriseringer og begrep springer ut av og bærer med seg, og hvilke versjoner av virkeligheten disse kategoriseringene og begrepene gjør det mulig å se og ikke. Blant annet kan man se for seg at avhandlingens beskrivelser av variasjon innad i innvandrerkategorien og innen landgruppene og likheter på tvers av disse, kan reise spørsmål ved relevansen av denne inndelingen og oppfordre til å tenke over om det kan være andre kategoriseringer som vil være vel så hensiktsmessige. Videre kan man også se for seg at avhandlingens kritiske blick på den

ureflekterte bruken av begrepene modernitet og tradisjon og den måte dette er heftet til ”norskhet” på, kan føre til at disse begrepene enten følges opp med definisjoner og avgrensninger, eller erstattes med begreper som er mer presise og mindre stigmatiserende, minoriserende og annetgjørende. Til dette hører også mulighetene for økt bevissthet om hvordan metodevalg og analytiske grep har betydning for hvilken kunnskap man får tilgang til og ikke. Akkurat som at denne intervjustudien i første rekke gir innsikt i innvanderes *fortellinger* om reproduksjon og familieplanlegging, er også svar på spørreskjema og andre intervju en kilde til kollektive fortellinger og den enkeltes fortolkninger av dette.

Også når det gjelder den kvalitative fruktbarhetsforskningen ser jeg for meg at avhandlingen kan bidra til økt bevissthet om de kategorier og begreper som her inngår. Ettersom innvandrere ikke ser ut til å være inkludert i denne forskningen, er det imidlertid ikke beskrivelsene av ”dem” som her skal raffineres, men derimot kategorien ”norsk”. Med det mener jeg at avhandlingen kan fungere som en påminner om innvanderes tilstedeværelse i det feltet som i den kvalitative fruktbarhetsforskningen beskrives som ”norsk fruktbarhet”, og å stimulere til refleksjon over hvorvidt de grupper man studerer gjenspeiler ”det norske”, eller om man også burde inkludere et bredere utvalgt av befolkningen.<sup>151</sup> I tillegg til å produsere kunnskap med større overføringsverdi, vil dette også gi et bedre inntak til å se hvordan både befolkningspolitikk og andre forhold ved kontekst virker for ulike deler av befolkningen, og hvordan forhold som man i utgangspunktet ikke forbinder med reproduksjon og familieplanlegging kan ha betydning for den enkeltes forståelser og praksiser.

Når det gjelder forskning på kjønn og etnisitet i en migrasjonskontekst, vil jeg si at avhandlingens mest sentrale bidrag er å oppfordre til videre utforskning av det komplekse, rotete, mangetydige og sammenvevde og den dertilhørende bestrebelsen på å unngå å henfalle til det enkle, ryddige og generaliserte. Det vil si å inspirere til fortsatt satsning på metoder og fremstillingsformer som ivaretar det som med inspirasjon fra John Law kan beskrives virkelighetenes ”messiness” (Law 2004), og som gjør det mulig å studere det som av Staunæs og Søndergaard blant annet beskrives som kategoriernes ustabile, midlertidige og sammenvevde kvaliteter (Staunæs and Søndergaard 2006). I den sammenheng vil jeg påstå at

---

<sup>151</sup> I tillegg til innvandrere vil dette også kunne gjelde blant annet homofile og funksjonshemmede, selv om den første av disse i alle fall i de senere år ser ut til å være mer inkludert i studier av ”norsk” reproduksjon og familieplanlegging.

avhandlingen også kan leses som en oppfordring til å strekke seg etter det komplekse og rotete, men samtidig å tillate seg å gjøre det på det jeg har beskrevet som en pragmatisk måte.

En ambisjon for videre studier kan på dette grunnlag være å fortsette arbeidet med å overskride dikotomien ”oss” og ”dem”, og de måter den er vevd sammen blant annet med aksene tradisjonell/moderne og bestemte kjønnsforståelser og reproduksjonsmønstre. Ett alternativ er da å inkludere majoritet og minoritet i samme studier. Et annet alternativ er å vende blikket mot andre forskjeller enn de som støtter opp under kjente kategorier og de hierarkier de er vevd inn i. Slik kan man se for seg at det vil være mulig å få øye på nye måter å være norsk på, som igjen vil gjøre det lettere å innta en subjektposisjon som norsk selv om man bærer på tegn som gjerne har gjort denne posisjonen utilgjengelig. En annen måte å si det på er at man slik kan bidra til å produseres det som med Laws vokabular kan betegnes som nye virkeligheter. Som også denne avhandlingen har vist og latt seg begrense av, er slike ambisjoner utfordrende både analytisk og tekstlig. Gitt de potensialer for godtgjørende virkelighetsproduksjon som ligger i det komplekse, rotede og sammenvevde bør det likevel ikke oppgis, men tvert i mot tilstrebes på stadig nye måter. No pain no gain.

## **Litteraturliste**

- Aarseth, H. (2008). Hjemskapingens moderne magi. Oslo, Institutt for sosiologi og samfunnsgeografi, Det samfunnsvitenskapelige fakultet Unipub.
- Abbasi-Shavazi, M. J. and P. McDonald (2006). "Fertility decline in the Islamic Republic of Iran: 1972 to 2000." Asian Population Studies 2(3): 217 - 237.
- Agha, S. and B. Rasheed (2007). "Family planning and unmet need among Iriqi Kurds." Eastern Mediterranean Journal 13(6).
- Aghajanian, A. and A. H. Merhyar (1999). "Fertility, Contraceptive Use and Family Planning Program Activity in the Islamic Republic of Iran." International Family Planning Perspectives 25(2): 98-102.
- Ahlberg, N. and S. Vangen (2005). "Svangerskap og fødsel i et flerkulturelt Norge." Tidsskrift for den Norske Lægeforening 125: 586-8
- Ahmed, S. (2004). The cultural politics of emotion. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Akhter, F. (1992). Depopulation Bangladesh. Dhaka.
- Alghasi, S. (27.04.2007). Det norske bildet av Iran. Aftenposten.
- Alghasi, S. (2006). Innvandrerens. Jeg er fortsatt inne, og jeg vandrer fortsatt. Mellom to kulturer. S. Alghasi, K. Fangen and I. Frønes. Oslo, Gyldendal Akademisk.
- Alghasi, S., K. Fangen, et al. (2006). Mellom to kulturer. Oslo, Gyldendal akademisk.
- Alghasi, S., K. Fangen, et al. (2006). På reise inn i det norske samfunnet. Mellom to kulturer. S. Alghasi, K. Fangen and I. Frønes. Oslo, Gyldendal akademisk.
- Ali, K. A. (2002). Planning the family in Egypt: new bodies, new selves. Austin, Texas, University of Texas Press.
- Ambjörnsson, F. (2004). I en klass för sig: genus, klass och sexualitet bland gymnasietjejer. Stockholm, Ordfront.
- Andenæs, A. (2000). Generalisering: Om ringvirkninger og gjenbruk av resultater fra en kvalitativ undersøkelse. Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning. H. Haavind. Oslo, Gyldendal akademisk.
- Andersen, A. J. (2003). Menn skaper rom for foreldreskap og familie: farskapets betingelser i en heteronormativ kultur. Trondheim, Institutt for sosiologi og statsvitenskap, Fakultet for samfunnsvitenskap og teknologiledelse, NTNU: 300 s.
- Andersen, M. and P. H. Collins (1992). Race, Class and Gender. Belmont CA, Wadsworth.

- Andersson, G. (2004). "Childbearing after migration: Fertility patterns of foreign-born women in Sweden." International Migration Review **38**(2): 774-775.
- Andersson, G. and K. Scott (2007). "Childbearing dynamics of couples in a universalistic welfare state. The role of labor-market status, country of origin, and gender." Demographic Research **17**: 897 - 938
- Andersson, M. (2005). Urban multi-culture in Norway: identity formation among immigrant youth. Lewiston, N.Y., Edwin Mellen Press.
- Andrews, M., C. Squire, et al. (2008). Doing narrative research. Los Angeles, Sage.
- Annfelt, T. (2000). "Poststrukturalisme og forskning om kjønn - noen perspektiver og problemer." Sosiologisk tidsskrift **8**(1).
- Annfelt, T. (2007). Heteronormal nok? Heteronormering som veileder for norsk familiepolitikk. Når heteroseksualiteten må forklare seg. T. Annfelt, B. Andersen and A. Bolsø. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Annfelt, T., B. Andersen, et al. (2007). Innledning. Når heteroseksualiteten må forklare seg. T. Annfelt, B. Andersen and A. Bolsø. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Annfelt, T., B. Andersen, et al. (2007). Når heteroseksualiteten må forklare seg. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Anthias, F. (2005). Social stratification and social inequality: models of intersectionality and identity. Rethinking Class: Culture, Identities, and Lifestyle. R. Crompton, F. Devine, J. Scott and M. Savage. London and Basingstoke, Palgrave.
- Austveg, B. (1994). Helsearbeid og innvandrere: mangfold, sunnhet og sykdom. Oslo, TANO.
- Austveg, B. (2006). Kvinner helse på spill: et historisk og globalt perspektiv på fødsel og abort. Oslo, Universitetsforlaget.
- Bacchi, C. L. (1999). Women, policy and politics: the construction of policy problems. London, Sage.
- Bacchi, C. L. (2009). Analysing policy. What's the problem represented to be? Melbourne, Pearson Australia Group.
- Bandehy, L. (2003). Jeg kommer fra Iran. Oslo, Kulturbro Forlag.
- Beauvoir, S. d. and T. Moi (2000). Det annet kjønn. Oslo, Pax.
- Beck-Gernsheim, E. (2002). Reinventing the family: in search of new lifestyles. Cambridge, Polity Press.
- Beck, U. and E. Beck-Gernsheim (2002). Individualization: institutionalized individualism and its social and political consequences. London, Sage.

- Berg, A.-J., A.-B. Flemmen, et al. (2010). Innledning: Interseksjonslitet, flertydighet og metodologiske utfordringer. Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet. A.-J. Berg, A.-B. Flemmen and B. Gullikstad. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Berg, A.-J. and T. G. Kristiansen (2010). Synlig forskjell - om "nyankomne innvandrere", kjønn og rasialisering. Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet. A.-J. Berg, A. B. Flemmen and B. Gullikstad. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Berg, B. (2010). Eksilets stoppesteder: fra flukt og asyl til integrering og transnasjonale liv. Trondheim, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet. **2010:112**: 355 s.
- Berg, B., L. Dalby, et al. (2002). Jeg kom for å redde livet. Om mottak og integrering av overgangsflyktninger. Trondheim, SINTEF.
- Berg, B. and K. Lauritsen (2009). Eksil og livsløp. Oslo, Universitetsforlaget.
- Berg, H. (2007). Amerikabrevet: Europa i fare. Oslo, Koloritt.
- Bledsoe, C. H., A. G. Hill, et al. (1994). "Constructing Natural Fertility: The Use of Western Contraceptive Technologies in Rural Gambia." Population and development review **20**(1): 81-113.
- Blom, S. o. K. H. r. (2008). Levekår blant innvandrere i Norge 2005/2006. Oslo, Statistisk sentralbyrå.
- Brah, A. (1996). Cartographies of diaspora: contesting identities. London, Routledge.
- Brochmann, G., T. Borchgrevink, et al. (2002). Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge. Oslo, Gyldendal akademiske.
- Brown, J. A. and M. M. Ferree (2005). "Close Your Eyes and Think of England. Pronatalism in the British Print Media." Gender and Society **26**: 22-42
- Bruner, J. S. (1983). In search of mind: essays in autobiography. New York, Harper & Row.
- Butler, J. (1993). Bodies that matter: on the discursive limits of "sex". New York, Routledge.
- Butler, J. (1999). Gender trouble: feminism and the subversion of identity. New York, Routledge.  
1. utg. 1990
- Butler, J. (2004). Undoing gender. New York, Routledge.
- Butler, J. (2005). Giving an account of oneself. New York, Fordham University Press.
- Carbin, M. and S. Tornhill (2004). "Interseksjonalitet - ett oanvendbart begrepp?" Kvinnovetenskapligt tidsskrift **4**(3): 111-114.



- Collier, J. F. (1997). From duty to desire: remaking families in a Spanish village. Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalization the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Anti-Racist Politics. Chicago, University of Chicago Legal Forum.
- Dahl-Jørgensen, C. (1992). "Small is better": family planning in a Mexican urban culture. Trondheim, Faculty of Humanities, University of Trondheim: xi, 301 s.
- Dalen, M. (2004). Intervju som forskningsmetode: en kvalitativ tilnærming. Oslo, Universitetsforlaget.
- Danielsen, H. and W. Mühleisen (2009). Statens oppskrift på parseksualiteten. Norske seksualiteter. W. Mühleisen and Å. Røthing. Oslo, Cappelen Akademisk Forlag.
- Daugstad, G. (2008). Innvandring og innvandrere 2008. S. analyser. Oslo - Kongsvinger, Statistisk sentralbyrå.
- Davis, B. and R. Harré (1990). "Positioning. The discursive Production of Selves." Journal of the Theory of Social Behaviour **20**(1): 43-63.
- de los Reyes, P. and D. Mulinari (2004). Interseksjonalitet. Stockholm, Liber.
- De los Reyes, P. and D. Mulinari (2005). Interseksjonalitet: kritiska reflektioner över (o)jämlighetens landskap. Stockholm, Liber.
- Derosas, R., F. van Poppel, et al. (2006). Religion and the decline of fertility: Conclusions. Religion and the Decline of Fertility in the Western World, Springer Netherlands: 259-269.
- Douglass, C. B. (2005). Barren states: the population "implosion" in Europe. New York, N.Y., Berg.
- Ellingsæter, A. L. and A. Leira (2004). Velferdsstaten og familien: utfordringer og dilemmaer. Oslo, Gyldendal akademisk.
- Elliott, J. (2005). Using narrative in social research: qualitative and quantitative approaches. London, Sage.
- Erfani, A. and K. McQuillan (2008). "Rapid fertility decline in Iran: Analysis of intermediate variables." Journal of Biosocial Science **40**(03): 459-478.
- Eriksen, T. H. (2006). Innledning: I de enøydes land. Normalitet. T. H. Eriksen and J.-K. Brevik. Oslo, Universitetsforlaget.
- Eskild, A., L. B. Helgadottir, et al. (2002). "Provosert abort blant kvinner med fremmedkulturell bakgrunn i Oslo." Tidsskrift for den Norske Lægeforening **122**(14): 1355-57.

- Eskild, A., B.-I. Nesheim, et al. (2007). "Childbearing or induced abortion: the impact of education and ethnic background. Population study of Norwegian and Pakistani women in Oslo, Norway." Acta Obstetrica et Gynecologica Scandinavica **86**(3): 298-303.
- Espin, O. (1992). Roots Uprooted: The Psychological Impact of Historical/Political Dislocation Refugee Women and Their Mental Health: Shattered Societies, Shattered Lives. E. e. a. Cole. London, Harrington Park Press.
- Farahani, F. (2007). Diasporic narratives of sexuality: identity formation among Iranian-Swedish women. Stockholm, Stockholm University. **2**: 326 s.
- Fekjær, S. B. (2010). Klasse og innvandrerbakgrunn: To sider av samme sak? Klassebilder. Ulikhet og sosial mobilitet i Norge. K. Dahlgren and J. Ljunggren. Oslo, Universitetsforlaget.
- Fjell, T. I. (2008). Å si nei til meningen med livet?: En kulturvitenskapelig analyse av barnfrihet. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Flikke, R. (2003). "Offentlig helse som rasisme. Epidemier og biopolitikk i Sør-Afrika." Norsk antropologisk tidsskrift(2-3).
- Foss, A. H. (2006). "Fruktbarhet blant innvandrerkvinner: 1 av 5 nyfødte har foreldre som har innvandret." Samfunnspeilet **20**(4).
- Foucault, M. (1999a). Seksualitetens historie I. Viljen til Viten. Oslo, EXIL.
- Foucault, M. (1999b). Overvåkning og straff: det moderne fengsels historie. Oslo, Gyldendal.
- Foucault, M. (2002). Forelesninger om regjering og styringskunst. Oslo, Cappelen akademisk.
- Foucault, M., M. Senellart, et al. (2008). The birth of biopolitics: lectures at the Collège de France, 1978-1979. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Fraser, H. (2004). "Doing Narrative Research: Analysing Personal Stories Line by Line." Qualitative Social Work(3): 179-201.
- Giddens, A. (1994). Intimitetens forandring: seksualitet, kærlighed og erotik i det moderne samfund. København, Reitzel.
- Gillis, J. R. (1995). "En reise gjennom faderskapets historie – er vi på feil spor?" Kvinneforskning(1).
- Gillis, J. R. (1996). A World og Their Own Making. Myth, Ritual, and the Quest for Family Values. Cambridge, Massachusetts., Havard University Press. .
- Gilmore, D. D. (1990). Manhood in the making: cultural concepts of masculinity. New Haven, Conn., Yale University Press.
- Giuseppe, G., A. Paterno, et al. (2007). "The impact of origin region and internal migration on Italian fertility." Demographic Research **17**: 705 - 740

- Gran, E. (2008). Imagining the transnational lives of Iraqi kurds. Oslo, Unipub. **no. 114**.
- Gudmundsdottir, S. (1996). "The Teller, the Tale, and the One Being Told: The Narrative Nature of the Research Interview." Curriculum Inquiry **26**(3): 293-306
- Gullestad, M. (2002). Det norske sett med nye øyne. Kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt. Oslo, Universitetsforlaget.
- Gullikstad, B. (2010). Når likestilling blir ulikhet. Interseksjonalitet i arbridslivet. Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet. A.-J. Berg, A.-B. Flemmen and B. Gullikstad. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Gutiérrez, E. R. (2008). Fertile matters: the politics of Mexican-origin women's reproduction. Austin, University of Texas Press.
- Hall, S. (1997). Representation: cultural representations and signifying practices. London, SAGE in association with The Open University.
- Halsaa, B. (2003). "Feministisk forskning – feministisk politikk." Tidsskrift for kjønnsforskning(1).
- Haraway, D. (1991). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature. D. Haraway. London, Free Association Books.
- Hartmann, B. (1995). Reproductive Rights and Wrongs: The Global Politics of Population Control and Contraceptive Choice. Boston, South End Press.
- Hasna, F. (2003). "Islam, Social Traditions and Family Planning." Social Policy and Administration **37**(2): 181-197.
- Hauge (red.), I. B. (2002). Innvandrerkvinner i Norge. Demografi, utdanning, arbeid og inntekt. Oslo, Statistisk sentralbyrå.
- Hauge, M.-I. (2010). "Oppvekst i dagens Norge i en tid med globalisering." Barn **28**(2): 81-93.
- Hauglid, H. (2004). Barnfri - et akseptert valg? Kilden.
- Hellesund, T. (2003). Kapitler fra singellivets historie. Oslo, Universitetsforlaget.
- Hellesund, T. (2008). Identitet på liv og død: marginalitet, homoseksualitet og selvmord. Oslo, Spartacus.
- Helstrom, L., V. Odslind, et al. (2003). "Abortion rate and contraceptive practices in immigrant and native women in Sweden." Scand J Public Health(31): 405-410.
- Henriksen, K. (2007). Fakta om 18 innvandregrupper i Norge. Oslo - Kongsvinger, Statistisk sentralbyrå.

- Hirsch, J. S. (2003). A courtship after marriage: sexuality and love in Mexican transnational families. Berkeley, Calif., University of California Press.
- Holstein, J. A. and J. F. Gubrium (1995). The active interview. Thousand Oaks, California, Sage
- Holstein, J. A. and J. F. Gubrium (2003). Inside interviewing: new lenses, new concerns. Thousand Oaks, California, Sage.
- Hoodfar, H. and S. Assadpour (2000). "The Politics of Population Policy in the Islamic Republic of Iran." Studies in Family Planning **31**(1): 19-34.
- Howell, S. (2001a). "En vanlig familie": Utenlandsadopsjon i Norge, et stadig vosende fenomen. Blod - tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge. S. Howell and M. Melhuus. Bergen, Fagbokforlaget.
- Howell, S. (2001b). Self-Conscious Kinship: Some Contested Values in Norwegian Transnational Adoption. Relative Values: Reconfiguring Kinship Studies. S. Franklin and S. McKennon. Durham, NC, London, Duke University Press.
- Hydèn, M. (2000). Forskningsintervju som relationell praksis. Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning. H. Haavind. Oslo, Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Hydèn, M. (2008). Narrating sensitive topics. Doing Narrative Research. M. Andrews, C. Squire and M. Tamboukou. Los Angeles, London, New Dehli, Singapore, Washington DC, Sage.
- Ingierd, H. (Sist oppdatert: 10. mai 2010 ) Humaniora, samfunnsfag, juss og teologi. De nasjonale forskningsetiske komiteer. [Online]. Tilgjengelig på <http://etikkom.no/no/FBIB/Introduksjon/Innforing-i-forskningsetikk/Humaniora-samfunnsfag-juss-og-teologi/>. [Lastet 10.januar 2011].
- Jacobsen, C. and R. Gressgård (2002). En kvinne er ikke bare en kvinne: Kjønnspromblematikk i et flerkulturelt samfunn. Kjønnrettferdighet: Utfordringer for feministisk politikk. C. Holst. Oslo, Gyldendal Akademisk: 189-230.
- Jacobsen, C. M. (2006). Staying on the straight path: religious identities and practices among young muslims in Norway. Bergen, University of Bergen: XVI, 395 s.
- Jacobsen, C. M. (2010). Islamic traditions and Muslim youth in Norway. Leiden, Brill.
- Jansen, W. (1989). Ethnocentrism in the Study of Algerian Women. Current Issues in Women's History. A. Angerman, B. Binnema, A. Keunen, V. Poels and J. Zirkzee. London, Routledge: 280-310.
- Jensen, A.-M. (2003). Fra nyttebarn til byttebarn? Barns verdi og demografi. Oslo, Gyldendal akademisk.
- Jensen, A.-M. (2004). Harde fakta om myke menn. Velferdsstaten og familien. Utfordringer og dilemmaer. A. L. Ellingsæter and A. Leira. Oslo, Gyldendal akademisk: 201-231.

- Jensen, A.-M. (2009). The value of children - fertility, personal choices and public needs. Structural, Historical, and Comparative Perspectives. J. Qvortrup, K. B. Rosier and D. A. Kinney. Bingley, Emerald.
- Jensen, S. Q. (2009). Preliminary notes on othering and agency. - Marginalized young ethnic minority men negotiating identity in the terrain of otherness.
- Johannessen, A. and P. A. Tuft (2002). Introduksjon til samfunnsvitenskapelig metode. Oslo, Abstrakt forlag.
- Järvinen, M. (2001). "Accounting for Trouble. Identity Negotiations in Qualitative Interviews with Alcoholics." Symbolic Interaction 24(3): 263-284.
- Järvinen, M. (2005). Interview i en interaktionistisk begrepsramme. Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv: interview, observationer og dokumenter. M. Järvinen and N. Mik-Meyer. København, Reitzel.
- Järvinen, M. and N. Mik-Meyer (2005). Kvalitative metoder i et interaktionistisk perspektiv: interview, observationer og dokumenter. København, Reitzel.
- Kanaaneh, R. A. (2002). Birthing the nation: strategies of Palestinian women in Israel. Berkeley, University of California Press.
- Karlsson, I. (2008). Kurdistan: landet som icke är. Stockholm, Wahlström & Widstrand.
- Kavli, H. C. (2004). Familiepolitiske dilemmaer i det fleretniske samfunnet. Velferdsstaten og familien. Utfordringer og dilemmaer. A. L. Ellingsæter and A. Leira. Oslo, Gyldendal Akademisk: 290-322.
- Kavli, H. C. and M. Nadim (2009). Familiepraksis og likestilling i innvandrede familier. Fafo-rapport. Oslo, Fafo.
- Keskinen, S., S. Tuori, et al. (2009). Complying with colonialism: gender, race and ethnicity in the Nordic region. Aldershot, Ashgate.
- Kirkegaard, A. M. Ø. (2004). A matter of difference?: family planning and gendered discourses on sexuality and reproductive decision-making among black and white Zimbabweans. Göteborg, Department of Peace and Development Research, Göteborg University: III, 246 s.
- Kligman, G. (2005). A Reflection on Barren States: The Demographic Paradoxes of Consumer Capitalism. Barren States. The Population "Implosion" in Europe. C. Douglas. Oxford, New York, Berg.
- Knapp, G.-A. (2005). "Race, Class, Gender. Reclaiming Baggage in Fast Travelling Theories." European Journal of Women's Studies 12(3): 249-265.

Koc, I., A. Hancioglu, et al. (2008). "Demographic Differentials and Demographic Integration of Turkish and Kurdish Populations in Turkey." Population Research and Policy Review 27(6): 447-457.

KristeligDagblad (26.07.2010). Positiv integrasjon.

Kristensen, G. K. (2007). "Barn og foreldreroller hos ”dem” og ”oss”." Barn(3-4): 81-100.

Kristensen, G. K. (2009). "Tobarnskull møter stua full? Innvandreres fødselstall i norsk offentlig diskurs." Tidsskrift for kjønnsforskning 33(4): 276-309.

Kristensen, G. K. (2010). Trad eller trendy med tre. Om barnetall, likestilling og "norskhet". Likestilte norskheter. Om kjønn og etnisitet. A.-J. Berg, A.-B. Flemmen and B. Gullikstad. Trondheim, Tapir akademisk forlag.

Kristensen, G. K. and K. H. Spilker (;under arbeid). Hvem kan reprodusere Norge? Befolkningspolitikk som biopolitikk.

Kristeva, J. (1997). Främlingar för oss själva. Stockholm, NOK pocket.

Kulu, H. and N. Milewski, Eds. (2007). Interdependencies in the life course: family, fertility, and migration. Demographic Research. Rostock, MPIDR.

Kvale, S. (1997). Det kvalitative forskningsintervju. Oslo, Ad notam Gyldendal. Fra 5. oppl. 2002 utgitt på Gyldendal akademisk

Kvale, S., S. Brinkmann, et al. (2009). Det kvalitative forskningsintervju. Oslo, Gyldendal akademisk.

Lappegaard, T. (2006). "Family Formation and Education among Pakistani, Turkish and Vietnamese Women in Norway." GENUS (LXII)(1): 75-95.

Lappegård, T. (2000). Mellom to kulturer: fruktbarhetsmønstre blant innvandrerkvinner i Norge. Oslo, SSB.

Lappegård, T. (2001a). Myter og fakta: fruktbarhet blant innvandrerkvinner. Samfunnsspeilet. Oslo, Statistisk sentralbyrå. 15(2001)nr 2: S. 21-27.

Lappegård, T. (2004). Valg av livsløp i det flerkulturelle Norge: forløpsanalyser av giftermål og barnefødsler blant kvinner med innvandrerbakgrunn. Oslo, SSB.

Lappegård, T. (2006). Studies on fertility and childcare in contemporary Norway: register analysis. Oslo, Unipub. no. 40: 140 s.

Lappegård, T. (2007). "Sosiologiske forklaringer på fruktbarhetsendringer i Norge i nyere tid." Sosiologisk tidsskrift 15(1).

Law, J. (2004). After method : mess in social science research. London, Routledge.

- Lee, R. M. and C. M. Renzetti (1993). Researching sensitive topics. Newbury Park, Calif., Sage.
- Lentin, R. (2004). "Strangers and strollers: Feminist notes on researching migrant m/onthers." Women's Studies International Forum **27**: 301-314.
- Lewes, G. (2006). "Imaginarities of Europe: Technologies of Gender, Economies of Power." European Journal of Women's Studies **13**: 87-102.
- Lim, A. (2005). Making Family: Depopulation and Social Crisis in France. Barren States. The Population "Implosion" in Europe. C. B. Douglass. Oxford, New York, Berg.
- Lindstrom, D. P. and S. G. Saucedo (2007). "The interrelationship of fertility, family maintenance and Mexico-U.S. Migration." Demographic Research **17**: 821 - 858
- Lotherington, A. T. (2008). "Over grensen. Konstruksjoner av likestilling og norskhet i russisk-norske familier." Tidsskrift for kjønnsforskning(1): 1-15.
- Luibhéid, E. (2004). "Childbearing against the state? Asylum seeker women in the Irish republic." Women's Studies International Forum **27**: 335-349.
- Lykke, N. (2003). "Interseksjonalitet - ett använbart begrepp för genusforskningen?" Kvinnovetenskapligt tidsskrift(3).
- Lykke, N. (2005). "Intersectionality Revisited: Problems and Potentials." Kvinnovetenskapligt tidsskrift(2-3).
- Lyngstad, T. and T. Noack (2005). "Vil de velge bort familien? En analyse av unge nordmenns ekteskaps- og fruktbarhetsintensjoner." Tidsskrift for velferdsforskning **8**(3): 120-134.
- Lyngstad, T. H. and T. Noack (2000). "Norske fruktbarhetsidealer 1977-1999: Idealene består." Samfunnsspeilet **3**.
- Magelssen, R. (2008). Kultursensitivitet: om å finne likhetene i forskjellene. Oslo, Akribe.
- Mayer, T. (2000). Gender ironies of nationalism: sexing the nation. London, Routledge.
- McCall, L. (2005). "The Complexity of Intersectionality." Signs: Journal of Women's Studies **30**(3): 1771-1802.
- Melhuus, M. (2001). Kan skinnet bedra? Noen meninger om assistert befruktning. Blod - tykkere enn vann? Betydninger av slektskap i Norge. S. Howell and M. Melhuus. Bergen, Fagbokforlaget.
- Milewski, N. (2007). "First child of immigrant workers and their descendants in West Germany: Interrelation of events, disruption, or adaptation?" Demographic Research **17**: 859-896.

- Miller, K. (2005). Communication theories: perspectives, processes, and contexts. Boston, McGraw-Hill.
- Mishler, E. (1986). Research Interviewing: Context and Narrative. Cambridge, Harvard University Press.
- Mohanty, C. T. (1984). Under et vestligt blikk. Feministiske tænkere. D. M. Søndergaard. København, Hans Reitzels forlag: 217-251.
- Mohanty, C. T. (2003). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse. Feminist Postcolonial Theory. A reader. R. Lewis and S. Mills. Edinburgh, Edinburgh University Press Ltd.
- Moshuus, G. (2005). The Gangster as a Hero. Ethnic identity management on the streets of Oslo. Globalization, Youth Cultures and Drugs. P. Lalander and M. Salasuo, Nordic Council for Alcohol And Drug Research.
- Mundigo, A. I. (2000). "Re-conceptualizing the Role of Men in the Post-Cairo Era." Culture Health and Sexuality 3(2).
- Mühleisen, W., Å. Røthing, et al. (2009). Norske seksualiteter: en innledning. Norske seksualiteter. Oslo, Cappelen akademisk forl.: S. 11-33.
- Mørck, Y. (2000). "Hyphenated Danes: Contested fields of Gender, Generation, and Ethnicity." Young, Nordic Journal of Youth Research 8(3).
- Mørck, Y. (2002). "Multikulturalismernes kønsblinde øje. Mangfoldighedsudfordringer og kønligestilling." Dansk Sociologi 13(3).
- Mørck, Y. (2003). "Narratives of the intersections of masculinities and ethnicities in a Danish high school class." NORA - Nordic Journal of Feminist and Gender Research 11(2): 111 - 120.
- Narayan, U. (1997). Dislocating Cultures. Identities, Traditions, and Third World Feminism. New York and London, Routledge.
- Nelson, J. (2003). Women of color and the reproductive rights movement. New York, New York University Press.
- Neumann, I. B. (2001). Mening, materialitet, makt: en innføring i diskursanalyse. Bergen, Fagbokforl.
- Noack, T. and T. Lyngstad (2000). "Norske fruktbarhetsidealer 1977-1999. Idealene består." Samfunnsspeilet(2): 30-34.
- Okin, S. M., J. Cohen, et al. (1999). Is multiculturalism bad for women? Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Omran, A. R. (1992). Family planning in the legacy of Islam. London, Routledge.



- Orupabo, J. (2010). En klassereise nedover. Klassebilder. Ulikhet og sosial mobilitet i Norge. K. Dahlgren and J. Ljunggren. Oslo, Universitetsforlaget.
- Ouis, P. (2005). "Från njujtningsmänniska till frustrerad puritan: Muslimsk sexualitet I ett historiskt perspektiv." Tidsskrift for kjønnsforskning(4).
- Oyewumi, O. (2002). Kønnets begrepsliggjørelse: Det eurocentriske grundlag for feministiske begreper og udfordringen fra afrikanske epistemologier. Feministiske tænkere. D. M. Søndergaard. København, Hans Reitzels forlag: 252-264.
- Panu, M. (2009). Contextualizing Family Planning. Thruth, Subject, and the Other in the U.S. Government. New York, Palgrave Macmillan.
- Paxson, H. (2004). Making modern mothers: ethics and family planning in urban Greece. Berkeley, University of California Press.
- Pedersen, W., S. O. Samuelsen, et al. (2006). "Abort hos unge kvinner - betydningen av oppvekst og sosial klasse." Tidsskrift for den Norske Lægeforening **126**(13): 1734-1737.
- Phoenix, A. (2007). Claiming Liveable Lives. Adult subjectification and narratives of 'non-normative' childhood experiences. Magtballader - 14 fortellinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse. J. o. S. Kofoed, Dorthe. København, Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Plummer, K. (2001). Documents of Life 2. An Invitation to a Critical Humanism. London, Routledge.
- Prieur, A. (2004). Balanskunstnere: betydningen av innvandrerbakgrunn i Norge. Oslo, Pax.
- Prins, B. (2006). "Narrative Accounts of Origins." European Journal of Women's Studies **13**(3): 277-290.
- Ravn, M. N. (2004). En kropp: to liv: svangerskapet, fosteret og den gravide kroppen - en antropologisk analyse. Trondheim, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet. **2004:72**: II, 329 s.
- Ravn, M. N. (2005). A Matter of Free Choice? Some Structural and Cultural Influences on the Decision to Have or Not to Have Children in Norway. Barren States. The Population "Implosion" in Europe. C. B. Douglass. Oxford, New York, Berg.
- Ravn, M. N. and S. Ø. Sørensen (2007). Karrierekvinn og mor. Kan man i dagens Norge ramme noen hardere enn å betvile ens egenskaper som mor? Bergens Tidende.
- Razack, S. H. (2008). Casting out: the eviction of muslims from western law and politics. University of Toronto Press.
- Riedmann, A. (1993). Science That Colonizes: A Critique of Fertility Studies in Africa. Philadelphia, Temple University Press.

- Riessman, C. K. (2002). Analyses of Personal Narratives. Handbook of Interview Research: Context and Method. J. F. Gubrium and J. A. Holstein. Thousand Oaks, CA, Sage.
- Riessman, C. K. (2008). Narrative methods for the human sciences. Los Angeles, Sage Publications.
- Rose, N. (1996). Inventing our selves: psychology, power and personhood. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rose, N. and P. Miller (1992). "Political Power beyond the State: Problematics of Government." British Journal of Sociology 43(2): 76-81.
- Rosenberg, T. (2002). Queerfeministisk agenda. Stockholm, Atlas.
- Rønsen, M. and K. Skrede (2007). "Familiepolitikk og fruktbarhet." Tidsskrift for Velferdsforskning 10(3): 181-197
- Røthing, Å. and S. H. Svendsen (2008). Norske verdier: homotoleranse og heteroseksualitet. Verdier. Oslo, Universitetsforl.: S. 31-48.
- Said, E. W. (1979). Orientalism. New York, Vintage Books.
- Sandberg, S. (2005). "Stereotypiens dilemma. Iscenesetelser av etnisitet på "gata"." Tidsskrift for ungdomsforskning 5(2): 27-46.
- Schneider, J. and P. Schneider (1991). "Sex and respectability in an age of fertility decline: A Sicilian case study." Social Science & Medicine 33(8): 885-895.
- Sevon, E. (2005). "Timing Motherhood: Experiencing and Narrating the Choice to Become a Mother." Feminism Psychology 15(4): 461-482.
- Skeggs, B. (1997). Formations of Class and Gender: Becoming Respectable. London, Sage.
- Skilbrei, M.-L. (2009). Nigeriansk prostitusjon på norsk: Feil kvinner på feil sted. Norske seksualiteter. W. Mühleisen and Å. Røthing. Oslo, Cappelen akademisk forlag.
- Skilbrei, M.-L. (2010). Den som står med begge beina planta på jorda står stille: om kjønn og klassereiser. Klassebilder: ulikhet og sosial mobilitet i Norge. Oslo, Universitetsforlaget: S. 43-57.
- Skramstad, H. (2008). Making and managing femaleness, fertility and motherhood within an urban Gambian area. Bergen, Universitetet i Bergen: 314 s.
- Skrede, K. (2002). Towards gender equality in Norway's young generations? Nordic demography. Trends and differentials. Scandinavian Population Studies. J. Carling. 13: 191-218.
- Skrede, K. (2004). Familiepolitikens grense - ved "likestilling light"? Oslo, Statistisk sentralbyrå.

- Skrede, K. (2005). "Foreldreskap i forandring – færre menn blir fedre " Tidsskrift for kjønnsforskning(2).
- Skrede, K. and M. Rønsen (2006). "Likestilling og fruktbarhet: hvor bærekraftig er den nordiske familie politiske modellen?" Samfunnsspeilet **20**(2): S. 2-9.
- Sobotka, T. (2008). "The rising importance of migrants for childbearing in Europe." Demographic research **19**(9): 225 - 248
- Solinger, R. (2005). Pregnancy and power: a short history of reproductive politics in America. New York, New York University Press.
- Somers, M. (1994). "The narrative constitution of identity: a relational and network approach." Theory and Society **23** (5): -649.
- Spilker, K. H. (2007). Teknologiske trekanter? Om assistert reproduksjon i et komplisert normativt landskap. Når heteroseksualiteten må forklare seg. Trondheim, Tapir akademisk forlag.
- Spilker, K. H. (2008). Assistert slektskap: biopolitikk i reproduksjonsteknologienes tidsalder. Trondheim, Institutt for tværfaglige kulturstudier, NTNU. **79-2008**: 164 s.
- Spivak, G. C. (1985). "The Rani of Sirmur: An essay in Reading the Archives." History and Theory **24**(3): 247-272.
- Stark, L. and H.-P. Kohler (2002). "Perceptions of low fertility in the popular press." Population Research and Policy Review **21**: 535-574.
- Stark, L. and H.-P. Kohler (2004). "The Popular Debate about Low Fertility: An Analysis of the German Press, 1993 - 2001." European Journal of Population **20**(4): 293-321
- Staubæs, D. (2003). "Where have all the subjects gone? Bringing together the concepts of intersectionality and subjectification." NORA: Nordic Journal of Womens Studies **11**(2): 101-110.
- Staubæs, D. (2004). Køn, etnicitet, og skoleliv. Fredriksberg, Forlaget Samfundslitteratur.
- Staubæs, D. (2005). "From Culturally Avant-garde to Sexually Promiscuous: Troubling Subjectivities and Intersections in the Social Transition from Childhood into Youth." Feminism & Psychology **15**(2).
- Staubæs, D. (2007). Subversive analysestrategier - eller governmentality med kjole, fjerboa og sari. Magtballader. 14 fortellinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse. J. Kofoed and D. Staubæs. København, Danmarks Pædagogiske Universitetsforlag.
- Staubæs, D. and J. Kofoed (2007). Magtballader: 14 fortellinger om magt, modstand og menneskers tilblivelse. København, Danmarks Pædagogiske Universitets Forlag.

- Staubæs, D. and D. M. Søndergaard (2006). "Interseksjonalitet - udsat for teoretisk justering." Kvinder, køn & forskning( 2-3): 43-56.
- Staubæs, D. and D. M. Søndergaard (2008). "Who is ready for the results? Reflections on the multivoicedness of useful research." International Journal of Qualitative Studies in Education **21**(1): 3-18.
- Stefansen, K. (2008). Et uendelig ansvar. Om foreldreskap i middelklassen. Utfordrende foreldreskap - Under ulike livsbetingelser og tradisjoner. B. B. Puntervold and B. c. R. Olsen. Oslo, Gyldendal Akademisk.
- Stefansen, K. and G. R. Farstad (2008). "Småbarnsforeldres omsorgsprosjekter." Tidsskrift for samfunnsforskning **49**(3): 343-374.
- Svanemyr, J. (2003). Kjønnrelasjoner, reproduksjon og provosert abort i Elfenbenskysten. Oslo, Faculty of Medicine, University of Oslo. **no. 71**: 351 s.
- Sverdljuk, J. (2009). Contradicting the 'Prostitution stigma': Narratives og Russian Migrant Women Living in Norway. Complying with colonialism: gender, race and ethnicity in the Nordic region. S. Keskinen, S. Tuori, S. Irni and D. Mulinara. Aldershot, Ashgate.
- Søndergaard, D. M. (2000). Destabiliserende diskursanalyse: veje ind i poststrukturalistisk inspireret empirisk forskning. Kjønn og fortolkende metode. Metodiske muligheter i kvalitativ forskning. H. Haavind. Oslo, Gyldendal.
- Søndergaard, D. M. (2005). "Academic Desire Trajectories. Retooling the Concept og Subject, Desire and Biography." European Journal of Women's Studies **12**(3): 297-313.
- Søndergaard, D. M. (2006). Tegnet på kroppen. Køn: Koder og konstruksjoner blant unge voksne i akademia. København, Museum Tusulanums forlag.
- Tabet, P. (1996). Natural Fertility, Forced Reproduction. Sex in question: French materialist feminism. D. A. Leonard, LIsa. Exeter, Tylor & Francis.
- Taylor, D. (2009). "Normativity and Normalization." Foucault Studies(7): 45-63.
- Thagaard, T. (2003). Systematikk og innlevelse: En innføring i kvalitativ metode. Bergen, Fagbokforlaget.
- Thorbjørnsrud, B. (2001). Innledende essay. Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten. E. W. Said, B. Thorbjørnsrud and A. Aabakken. Oslo, De norske bokklubbene.
- Toulemon, L., 400 (April 2004): 1-4. (2004). "Fertility among immigrant women: new data, new approach." Population & Societies **400**(1-4).
- Tsimbos, C. (2008). "Immigrant and Native Fertility in Greece: New Estimates and Population Prospects (2005-2025)." Population Review **47**( 2).
- Tuori, S. (2009). Postcolonial and Queer Readings of 'Migrant Families' in the Context of Multicultural Work. Complying With Colonialism. Gender, Race and Ethnicity in the Nordic

Region. S. Keskinen, Salla Tuori, Sara Irni and Diana Mulinari. Farnham, Burlington, Ashgate.

van Eerdewijk, A. (2001). "How Sexual and Reproductive Rights Can Divide and Unite." European Journal of Women's Studies **8**(4): 421-439.

Vangen, S. (2002). Perinatal Health among Immigrants. Faculty of Medicine. Oslo, University of Oslo.

Vangen, S., A. Eskild, et al. (2008). "Termination of pregnancy according to immigration status: a population-based registry linkage study." BJOG: An International Journal of Obstetrics & Gynaecology **115**(10): 1309-1315.

Vangen, S., R. E. B. Johansen, et al. (2004). "Qualitative study of perinatal care experiences among Somali women and local health care professionals in Norway." European journal of obstetrics, gynecology, and reproductive biology **112**(1): 29-35.

Vestel, V. (2003). A Community of Difference - hybridization, popular culture and the making of social relations among multicultural youngsters in "Rudenga", East side Oslo. Sosialantropologisk institutt, Universitetet i Oslo.

Wennerström, U.-B. (2003). Den kvinnliga klassresan. Göteborg, Department of sociology, Göteborg University. **no. 19**: 352 s.

Westoff, C. and T. Frejka (2007). "Religiousness and Fertility among European Muslims." Population and development review **33**(4): 785-809.

Wikan, U. (2005). For ærens skyld: Fadime til ettertanke. Oslo, Universitetsforlaget.

Winther Jørgensen, M. and L. Phillips (1999). Diskursanalyse som teori og metode. Frederiksberg, Roskilde Universitetsforlag.

Yanagisako, S. J. and C. Delaney (1995). Naturalizing Power. Naturalizing Power. Essays In Feminist Cultural Analysis. S. J. Yanagisako and C. Delaney. New York, London, Routledge.

Ytrehus, L. A. (2007). The Generalised Other: Cultural Relativism and Ethics in Research on Ethnic Minorities. Research Ethics in Studies of Culture and Social Life. Folklore Fellows' Communications. B. G. Alver, T. Fjell and Ø. Øyen. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

Yuval-Davis, N. (1997). Gender & Nation. London, Thousand Oaks, New Dehli, Sage.