



Masteroppgave i Kulturmøte

«Skamløse jenter» - Diskursanalyse av kvinneperspektivet i mediedebatten om muslimske kvinner

Studiepoeng: 60

Ida Heggertveit

Mai/2017

SAMMENDRAG

I dette studiet tar jeg utgangspunkt i Norman Faircloughs kritiske diskursanalyse kombinert med Pierre Bourdieus sosialteori. Slik belyses kommunikasjonen mediene presenterer om muslimske kvinner i Norge. Spesielt i tilknytning til integreringspolitikken og menneskerettighetene. Den kritiske diskursanalysen viser hvilke karakteristikk og tankemønstre som benyttes om muslimske kvinner og hvem det er som sitter med defineringsmakten.

Diskurser som ser ut til å dominere den nåværende diskursive orden om muslimske kvinner er tilknyttet integrering basert på et empirisk studie av tekster om muslimske kvinner i to norske offentlige nettaviser; Aftenposten og NRK. Hovedtema i mediene er opprør mot ærekultur fra eget miljø og tillatelse eller forbud av slør i det offentlige rom.

Studiet viser et politisk krav om tilpassing til storsamfunnets normer for å bli tilstrekkelig integrert. Nasjonalt forbud av klesplagg ser ut til å være et kriterium. Jeg kaller det *forbudsdiskursen*, og mener videre at diskursen dominerer dagens integreringspolitikk overfor muslimske kvinner. Forbud av nikab legitimeres med argumenter om undertrykkelse og politisk agenda. Analysen avdekker derimot at muslimske kvinners subjektive oppfatning av slør blir usynliggjort av politiske, og ikke-muslimske debattanter.

Videre avdekker analysen unge muslimske kvinner som tar oppgjør med ærekultur og slik stiller seg kritisk til sin egen kulturelle og religiøse bakgrunn. Diskursen kommer fra et kollektiv av forbilder som kaller seg selv for «skamløse» og relaterer seg til likestilling, frihet og nytolkning. Jeg har valgt å kalle det en *frigjøringsdiskurs* og viser videre hvordan den bidrar til å endre kvinneperspektivet om sterke kvinner på fremmarsj, samtidig som den også støtter opp om synet på muslimske kvinner som undertrykket. Analysen viser ulike diskurser som deler argumentet om kvinneundertrykkelse. Studiet viser derimot også hvordan disse kvinnene kjemper for å endre diskurser ved å vise samfunnet at forestillingene om dem ikke nødvendigvis er riktig.

Debatten om slør handler mye om hvilken symbolikk plagget blir gitt. Majoriteten gir plagg politisk symbolikk, mens muslimske kvinner ser sløret som religiøst. Teksten viser hvordan majoriteten forhandler med religions- og kulturfrihet i problematikken med likestilling og muslimske kvinner. Diskursen om slør som religiøst, er derfor avgjørende for at menneskerettighetene skal være et relevant argument.

ABSTRACT

Based on empirical studies on public debates regarding Muslim women in Norway, this study sought to investigate the way Norwegian media refers to Muslim women with emphasis on integration policies and human rights. Norman Fairclough's critical discourse analysis is conducted in combination with Pierre Bourdieu's social theory in order to analyse the current data. The analysed data consisted of articles concerning Muslim women that were published by two Norwegian online newspapers; Aftenposten and NRK, and it seems that the dominating discourse are strongly related to integration. The two main themes derived from these debates was the rebellion against honour in own culture and the permission or prohibition of wearing the veil/nikab when in public.

The study illustrates a political requirement for an adaption of the society's standards to be adequately integrated, and that a national prohibition of clothing appears to be a criterion. I call this a *prohibition discourse*, and I perceive this as the dominate discourse of today's integration policy towards Muslim women. Prohibition of nikab is legitimized with arguments such as oppression of women and political agenda. The analysis, however, reveals that Muslim women's subjective perception of veil is made invisible by political, and non-Muslim debates.

Furthermore, the analysis reveals young Muslim women who revolt with honour culture, and critically position themselves in opposition to their own cultural and religious background. Discourse comes from a collective of examples that call themselves «shameless» and relates to gender equality, freedom and reinterpretation. I have chosen to call this a *liberation discourse* and refer to how it contributes in changing the women's perspective of strong women on the rise, whilst at the same time supporting the view of Muslim women as oppressed. The analysis indicates different discourses that share the argument about women's oppression, but also pinpoints how these women are fighting to change discourses by showing the community that their notions are not necessarily correct.

The discussion about the veil revolves much around which symbolism the garment is given. The majority associates the veil with political symbolism, while Muslim women ties the veil to religion. The text shows how the majority negotiate with religious and cultural freedom in the issue of gender equality and Muslim women. The discourse about the veil as a religious symbol is therefore a crucial and relevant argument for human rights.

FORORD

Da jeg var 20 år var mitt motto «Jeg skal mest sannsynlig forandre verden». Det sies at Alexander Den Store var 29 år gammel da han hadde erobret verden. Mine ambisjoner som 31 åring er ikke i nærheten de samme som hans, men mitt ønske var og er fremdeles å gjøre verden til et bedre sted. Dette studiet viser hvordan språket vi mennesker bruker har underliggende og ofte ubevisst makt. En bevisstgjøring, er mitt bidrag til forandring i denne omgang. Jeg har derimot innsett at forandring er noe man ikke gjør alene.

Forandring krever fellesskap. Med dette vil jeg utrykke min takknemmelighet til de som har gitt meg veiledning, hjelp og støtte underveis. Først vil jeg takke min veileder Yvonne Margaretha Wang som har vært en uvurderlig hjelp og støtte gjennom hele prosessen. Jeg er takknemlig for at jeg ble tildelt en veileder med så mye entusiasme, behjelpelige råd og god veiledning.

Muligheten til å ha så mange produktive dager hadde aldri vært like enkelt om min kjære Endre Solem ikke hadde trådt til så mye til hjemme. Takk for din støtte og alle engasjerte samtaler underveis. Du gjør meg bedre. Videre vil jeg takke mine kjære venner for at dere ikke sluttet å invitere meg til hyggelig lag, til tross for at jeg kontinuerlig takket nei. En spesiell takk til mine kjæreste venner, Kristine Bjordal, som viet mye tid til korrekturlesing og Karina Eriksen som bidro til at sammendraget på engelsk ble vesentlig bedre. Dere er alle gode som gull!

Å forandre verden, handler om å skape en bedre verden for neste generasjoner. Mitt ønske for Leah og Ferdinand er at de skal vokse opp i en verden med toleranse og respekt for ulikheter. Jeg vil takke mine barn for at de daglig viser meg at lek aldri hindres av språklige, kulturelle eller religiøse forskjeller.

Til slutt vil jeg takke hun som satt meg til verden. Du har alltid har oppmuntret meg til å gjøre og bli akkurat det jeg vil. Takk for at du har uendelig med tro på meg.

Innhold:

Innledning	6
1.1 Problemstilling	7
1.2 Data og utvalg	7
1.3 Teori og metode	8
1.4 Avgrensning	9
1.5 Min bakgrunn	9
1.6 Oppgavens struktur	10
2 Kunnskapsgrunnlaget.....	11
2.1 Norsk innvandringspolitikk.....	11
2.1.1 Felles verdier	15
2.2 Menneskerettighetene og norsk politikk	17
2.2.1 Konvensjoner	18
2.2.2 Menneskerettigheter og kjønn.....	18
2.3 Muslimske kvinner i Norge.....	21
2.3.1 Hvem er de kvinnelige muslimene i Norge.....	22
2.3.2 Sekularisering.....	25
2.3.3 Kulturkonflikt – Familiesaker	27
2.3.4 Kulturkonflikt - Symbolske klesplagg	29
2.3.5 Kulturkonflikt - Sosial kontroll og Ære	33
2.4 Tidligere forskning på muslimske kvinner i mediebildet.....	35
2.5 Oppsummering	38
3 Teoretiske perspektiver	40
3.1 Diskurs	40
3.1.1 Betydningen av språk.....	41
3.1.2 Sosialkonstruktivistisk grunnlag	43
3.2 Kritisk diskursanalyse	44
3.2.1 Norman Faircloughs versjon av kritisk diskursanalyse.....	44
3.2.2 Faircloughs tre-dimensjonale modell	47
3.3 Bourdieus feltteori.....	50
3.4 Oppsummering	51
4 Fremgangsmåte og funn	53
4.1 Min bruk av kritisk diskursanalyse	53
4.2 Svakheter ved valg av metode.....	54
4.3 Media som kilde for diskurser.....	57
4.4 Periode og utvalg.....	59
4.5 Tematikken i tekstene.....	60
4.6 Intertekstuelle og interdiskursive tekster.....	67
4.7 Diskursen i tekstene	70
5 Analyse	71
5.1 Tekstanalyse	71
5.1.1 Bildebruk.....	79
5.2 Diskursiv praksis	80
5.2.1 Diskurser relatert til muslimsk feminisme	81
5.2.2 Diskurser relatert til integrering	84
5.2.3 Hegemonisk diskurs?	87
5.3 Sosial praksis – relasjonen mellom diskurs og samfunn.....	88
6 Oppsummering	91

6.1	En korrigerende oppfatning av muslimske kvinner?.....	91
6.2	Går integreringspolitikk på bekostning av menneskerettighetene?.....	94
6.3	Hegemoniet består.....	96
6.4	Videre forskning.....	97
6.5	Avsluttende kommentar.....	99
7	Kilder og litteratur.....	101
7.1	Referert internett og avisartikler.....	101
7.2	Referert litteratur.....	110
8	Vedlegg.....	112
8.1	Medietekster fra Aftenposten.....	112
8.2	Medietekster fra NRK.....	118
8.3	Samtykke for bildebruk.....	121
8.3.1	Svar fra NRK.....	121
8.3.2	Svar fra Aftenposten.....	121

Kleskontrollen

Skamløse jenter: «Jeg finner meg ikke i at jeg som menneske blir kokt ned til en jomfruhinne»

Jensen: – Nikab blir brukt for å provosere

Angrer ikke på at hun nektet å klippe hijabkledde Malika Bayan

Tre gode grunner til ikke å forby niqab | Sharleen Dydland (16)

Vi trenger et forbud mot «jomfrusjekk»

Tre gode grunner til å forby niqab på offentlig sted | Iver Alne Bolin (15)

Rystende jomfrusjekk

Burkinier og glorier

Eier ikke skam

Muslimske jenter: Krev deres rett! | Rania Jalal Al-Nahi

Hør meg når jeg skriker: Min hijab, min frihet | Sheima Ali

Arbeiderpartiet vil forby nikab

Muslimske mødre svarer på kronikk: – Barna våre får frihet og kjærlighet

Norge må ikke bli et forbudsland | Helene Skjeggestad

Vi er de skamløse arabiske jentene, og vår tid begynner nå | Nancy Herz

Et sykehjem i Stavanger forbyr hijab. Det er en feig strategi. | Sumaya Jirde Ali

Ap, SV og sentrumspartier vil forby nikab i skolen

Nei til niqab og burka i norsk skole – der skal ansiktet være fullt synlig | Jonas Gahr Støre

Hijabforbud er viktig symbolpolitikk | Andreas C. Halse

Bilde: Overskrifter jeg har hentet fra analyserte medietekster

Innledning

Islam og kvinners posisjon i samfunnet er et omdiskutert tema. Overskriftene fra forrige side tyder på at det eksisterer kulturkonflikt mellom det norske storsamfunnet og muslimske kvinner i forbindelse med hegemoniske liberale verdier som likestilling, og hvordan det flerkulturelle Norge ideelt sett skal være i forhold til verdier og normer. Debatten handler også i stor grad om ærekultur i muslimske miljø.

Den 25. april 2016 skriver 20 år gamle Nancy Herz «Vi er de skamløse arabiske jentene, og vår tid begynner nå, vi er frihetsforkjempere» (Herz, 2016). Herz vakte oppsikt og startet debatt om ærekultur med sitt innlegg i Aftenposten. Bakgrunnen for hennes kronikk er å støtte de nye sterke kvinnestemmene i norsk offentlighet. Herz viser til den 20 år gamle kvinnelige aktivisten Faten Mahdi Al-Hussaini som blir møtt med sjikane og utfrysning fra det muslimske miljøet fordi hun som kvinne bruker stemmen sin, og er en synlig deltager i den offentlige debatten mot dominerende retninger innen muslimske miljøer. Mediebildet viser derfor også en kulturkonflikt mellom muslimske kvinner og deres eget miljø.

Indirekte er integrering et gjennomgående tema i medietekstene om muslimske kvinner. Tekst og meningsskaping i mediene bidrar til vår forståelse og oppfattelse av samfunnet. Mediene er med på å definere oss ved å definere virkeligheten rundt oss. Mitt utgangspunkt i dette studiet er derfor at tekst og samfunn gjensidig påvirker hverandre. Spesielt tre perspektiver gjør seg gjeldende i mediedebatten; muslimer, politikere og ikke-muslimske debattanter. Sistnevnte defineres til mediedebattanter som ikke selv ytrer seg eller kategoriserer seg selv som muslim eller politiker. Jeg skal undersøke hvordan diskurs fra de tre ulike debattantene bidrar til å opprettholde eller skape kunnskap og viten om muslimske kvinner i mediene.

Kvinneperspektivet om muslimske kvinner har hyppig fokus i mediebildet. Det er spesielt konflikten om slør som har størst nyhetsverdi. Politikerne snakker om forbud. Ut ifra et ikke religiøst perspektiv ser løsningen ofte enkel ut: mindre religion i offentlig rom. Hva mener muslimske kvinner? For å oppnå en mer nyansert forståelse av kulturdebatten, både mellom muslimske kvinner og storsamfunnet, og mellom muslimske kvinner og eget miljø, er det viktig med forskning. Kanskje kan en forståelse av diskursene om muslimske kvinner bidra noe til økt forståelse og reduserte fordommer. Politikers bruk av retoriske virkemidler som preger innvandringsdiskursen er ikke revolusjonerende. Sett ut fra et politisk perspektiv, er det derfor spesielt viktig å avdekke diskurser i tilknytning til integreringspolitikken og menneskerettighetene.

For å undersøke de ulike perspektivene på disse kvinnene og deres side i samfunnet, skal jeg analysere kulturkonfliktene fra samfunnsdebatten gjennom en *kritisk diskursanalyse*. Jeg skal se på språk og språkbrukens rolle i medietekstene gjennom maktperspektivets briller. Slik vil jeg avdekke maktelementer som ofte ligger ubevisst, og som en implisitt dimensjon innenfor kulturmøtet mellom storsamfunnet i Norge og muslimske kvinner.

Derfor stilles disse spørsmålene; Hvilke diskurser finner vi om muslimske kvinner i media? Hvordan forholder de ulike diskursene seg til norsk innvandringspolitikk og menneskerettigheter? Denne diskursanalysen vil bidra til å besvare disse spørsmålene, og vise hvordan ytringer i norske medietekster er sosialt konstruert gjennom konvensjoner og vaner som oppfattes naturlige. Slik vil masteroppgaven tilføre ny kunnskap inn i et ellers svært undersøkt tema.

1.1 Problemstilling

Problemstilling: Hvilke diskurser finner vi hos de ulike mediedebattantene om muslimske kvinner i Norge? Hvordan forholder diskursene seg til norsk innvandringspolitikk og forpliktelser til internasjonale menneskerettigheter?

Presisering av problemstillingen: (a) Hvilke diskurser anvendes i debatten, (b) hvilke faktorer påvirker perspektivet, (c) hvordan påvirker disse faktorene norsk innvandringspolitikk og forpliktelser til internasjonale menneskerettigheter.

Kan vi også snakke om en hegemonisk diskurs om muslimske kvinner? Ved å benytte meg av en kritisk diskursanalyse vil jeg analysere hvordan språk bidrar til å opprettholde maktforholdet i samfunnet. Er det muslimske kvinner, politikerne eller ikke-muslimske debattanter som setter premissene for diskursene om muslimske kvinner? Dette er spørsmål som vil bli besvart ved hjelp lingvistiske og teoretiske analyseverktøy i kapittel 5.

Sammenhengen mellom muslimske kvinner, integreringspolitikk og menneskerettighet vil bli presisert i kapittel 2. Diskurs og diskursanalyse vil jeg presentere i kapittel 3, og hva jeg legger i mediene forklares i kapittel 4.

1.2 Data og utvalg

I mediedebatten i Norge er artikler, leserbrev og kronikker som omhandler muslimske kvinner et daglig skue. I perioden august til november har jeg gått gjennom tekster som omhandler muslimske kvinner i nettavisene Aftenposten og NRK. I likhet med andre offentlige debatter er deltagerne også her langt fra enige om forutsetningene i de ulike sakene. Flere ulike

debatter om og av muslimske kvinner i Norge har pågått kontinuerlig, men avtok en periode da presidentvalget i USA og dopingskandalen med Therese Johaug fikk større nyhetsverdi.

Mediene bidrar i defineringen av oss og virkeligheten rundt oss (Eide & Orgeret, 2015, s. 125). Aftenposten og NRK presenterer muslimske kvinner gjennom et stort omfang av ulike artikler, kilder og kronikker. På samme tid blir også demokratiet styrket ved å gi plass til mange stemmer. Kronikker i seg selv gir en enestående mulighet for storsamfunnet å få innblikk i andres liv. Slik kan man kan identifisere seg med, eller oppnå forståelse for utfordringer hos andre mennesker man aldri har møtt. Gjennom mediene får vi ta del i en verden vi ikke selv har erfart, og kanskje aldri kommer til å erfare.

I møte mellom kulturer bidrar mediene også i høy grad til stigmatisering. IMDi's integreringsbarometer fra 2013/2014 indikerer et flertall at innvandrere ikke presenteres balansert i norske medier (Hjelde, 2014, s. 11). Media har likevel en sterk rolle i defineringsarbeidet av *oss* og *de andre*. Halvparten av Norges befolkning leser avisen på internett (O. V. Statistisk Sentralbyrå, 2013), derfor er nettaviser en svært tilgjengelig kilde som i høy grad er med på å påvirke meninger i samfunnet. Jeg har valgt media som primærkilde i analysen, fordi nettavisene gir innblikk i meninger hos tre aktører som her er av relevans; muslimer, politikere og ikke-muslimer. Tekstene viser sjeldent muslimske kvinner omtalt med sin etniske bakgrunn, det er derimot deres uttalelser som viser tilslutning til diskurs jeg plasserer debattantene ut ifra.

Utvalget (se avsnitt 4.4.) består av tekster fra Aftenposten og NRK. Jeg har valgt disse nettavisene, fordi jeg anser dem som de to største og mest seriøse og nyhetsaktørene i dagens mediebilde. De samme nyhetssakene blir gjerne tatt opp i begge avisene. Aftenposten og NRK utfyller hverandre med komplementær informasjon gjennom ulike intervju og synspunkter fra flere ulike aktører. Aftenposten er hovedsakelig en Oslo-avis, men bidrar i stor grad til debatter gjennom debatteringskanalen de kaller *si;d*. På den andre siden gir NRK ett bredere innblikk i nyheter fra distriktene.

1.3 Teori og metode

Min masteroppgave er en analyse av de forutsetningene og betingelsene som alltid er en del av våre politiske praksis. Målet mitt er å avdekke og bevisstgjøre om de diskurser som fremtrer om muslimske kvinner i norske medier. Derfor har jeg valgt kritisk diskursanalyse som teori og metode (se kapittel 3).

For å kunne forstå betydningen av språket i Norman Faircloughs kritiske diskursanalyse, nevner jeg ulike nøkkelpersoner innenfor språkfilosofien. Jeg gir derfor en kort innføring i strukturalismen og post-strukturalismen, med utgangspunkt i blant annet Ferdinand de Saussure og Michel Foucault (se avsnitt 3.1.1). For å gi språket en rolle som sosialt konstruert tar jeg utgangspunkt i sosialkonstruktivismen (se avsnitt 3.1.2). For å belyse det dialektiske forholdet i den kritiske diskursanalysen, benytter jeg meg av teorier fra den franske sosiologen Pierre Bourdieu (se avsnitt 3.3). Hans teorier bidrar til å begripe *maktforholdene* som eksisterer i kulturmøtet mellom muslimske kvinner og det norske storsamfunnet.

1.4 Avgrensning

Jeg har valgt å avgrense datainnsamling i *tid* fra august 2016 og ut november samme år. Oppgaven avgrenses i *rom* ved at jeg fokuserer på diskurser i Norge og da i nasjonale medier. Utvalget består av relevante tekster som retter seg mot muslimske kvinner og kjønnsforhold i det norske samfunnet. Jeg fokuserer spesielt på interseksjonalitet mellom kjønn og etnisitet/religiøsitet og analyserer diskurs slik den fremstilles i samtiden. I kapittel 4 vil avgrensningen bli nærmere presisert.

1.5 Min bakgrunn

Jeg har som samfunnsengasjert statsviter alltid vært opptatt av media som *den fjerde statsmakt* og hvilken innflytelse mediene har på dagliglivet i det norske samfunnet. På bachelorstudiet tok jeg menneskerettigheter som fordypning og har derfor en brennende interesse i å følge opp om disse rettighetene blir etterlevd, eller brutt. Min kunnskap om muslimske kvinner i Norge var derimot begrenset da jeg startet med denne masteroppgaven. Den kjennskapen jeg hadde, har vært gjennom mine muslimske venner. Jeg har også indirekte kjennskap fra mitt arbeid hos NAV, der muslimske kvinner ble ansett som lengst fra arbeidslivet og vanskeligst å integrere. I 3 år drev jeg prosjektet «Bekjempelse av barnefattigdom» gjennom NAV. Der ble det konkludert med at den største risikogruppen av familier med lavinntekt, er innvandrere.

Hvordan innvandrere fremstilles og hva som skjer når samfunnet kategoriserer minoriteter, er noe jeg finner svært interessant og ofte urettmessig. Gjennom studiet på master i Kulturmøte har jeg derimot fått dypere innsikt i hvilken rolle religion, identitet og kultur har for individer og deres skjebne. Som selverklært feminist, var valget derfor enkelt da jeg bestemte meg for å dypdykke i tema om muslimske kvinner i Norge.

Jeg var forberedt på å stå ved mitt syn om behovet for et sterkere sekulært samfunn med fravær av religiøse plagg i det offentlige rom. Konsekvensen av økt forståelse og kunnskap, endret mine holdninger. Gjennom mitt arbeid med masteroppgaven har jeg sett at religiøse plagg ikke nødvendigvis behøver å være kvinneundertrykkende, det kan tvert imot være et frigjørende valg gjort av kvinner som selv er opptatt av likestilling. Studiet har gitt meg økt tro på et samfunn med ulikheter, hvor våre felles verdier kan være nettopp å ha et samfunn basert på mangfold.

1.6 Oppgavens struktur

I neste kapittel gir jeg en beskrivelse av kunnskapsgrunnlaget om norsk innvandringspolitikk, menneskerettigheter og muslimske kvinner i Norge. Jeg definerer relevante begrep og knytter de til bruk i denne oppgaven. Avslutningsvis i kapittelet viser jeg til tidligere relevant forskning som omhandler muslimske kvinner i mediebildet.

Jeg presenterer i kapittel 3 teoretiske perspektiver jeg har brukt i oppgaven. Her redegjør jeg for diskursbegrepet og grunnlaget til diskursanalysen. Videre foretar jeg en relativt grundig presentasjon av Norman Faircloughs versjon av kritisk diskursanalyse som forskningsfelt og supplerer med sosiologiske teorier fra Pierre Bourdieu.

I kapittel 4 presenterer jeg den metodiske fremgangsmåten jeg benytter og svakhetene ved valgt metode. Jeg gir videre en oversikt over tekstene jeg har samlet inn og kategorisert fra mitt utvalg. Deretter gir jeg en kort presentasjon av tematikken til de ulike temaene. Til slutt presenterer jeg intertekstuelle og interdiskursive tekster, samt diskursene jeg mener skiller seg sterkest ut fra tekstene.

I kapittel 5 presenterer jeg analysen ut ifra de tre ulike mediedebattantene jeg har kategorisert inn i; den muslimske, den politiske og den ikke-muslimske forståelsen. Jeg tar utgangspunkt i Norman Faircloughs modell og analyserer derfor tekst, diskursive praksis og avslutter med en analyse av sosial praksis. Analysen av sosial praksis suppleres med sosialteori fra Pierre Bourdieu for å bedre forstå den sosiale kommunikasjonen i medietekstene.

Kapittel 6 er en oversikt over funn fra analysen, samt mine egne refleksjoner og forslag til videre forskning.

2 Kunnskapsgrunlaget

I utgangspunktet skal alle norske borgere ha like rettigheter, men hvordan fungerer det egentlig i praksis? Jeg undersøker en minoritets plass i storsamfunnet. Derfor begynner jeg dette kapittelet med å si noe om innvandringspolitikken i Norge og betydningen av *felles verdier*. Deretter ser jeg på hvordan menneskerettigheter og internasjonale lover forstyrrer suvereniteten til nasjonalstaten i kulturmøtet med muslimske kvinner. I den forbindelse ser jeg også nærmere på hvordan norsk politikk er relatert til menneskerettigheter, konvensjoner og rettigheter spesielt tilknyttet kjønn.

Videre i dette kapittelet sier jeg noe om hvem de muslimske kvinnene i Norge er. Jeg gir innblikk i bakgrunnen, og hvilke konkrete utfordringer kultur, religion og møtet med en sekulær stat byr på. Tema for kartleggingen snevres ned til å gjelde hovedsakelig de emnene som er tatt opp med tekstene fra media (se oversikt i kapittel 4), som senere skal analyseres. Her under gis derfor innsikt i tema om sosial kontroll, ære/skam og symbolske klesplagg. Jeg velger å ta opp temaene fordi det er nødvendig med kunnskap og innsikt for å kunne oppnå forståelse fra de ulike debattantene i utvalget fra mediedebatten.

Avslutningsvis i dette kapittelet ser jeg på tidligere forskning på området, hvordan det er relevant i forbindelse med denne oppgaven, og hvordan mitt arbeid tilfører ny kunnskap til forskningsområdet.

2.1 Norsk innvandringspolitikk

Kulturell tilhørighet ble institusjonalisert gjennom konstruksjonen av nasjonalstater. I teorien skulle befolkningsgrupper med én distinkt kultur deles inn i geografisk avgrensede enheter. Men fordi kultur og tilhørighet er flytende og ustabile størrelser som ikke nødvendigvis tilfaller administrativt skapte grenser, måtte den tilhørigheten skapes gjennom en historisk integrasjonsprosess – *nasjonsbygging* (G. Brochmann, Borchgrevink & Rogstad, 2002, s. 10).

Når det kommer til nasjonsbygging, er det helt vesentlig å avgrense *vi* fra *de andre* som er ulik oss. Og fordi det handler om både institusjonsbygging og ideologitviking, har staten stor innflytelse på hvordan innbyggerne tenker om samfunnet og seg selv. Staten bidrar til å opprettholde det forestilte fellesskapet. Den amerikanske professoren Benedict Anderson (1936-2015) mener nasjonen egentlig er et «forestilt, politisk fellesskap – ... oppfattet som både begrenset og suverent» (Anderson, 1996, s. 19). Med forestilt, mener han at fellesskapet ikke eksisterer reelt fordi man ikke kan kjenne alle innbyggerne i en nasjon. Til tross for dette vil man likevel anerkjenne seg som en del av det samme fellesskapet.

Når en stat opplever kulturell differensiering, står staten overfor nye impulser som utfordrer mening på det nasjonale området. Migrasjon utfordrer tanken om at territoriet er avhengig av kulturell tilknytning, og nettopp derfor blir også *innvandringspolitikk* et svært relevant tema (G. Brochmann et al., 2002, s. 11). Ved at jeg analyserer hvordan muslimske kvinner fremstilles i norsk media, kommer jeg naturlig inn på integreringsdebatten som de er en del av. Integreringsdebatten som analyseres vil også kunne være delvis komparativ med andre vestlige stater som har samme struktur og oppbygging.

Parallelt med den generelle nasjonalstaten, har også statens innvandringspolitikk utviklet seg i form av reguleringer gjennom lovgivning og institusjonalisering. Slik viser staten suverenitet utad, og vedlikeholder legitimitet og oppslutning innad. (G. Brochmann et al., 2002, s. 12). Tilpasningsprosessen tidligere var mindre utfordrende, fordi integreringen var bygd på *assimilering*. Minoriteten skulle bli en del av fellesskapet på majoritetens premisser. Dette var ikke like smertefritt for minoriteten det gjaldt. Det samiske folk ble blant annet presset til å ta majoritetens levesett og fikk kjenne på den norske etnosentrismen, der majoriteten så seg selv som overlegen og bedre enn andre grupper. På 70-tallet fikk man derimot økt bevissthet og fokus på *røtter*, nasjonal selvhevdelse og identitet. Utfordringen kom derfor med innvandringsgruppene som hadde kommet på 50- og 60-tallet, som ble opplevd som forskjellige fra majoriteten når det kom til kultur, språk og/eller religiøs tilhørighet. Slik utfordret de nasjonalstaten som var bygget på en felles etnisk, kulturell og språklig identitet. *Integrering* ble derfor alternativet til assimilering. Innvandrerne skulle ha like rettigheter og samtidig kunne bevare sin egen kultur og identitet. På den måten har integrering blitt ett kompromiss mellom likhet og pluralisme (G. Brochmann et al., 2002, s. 19). Det ble en åpning for å tenke positivt rundt etniske forskjeller. Integrasjonspolitikken er derfor en reaksjon på assimilasjonstenkningen, og har en kulturpluralistisk basis (G. Brochmann et al., 2002, s. 33).

Innvandringspolitikken blir formet ut ifra en rekke faktorer; en regjerings tilgjengelige instrumenter, økonomiske-, sikkerhetsmessige-, politiske-, kulturelle-, sosiale-, humanitære- og demografiske forhold. Innvandringspolitikken blir derimot også formet av historiske faktorer, slik som hvilke tradisjoner man har for innvandring. Alle disse faktorene blir igjen påvirket av den internasjonale konteksten landet til enhver tid er i. Slik som internasjonale avtaler, konvensjoner, traktater og organisasjoner, andre staters politikk og migrasjonens størrelse og karakter. I tillegg blir innvandringspolitikken utformet internt av befolkningens virkelighetsoppfatning av innvandringen. Om de føler seg truet, til tross for at denne følelsen

er ubegrunnet, vil den få innflytelse på politikken utforming og spillerom (G. Brochmann, 2006, s. 28-29).

Siden 1970-tallet har innvandringspolitikken gradvis endret seg bort fra frykten for å forstyrre kulturbevaringen. I Stortingsmelding 39 (1973-74) ønsket myndighetene å beskytte innvandrere mot assimileringskrefter i samfunnet. Utover 80- og 90-tallet gikk fokuset over på gjensidighet og plikten til å delta. Med stortingsmelding 39 (1987-88) fikk valgfriheten, som myndighetene tidligere hadde fremhevet så sterkt, strengere grenser. Innvandrere, som nordmenn, måtte respektere lover og de grunnleggende *norske verdier*; demokrati, likestilling mellom kjønn og barns rettigheter. Det ble påpekt at innvandrere skulle ha mulighet til å bevare sin egen kultur, men samtidig kunne de ikke velge å stille seg utenfor samfunnet ved for eksempel ikke å lære seg språket eller kunnskaper om det norske samfunnet. Dilemma som oppstår er hvilke sider ved minoriteters kultur og religion som skal godtas (G. Brochmann et al., 2002, s. 36-37). I 1994 ble forarbeidet til «En helhetlig flyktningpolitikk» og «Beskyttelse i fokus» innarbeidet i Stortingsmelding nr.17 om flyktningpolitikken på bakgrunn av erfaringene rundt de bosniske flyktningene som kom etter krigen i det tidligere Jugoslavia. Stortingsmeldingen var i tillegg ett forsøk på å formulere en ny generell måte å tenke rundt flyktninger. Fokuset ble på *midlertidighet* gjennom tilbakevending på egen frivillighet og initiativ. Myndighetene argumenterte for at vi gjennom dette ville ha rom for å ta imot flere flyktninger. Dette ville også skille flyktninger og andre innvandrere samtidig som en signalisere til verden at man ikke nødvendigvis fikk varig opphold hvis man flyktet til Norge. Gjennom stortingsmeldingen ønsket myndighetene å få til en ny forventning blant flyktninger og den norske befolkningen ved at tilbakevending skulle bli en naturlig og selvsagt del av politikken (Kjeldstadli, 2003, s. 308).

I dag handler innvandringspolitikken mer om at vi ser Norge som et attraktivt bosted, men for lite til å kunne tette det globale velferdsbehovet alene. Det er frykt for at en stor pågang vil underminere systemet og nasjonen i sin helhet vil bli skadelidende. Bakgrunnen for dette er likebehandlingsprinsippet som sier at Norge skal gi like rettigheter til innvandrere som til statsborgere. Det er av den grunn behov for en strengt regulert innvandringspolitikk (G. Brochmann, 2006, s. 36-39). I dag handler integrasjonspolitikken også om noe mer enn kulturbevaring. De siste 30 årene har norske myndigheter gradvis utviklet mer omfattende tiltak for å fremme innlemmingen av innvandrere i samfunnet både økonomisk, organisasjonsmessig og politisk. Det har i tillegg blitt klarere at man ikke skal ta i bruk særtiltak for innvandrere (G. Brochmann et al., 2002, s. 45).

Historisk er ikke selektiv innvandring noe nytt, men fremveksten av rettighetssamfunn og økt mobilitet har ført til at staters selektivitet blir møtt av strengere regulering og avanserte kontrollmetoder. Det blir derfor stilt store krav til lovgivning og administrasjon. Siden 70-tallet har Norge forsøkt å styre innvandringen etter behov for arbeidskraft, men samtidig ha et godt fungerende velferdssystem og opprettholde forpliktelsene til internasjonale lover (G. Brochmann, 2006, s. 18-19).

Tidligere kunne Norge satse på at nykommere ville innlemme seg i økonomien og rettsstaten over tid. Moderne velferdsland som Norge, bygges på likhetstenkning og likebehandlingsprinsipp, samtidig er det vesentlig å sette tæring etter næring. Velferdsstaten har derfor ikke mulighet til å la noen falle gjennom eller la historien gjøre jobben. Derfor må innvandrere på en eller annen måte innlemmes. Staten har derimot ikke politisk legitimitet til å presse innvandrere til å bli en del av majoriteten. Integrering styres derfor gjennom innvandringspolitikken i tillegg til at det tas høyde for internasjonalt etablerte menneskerettigheter som gir minoriteter rett til å bevare sin egen kultur (G. Brochmann et al., 2002, s. 34-35). Innvandring har derfor i større grad blitt oppfattet som et problem som myndighetene må forsøke å kontrollere. Etter menneskerettighetene ble utviklet, har medlemsland gitt seg selv begrensninger internasjonalt. Parallelt har arbeidsmarkedet utviklet globalt med ønske om mobilitet mellom landegrensener for å forsøke å bøte for hull i arbeidsmarked og lave fødselstall i rike land. Staten opplever mer press i forsøk på å begrense uønsket innvandring. En felles europeisk innvandringspolitikk har derfor blitt utviklet, og til tross for at Norge ikke er medlem av EU, er statens tilslutning til Schengen- og EØS avtalen også eksempler på kontrollert innvandring (G. Brochmann, 2006, s. 128-129).

I følge Anne Sofie Roald anser det norske storsamfunnet seg selv som et åpent samfunn og ser gjerne innvandrere som en lukket sfære som er krevende å forstå. På den andre siden, mener Roald innvandrere ser seg selv som åpne, og mange ønsker veldig sterkt å bli en del av det norske samfunnet, men de kan se på nordmenn som krevende å komme inn på. Premissene for hva det vil si å være *åpne* er derimot ulik. Muslimene ønsker å bevare sin religiøse identitet, som er ulik fra individ til individ. Samtidig ønsker de å ta del i storsamfunnet. Det kan derimot se ut til at storsamfunnet ønsker at muslimene skal moderniseres eller fornorskes, for å bli en del av fellesskapet (Roald, 2010, s. 223). Etablerte innvandrere og deres etterkommere ønsker på den ene siden å bli betraktet og behandlet som individer, men på den andre siden gjøres det krav på beskyttelse i kraft av gruppetilhørighet når det kommer til språk, politisk representasjon og særordninger i arbeidslivet. Majoriteten har også på sin side i

økende grad rettet fokus på *individets* rett til beskyttelse mot minoritetsgruppen, spesielt når det kommer til minoritetskvinner rett til å velge et liv på linje med etnisk norske kvinner. Det er nettopp denne reelle maktkampen, kampen hvor begge sider blir betraktet som grunnleggende verdier, jeg skal fokusere på her. Maktkampen berører flere temaer som ikke fanges opp av lovverket. Til tross for at vi har en likestillingslov, og stortingsmeldinger som fastslår at likestilling mellom kjønn ikke er et forhandlingstema i det flerkulturelle Norge, er konfliktene i praksis vanskelig å gripe fatt i. «Ofrene» er også selv ofte uklare på hva de selv ønsker. Selve konflikten går på samspillet mellom spørsmål om kjønn og religion, og majoritetens grensesetting i de ulike sakene - riktignok med indre splid (G. Brochmann et al., 2002, s. 38).

2.1.1 Felles verdier

På 70-tallet gikk Norge gjennom et radikalt tiår med kvinnefrigjøring, tradisjonskritikk og oppgjør med undertrykkende religiøse føringer fra Kristen-Norge. Det vokste frem en ny kompromissløs generasjon som krevde likestilling mellom kjønn i samfunnet. Da innvandringen kom, gikk de samme i front for toleranse for andre kulturtradisjoner, men det ble ett dilemma når det kom til den liberale tankegangen. Det norske samfunnet definerer seg selv om et samfunn med liberale *felles verdier* (G. Brochmann, 2006, s. 50-51). Disse *felles verdiene* har siden 1960-tallet blitt stadig mer uklare. Utover 70-tallet handlet verdiene om likestilling mellom kjønn, individualisme og sekularisering. Likestilling handlet tradisjonelt om at kvinner og menn skal ha like rettigheter og like muligheter. Men begrepet har i dag utvidet betydning og gjelder alle mennesker, uavhengig av alder, etnisitet, funksjonsevne, kjønn, religion og seksuell orientering. Likestilling handler om lik innflytelse og påvirkning, rettferdig fordelt ansvar og byrder, og trygghet fra overgrep. Det finnes derimot ingen klar entydig forståelse om hva våre felles verdier egentlig er (Fuglerud & Eriksen, 2007, s. 124-125), men vi vet at staten vil ubetinget beskytte det rettsstatlige og konstitusjonelle, og i tillegg – litt vagere – likebehandlingspolitikken, velferdsordningen, enhetsskolen og KRL-faget, kjærlighetsekteskap og det norske språk. Sett bort fra språket og KRL-faget, er ingen av disse verdiene spesielt norske – og det er kanskje dette som fratrar dem status som kjerneverdier (G. Brochmann et al., 2002, s. 39-41).

Likhet har blitt en kjerneverdi i den norske befolkningen, det er noe som anses som *typisk norsk*. Det er derfor vanskelig å skille den norske nasjonale selvforståelsen fra likhetsidealene og velferdsstaten. Holdningen til majoritetsbefolkningen domineres av krav til minoriteter om å *bli norske*, men i befolkningens øyne er det ikke nødvendigvis mulig å lære seg

kjerneverdiene. Med slike holdninger i samfunnet, vil innlemmingsprosessen ta flere generasjoner. Myndighetene står derfor i et krysspess mellom å lytte til folkeopinionen slik at de beholder legitimitet som folkevalgte og majoriteten ikke føler seg truet, samtidig som de skal handle i tråd med menneskerettslige prinsipper og moralske avveininger (G. Brochmann et al., 2002, s. 48).

Ideelt skal en innvandrere kunne oppnå samme standard som nordmenn når det kommer til arbeid, bolig, utdanning og bruk av sosiale tjenester. Standarden er satt av den norske majoritetsbefolkningens definisjoner av hva som er et godt liv, og ettersom disse standardene inneholder verdier som nordmenn verdsetter høyt, vil innvandrerne som lever på tilnærmet lik måte, ofte bli ansett som integrert. Tanken om likhet flytter seg slik fra goder og rettigheter, til lik oppførsel. Sammenligner man i tillegg ut ifra sosiale klasser hvor innvandrere skal måles opp mot en slags middelklassestandard, har vi et hinder for tilstrekkelig integrering (G. Brochmann et al., 2002, s. 49). Når medlemmer av minoritetsgrupper står svakt, kan dette indikere at intoleransen ovenfor dem står sterkere.

Innvandrere er likevel ikke maktløse. De kan påvirke legitimitetsgrunnlaget til politiske myndigheter i Norge. Partiene er nødt til å ta hensyn til nye velgergrupper, tilpasse sin politikk og inkludere minoritetsrepresentanter i sin organisasjon (G. Brochmann et al., 2002, s. 52). Likevel er det fortsatt få som bruker stemmeretten, men tallet er stigende. Ved Stortingsvalget i 2013 utgjorde innvandrere og norskfødte med innvandrerforeldre ca 6 % av de stemmeberettigede. Ved kommune- og fylkestingsvalget i 2015 hadde antallet stemmeberettigede med innvandrerbakgrunn økt med nærmere 147 000 personer (Ø. K. Statistisk Sentralbyrå, 2016). Innvandringsbefolkningen påvirker statens legitimitetsgrunnlag ved å endre betingelsene for defineringsmakt og ved å sette dagsorden i samfunnsdebatten (G. Brochmann et al., 2002, s. 52). Saken om jomfrusjekk (se kapittel 4) fra utvalget, er et eksempel på hvordan konflikt spiser av makten, og kan frembringe samfunnsmessige endringer.

Vi ser at innvandring utfordrer forestillingen om hva det vil si å være *norsk*. I tillegg hindrer menneskerettigheter og internasjonale lover suvereniteten til nasjonalstaten når det kommer til innvandrere og etniske minoriteter (G. Brochmann et al., 2002, s. 14). Jeg skal derfor se på hvilke rammer de internasjonale menneskerettighetene setter.

2.2 Menneskerettighetene og norsk politikk

Vi har sett at samfunnsborgerskapet agerer innenfor to maktsfærer; staten og nasjonen. Disse sfærene opererer med to ulike maktmekanismer; den juridiske og den sosiale. Den juridiske hører til statsborgerskapet og omhandler de formelle rettighetene og pliktene en person har som borger i en stat. Dette statsborgerskapet bygger på følgende fire prinsipper. Rettighetene skal gjelde for *alle* borgere, de skal være *like* for alle borgere. De er lovmessig fundert, det vil si at man har *krav* på dem og det er *staten* som har ansvar for at rettighetene innfris. Den sosiale maktmekanismen hører til medborgerskapet og handler om å være en del av samfunnet både subjektivt og objektivt. Det er her ulik definisjon av innhold, men det dreier seg i det store om identitet, lojalitet, tilhørighet, deltagelse og tillit. Ideelt sett innebærer det at plikter og rettigheter ivaretas. Det er samfunnsmessig deltagelse på flere nivåer og ulike sfærer, og man har en subjektiv følelse av identitet og tilhørighet. Sosiale maktmekanismer råder ved at de ofte er indirekte koblet til bevisst maktutøvelse og kan ta form av hegemoni, symbolsk makt, definisjonsmakt og ideologisk makt. Den formelle rammen er det *forestilte fellesskapet*. Her har Norge fulgt den *flerkulturelle modellen* aktivt siden 1970-tallet og statsborgerskapet blir her ansett som et ledd i en integreringsprosess (G. Brochmann et al., 2002, s. 58-62).

Etter 2.verdenskrig har menneskerettighetene gradvis blitt en viktigere faktor i internasjonal rett og slik påvirket nasjonalstaters politikk i forhold til innvandrere og flyktninger. Rettighetene som tidligere var knyttet til statsborgerskap blir nå knyttet til individer uavhengig av nasjonal tilknytning. Slik har det åpnet opp for at sosiale rettigheter kommer før innvandrede personer kvalifiseres til formelt statsborgerskap. Vi har gjennom dette fått en dreining i maktfeltet hvor individer har fått styrket rettighetsposisjoner på bekostning av suverene nasjonalstater, og de er i mindre grad avhengig av nasjonale territorier for å ivareta sine grunnleggende rettigheter. I teorien kan man derfor finne bosted i et mottakerland, uten å ha ambisjoner om å tilpasse seg kulturelt (G. Brochmann et al., 2002, s. 63-64). Slik begrenser menneskerettighetene statens handlingsfrihet. De setter rammer for Stortingets lovgivningsmyndighet og Stortinget kan ikke endre de internasjonale menneskerettighetene, som er normer fastsatt av det internasjonale fellesskapet. I alle fall ikke uten å melde seg ut av dette fellesskapet. Den offentlige etiske universalistiske doktrinen «ethvert menneske har iboende verdighet og ukrenkelig frihet» (Høstmælingen, 2004, s. 177), ligger til grunn for det moderne menneskerettighetssystemet. Systemet er gjort rettslig, derfor har det betydning i form av beskyttelse for individ og grupper.

2.2.1 *Konvensjoner*

Den Europeiske Menneskerettighetskonvensjonen (EMK) anerkjennes som det mest avanserte og utviklede av alle menneskerettighetssystemer og konvensjonen respekteres høyt av de stater som er bundet av den. Til forskjell fra FNs menneskerettigheter, har EMK langt større innflytelse på det norske rett- og samfunnsforhold. Dette er fordi rettighetene styres av Den Europeiske Menneskerettighetsdomstol (EMD) som også har et sanksjonsapparat til rådighet og er mer spesifikk geografisk og kulturelt (G. Brochmann et al., 2002, s. 65-66). EMK-retten er likestilt med norske lover. Avgjørelser tatt i EMD gjennomgår derfor ofte stor faglig debatt (Høstmælingen, 2004, s. 179) i det norske samfunnet. Norske myndigheter er forpliktet til å ta hensyn til EMK-retten i interessekonflikter mellom offentlige myndigheter og private interesser. Tilslutningen innebærer derfor en ikke ubetydelig innskrenking av offentlig maktutøvelse på norsk territorium og gir slik begrensninger til nasjonalstatens suverenitet.

Likevel er ikke betydningen av denne internasjonale lovgivningen like reel i alle forhold. Den er ment å ivareta svakt stilte personer som har behov for beskyttelse fra en overmakt, men avansert lovgivning hindrer ressursvake individ å nå fram med sine saker.

Overvåkningsapparatet fremstår som utilgjengelig og kostbart for mange. Ser vi EMK-retten i maktperspektiv, er det også verdt å peke på at de som har forpliktet seg til å overholde den, er de samme som har formulert konvensjonsteksten seg imellom. Den er derfor preget i utforming og gir fortolkningsrom som tilgodeser stater i eventuelle tvister (G. Brochmann et al., 2002, s. 65-66). I følge Jürgen Habermas (1929-) må folket i et demokrati ha et eiendomsforhold til lovene som binder dem (Habermas, 1994). Det tilsier at minoriteter derfor burde inkluderes i utformingen av konstitusjonene (G. Brochmann et al., 2002, s. 124).

Formålet til menneskerettighetsloven av 21.mai 1999 er å styrke menneskerettighetenes stilling i norsk rett. EMK, FNs konvensjon om Sivile og politiske rettigheter (SP), FNs konvensjon om Økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter (ØSK), FNs Barnekonvensjon (BK) og FNs Kvinnekonvensjon (KK). Har alle blitt en del av norsk rett, med forrang framfor annen norsk lovgivning (Menneskerettighetsloven, 1999). Til tross for rettighetssystemets sterke fokus og stilling i den norske stat, skal vi nå se hvordan rettighetene kan være en utfordring for nasjonalstaten når det kommer til muslimske kvinner i Norge.

2.2.2 *Menneskerettigheter og kjønn*

Det fremste uttrykk for likestilling mellom grupper i et flerkulturelt samfunn representeres av religionsfriheten mellom trossystemer. Forholdet mellom religionsfrihet og kvinners rettigheter setter dyrbare prinsipper på prøve, både teoretisk og politisk. Tordis Borchgrevink

mener det nettopp er her majoriteten må svare til egen maktbruk i forhold til dilemmaet «Er det legitimt for et liberalt samfunn å tvinge liberale verdier på illiberale grupper? Og er det legitimt å la være?» (G. Brochmann et al., 2002, s. 146). Vi kan se dilemmaet i forhold til to sett av menneskerettigheter som ikke er reduserbare i forhold til hverandre, og som uten videre ikke kan oppfylles samtidig. Det ene settet handler om *økonomiske, sosiale og kulturelle rettigheter* og gir individet rett til å tilhøre en kultur og en religion, samt vedlikeholde et slikt medlemskap. Dette involverer tanke- og trosfrihet knyttet til samfunnsmessig praksis slik som kleskoder, diettregler, ritualer og fordeling av plikter og rettigheter innenfor gruppens medlemmer. Problemet her er når kvinner som kjønn rettferdiggjøres som underordnet for å bevare gruppens kollektive identitet. Det vil for eksempel være en solid argumentasjon når gruppen forlanger respekt i forbindelse med skikker når det kommer til ekteskap og familie med begrunnelse i at det er essensielt for gruppens fortsatte eksistens. Hvis familieretten er basert på ulike rettigheter mellom kjønn, vil menneskerettighetene slik bidra til å vedlikeholde maktundertrykkelse av kvinner. Det andre settet med rettigheter handler om *sivile og politiske rettigheter* hvor formålet er å beskytte individet mot overgrep fra myndighetene. Beskyttelse fra å bli diskriminert på bakgrunn av kjønn, rase, etnisk opprinnelse eller nasjonal tilhørighet, ytrings- og trosfrihet, frihet til å konvertere eller velge ikke å være medlem, men likevel ha liv og helse i behold. Forskjellene er ubetydelig hvis man sammenligner den teologiske begrunnelsen om hvor kvinnen hører hjemme innenfor kristendom, islam og jødedom. Hvis man derimot ser på risikoen ved å være ulydig, er resultatet et annet (G. Brochmann et al., 2002, s. 148).

Konflikten mellom religionsfrihet og kvinners rettigheter, handler ofte om *religiøse effekter*. Det er flere lover man kan anvende når man snakker om religiøse effekter, men den vanligste er artikkel 4 og artikkel 18 i SP som ble ratifisert av Norge i 1972. Artikkel 18 sier at individ kan overholde egne religiøse skikker og det skal ikke eksistere begrensninger på hvilke skikker samfunn kan akseptere. Artikkel 4 fastslår videre at artikkel 18 ikke kan fravikes. På den andre siden kan man problematisere hva som er *religionspålagte effekter* ved å vise til artikkel 18-3. Artikkelen sier at utøvelsen av religion og tro ikke skal begrenses for annet enn det som er foreskrevet i lov og som anses som nødvendig for å beskytte offentlig sikkerhet, helse, moral, orden eller andre grunnleggende rettigheter og friheter (Høstmælingen, 2004, s. 180-182). Det er igjen individuelt om plagget er religionspålagt og slik anses som nødvendig, forpliktende og ønskverdig. Motsatt vil også retten forsvinne hvis individet ikke anser plagget som nødvendig, forpliktende eller ønskverdig. Religionsfriheten er ikke immun mot statlig

inn gripen. Mange stater anvender for eksempel Artikkel 18-3 om kjønnslemlestelse, og mener det setter jenters helse og kroppslig integritet i spill. I deler av Afrika, derimot, er dette en utbredt kulturpålagt skikk. Statenes sosiale sedvane, politiske omstendigheter og kulturelle tradisjoner spiller derfor også inn på hva som tillates eller ikke (Høstmælingen, 2004, s. 184-185). Et eventuelt forbud mot klesplagg som hijab og kvinner som bruker den av religiøse forpliktelser, kan derfor ikke brukes med begrunnelse i artikkel 18-3.

Religiøst betingede plagg kan sees ut ifra et likestillingsperspektiv hvor man ser plagget som kvinneundertrykkende. Motsatt kan plagget også sees ut ifra et kvinneverettighetsperspektiv.

Den norske likestillingsloven kan man også velge å benytte i forbindelse med religiøst betinget hodeplagg. Likestillingsloven sier at diskriminering på bakgrunn av kjønn er forbudt. Med diskriminering menes direkte og indirekte forskjellsbehandling (Likestillingsloven, 2014). Et eventuelt forbud av slør vil i størst grad ramme kvinner, og derfor være et diskriminerende forbud. Det kan også sees som indirekte diskriminering ved at forbudet kan hindre kvinners deltagelse i skole og arbeidsliv. Likestillingsloven er relevant i forbindelse med flere saker om forbud mot bruk av hijab på arbeidsplassen som har blitt behandlet i Klagenemda for likestilling og likestillingsombudet (LDO) (Høstmælingen, 2004, s. 221-230). Fram til 2003 mottok likestillingsombudet hele 14 klagesaker som omhandlet muslimske kvinners rett til å bære hijab på skole og i arbeidslivet. Noen var foreldet, mens andre var klare tilfeller som omhandlet likestillingsloven (Roald, 2010, s. 197). Fra utvalget handler tema C og tema K om diskriminering og er i kontakt med LDO (se avsnitt 4.5). I 2004 ble arbeidsmiljøloven som omhandler bestemmelsen om forbud mot forskjellsbehandling blant annet på grunn av etnisk opprinnelse, utvidet til også å omfatte direkte og indirekte forskjellsbehandling. Loven kan derfor også brukes i rettsaker om religiøse plagg (Roald, 2010, s. 194). Mest problematisk er det likevel når kvinner får avslag på jobb, med den grunn at de for eksempel bærer hijab. Det blir da vanskelig å bevise at det er årsaken til avslaget. Anne Sofie Roald nevner flere informanter som mener arbeidsgiver reagerer på hodeplagget negativt i jobbintervjuet (Roald, 2010, s. 198).

Da Norge ble en sekulær stat med lovfestet likestilling mellom kjønn, mistet samtidig kirken kontroll over kvinners sivile rettigheter. Problemstillingen som oppstår i flerkulturelle stater, er om staten har rett til/eller plikter til å inndra kvinner som *gods* i samme lovverk. Om en stat skulle gjøre dette, ville det vel kollidere med trosfrihet og kulturelle rettigheter? Ved at staten går inn for å sikre individer sivile rettigheter, får også majoritetens hegemoni en sterkere posisjon. Hvis storsamfunnet tar for gitt at kvinnene vil slutte seg til en demontering av deres

eget trossamfunn, blir menneskerettighetene sett ut ifra etnosentrisme. I utgangspunktet er religiøse fellesskap frivillig, derfor kan kanskje ikke staten anta at kvinner som tilslutter seg trossamfunn som begrenser deres friheter, ønsker noe annet. Svaret på det innledende spørsmålet blir da at samfunnet først må kartlegge og ikke minst lytte til de kvinnene det gjelder sine egentlige interesser for økt likhet og rettferdighet. Samtidig må samfunnet anerkjenne at begrep som rettferdighet og likhet ikke er universelle, men kanskje heller kulturspesifikke (G. Brochmann et al., 2002, s. 148-150). Konflikten i kulturmøtet handler først og fremst derfor kanskje ikke om teologi, men om hvor stor ulikhet det skal være i et flerkulturelt samfunn. Om hvor grensen skal gå mellom religiøse og individuelle hensyn, og hvordan rettsstaten skal møte religiøse tradisjoner som undertrykker kvinner og barn. Skal den vestlige verden som har kjempet fram individuelle rettigheter, godta videreføring av kulturelle tradisjoner som motsetter seg majoritetens kultur, slik som arrangerte ekteskap? Skal religionsfriheten eller individuelle menneskerettigheter har forrang? (Kjeldstadli, 2003, s. 346)

2.3 Muslimske kvinner i Norge

Hvem er de muslimske kvinnene i Norge? Til tross for at de tilhører ulike etniske grupper, kulturer og kommer fra forskjellige land, blir gjerne muslimer ansett som én kulturell enhet (Kjeldstadli, 2008, s. 95-98) Derfor er også deres forståelse og tolkning av islam svært ulik. I følge konvertitten og religionsforskeren Anne Sofie Roald, er muslimer i Norge i dag like ulike kulturelt og sosialt, som nordmenn og muslimer (Roald, 2010, s. 21).

Mange spørsmål som reises ved muslimsk tilstedeværelse i Norge har blitt løst, eller er mulig å løse. Slik som; tomt til moskeer, gravlunder, tilgang på *halal* kjøtt, osv. Likevel har kulturkonflikten tilknyttet kjønn og spesielt likestilling skapt store debatter i det norske samfunnet. Spesielt debattert er tema om religiøse plagg (Kjeldstadli, 2008, s. 95-98). Majoritetens syn på muslimske minoriteter preges også av oppfatningen om autoritære forhold, hvor Imamen, den religiøse lederen, dikterer levestilten til medlemmene. Slik blir diskriminering og undertrykkelse av kvinner forklart, til tross for at mange muslimer tar avstand fra disse handlingene (Kjeldstadli, 2003, s. 346). Ofte blir muslimske kvinner og barn ansett som den svakeste parten i de muslimske miljøene. Den dominerende stereotypen av muslimske kvinner er undertrykket, fortiet og kuert. Responsen fra minoritetene er ofte at barn og kvinner ikke er undertrykt, og at de mener storsamfunnet griper for mye inn i den private sfæren (Vikør, 2006, s. 42-44). Stemmer denne diskursen? Er virkelig muslimske kvinner

undertrykket? Kanskje kan kunnskap om minoriteten vise at muslimske kvinner også har en sterk og selvstendig rolle.

Muslimske kvinners liv er til stadighet å lese om i avisen, men dessverre har tekstene gjerne vært skrevet av journalister eller akademiske eksperter. Mange bøker som er skrevet om saken, mangler muslimsk kvinnelig bakgrunn. Det kan henge sammen med at muslimske kvinner i Norge kanskje ikke har makt eller frihet til å eksponere seg i det offentlige rom. Er dette i ferd med å endre seg? Muslimske kvinner med minoritetsbakgrunn har i det siste begynt å markere seg i den offentlige debatten om kvinneundertrykkelse og islam i Norge. Dette analyseres nærmere i kapittel 5. For å få innsikt i den angivelige manglende friheten og sterke patriarkalske posisjonen i det muslimske miljøet, må vi se nærmere på hvem disse kvinnene er.

2.3.1 *Hvem er de kvinnelige muslimene i Norge*

Det eksisterer ikke et enhetlig syn på kvinnelige muslimer i Norge. I følge Anne Sofie Roald er det ulike syn på kvinnens rolle blant konvertitter, første og andregenerasjons innvandrere. I forbindelse med Roald sin forskning på muslimske kvinner i Norge, intervjuet hun den muslimske arbeiderpartipolitikeren Saera Khan som mente islam er i utvikling og krever en nytolkning for en moderne islamsk kvinnerolle. For Khan er en *norsk* forståelse av islam naturlig fordi islam får ulik preg i ulike kulturer. Disse tankene samsvarer med mange andre generasjons innvandrere som kom hit med foreldre på 1960- og 1970-tallet. De hadde en mer pluralistisk forståelse av religionen, i motsetning til sine foreldre som bar på en forståelse av islam preget av patriarkalske verdier (Roald, 2010, s. 99). I følge Thea N Dahl og Elisabeth Eide ønsker mange andregenerasjons innvandrere å bli kalt førstegenerasjons norsk. Noe som trolig henger sammen med negativ mediedekning hvor særlig muslimske kvinner blir fremstilt som undertrykket (Eide & Orgeret, 2015). Analysen i kapittel 5 viser videre unge jenter som forsøker å endre denne fremstillingen.

Siden 1970-tallet har innvandring av muslimer økt. Samtidig har også botiden økt, og gjennom den har mange blitt en del av utviklingsprosesser i samfunnet som muslim og som alminnelige borgere. På 90-tallet ble flere religiøst funderte organisasjoner og foreninger dannet med mål om å fremme enhet og samarbeid på tvers av religiøse miljø, samt fremme integrering i samfunnet. Eksempler på disse er Islamsk Kvinnegruppe Norge (IKN), Norges Muslimske Ungdom (NMU) og Muslimsk Studentsamfunn (MSU). I tillegg ble Islamsk Råd Norge (IRN) stiftet som en paraplyorganisasjon i 1993. De har hele tiden hatt kvinnelige medlemmer og arbeider for å bedre kontakten mellom norske myndigheter og sine

medlemmer, samt integrering av barn og unge (Kjeldstadli, 2003, s. 349). Norge er ett av få land som har hatt kvinnelig leder for en muslimsk organisasjon. Konvertitten Lena Larsen ble i år 2000 valg som leder for IRN. Hun er en kvinne med lang organisasjonserfaring og høy utdanning. Da Larsen ble intervjuet etter hennes avgang i 2003, mener Larsen valget av henne også var et resultat av at muslimene hadde behov for en brobygger (Roald, 2010, s. 101). I Larsens periode som leder ble hun kritisert av ikke-muslimer for å lede et såkalt patriarkalsk trossamfunn. Selv mener hun at hun var en sterk bidragsyter for å endre organisasjonskulturen bort fra et relasjonsbasert system til en moderne organisasjonskultur, til gagn for neste generasjons muslimer. Overraskende var det at hennes lederskap fikk negative reaksjoner fra det norske samfunnet, mens de muslimske mennene reagerte positivt. Roald mener årsakene kan ligge i medias fremstilling (Roald, 2010, s. 104-105).

Gjennom forskningsarbeidet til Roald får man en forståelse av at det er lite motstand mot muslimske kvinners politiske deltagelse i det norske samfunnet (Roald, 2010, s. 106). Eksempler på aktive muslimske kvinner i politikken er Saera Khan (AP) som har vært representant og vara på Stortinget i perioden 2001-2009, Afshan Rafiq fra Høyre som har vært representant og vara på Stortinget siden 2001 (Barstad, 2017). I tillegg har også Hadia Tajik, nestleder i Arbeiderpartiet, stått frem som muslim (Ruud, 2015). Som 23 år gammel var hun også den yngste som noensinne har arbeidet som rådgiver ved Statsministerens kontor og i 2009 var hun som kulturminister også den yngste statsråden i Norge (Arbeiderpartiet, 2017). Roald spurte flere muslimer om de ville godtatt om noen av disse kvinnene ble statsministere, og ingen reagerte negativt. Det er interessant at de fleste sa at de ikke trodde det norske storsamfunnet ville akseptert det (Roald, 2010, s. 107).

Gjennom Roald sine samtaler var det mange førstegenerasjons muslimske innvandrere som så kvinnerollen først og fremst som mor og hustru, mens mannen har forsørgeransvaret. Den islamske loven, *Sharia*, oppfattes ofte som Guds vilje og slik blir de teologiske tolkningene som lover bygger på, også gudommelige. Mange muslimer ser derfor kvinnens rolle i samfunnet i lys av disse tradisjonelle forestillingene og støtter slik opp om kvinnens posisjon som mor og hustru som hennes viktigste oppgaver (Roald, 2010, s. 107-110). Roald sin forskning viser at dette er et syn som henger sammen med kulturen hvor disse tradisjonene har rot. Likevel mener Roald årsaken til endringer i synet på den tradisjonelle kvinnerollen, ikke kun henger sammen med kulturen, men også med økonomien. Hun viser da til at også muslimske kvinner opplever at det er behov for to lønninger. Slik «tvinger» økonomiske forhold frem endringer i de tradisjonelle tolkningene fra teologene. Motsatt holder de

ekstreme bevegelsene fast på de tradisjonelle kjønnsrollene og kjønnssegregeringen (Roald, 2010, s. 110).

Religionen har også forandret seg. Mange europeiske innvandrere med islamsk bakgrunn har blitt mer liberale ettersom de har fått europeisk utdanning og teknologi har blitt en del av hverdagen. Mange opplever også større frihet innen forskning og frihet til å reise spørsmål uten samme frykt man kan oppleve i den muslimske verden. Muslimske synspunkter på praktisering av islam og vestlig tilpassing er mange og motstridende. Kvinner har særlig opplevd en utvikling. I følge Kjeldstadli har flere andre- og tredjegerasjons innvandrere har fått høyere utdanning og egne synspunkt på likeverd og likestilling (Kjeldstadli, 2003, s. 350). I motsetning til de tidligere generasjonene, anser de likestilling som «islamsk» (Roald, 2010, s. 109). Roald fant et mangfold i det muslimske synet på likestilling og årsaken skyldes ulik kulturell erfaringsbakgrunn for kvinnene, personlige erfaringer, utdanningsnivå og i hvor stor grad man er «integrert» i samfunnet. Roald mener også at likestillingsidealet i Skandinavia har påvirket mennene. Dette vil komme sterkere til syne gjennom neste generasjon som vokser opp i et samfunn hvor de blir influert av demokratisk- og likestillingstenkning gjennom hele skolesystemet (Roald, 2010, s. 231-232).

Anne Sofie Roald mener det er kulturmøtet mellom andre- og tredjegerasjons innvandrere og det norske samfunnet som tvinger fram en endring hvor *norske* verdier, slik som likestilling, blir til en *islamsk* verdi. Deres deltagelse i arbeidslivet og politikken er slik eksempler på en ny forestilling om *islamsk likestilling* (Roald, 2010, s. 110-111). Kultur spiller også en større faktor enn religion, også for muslimer som ser islam som et *altomfattende system*. De kulturelle og sosiale faktorene spiller en større rolle i individenes holdninger og forestillinger, enn det religiøse gjør. Og nettopp fordi kjønnsroller spiller en så sentral rolle i norsk offentlig debatt, blir også muslimers syn på den muslimske kvinnerollen påvirket (Roald, 2010, s. 14-15).

Tilpasningen, eller integreringen for muslimer i Norge møter utfordringer på ulike måter, både individuelt og i grupper. En utfordring de fleste kommer borti, er faren for generalisering. De møter en majoritet som kan ha klare meninger om hva som er islam, men som overhode ikke er tilstrekkelig opplyst om religionen. De kan også møte generalisering hos andre muslimer som har en annen oppfatning om hva «ekte islam» er (Vikør, 2006, s. 33). Slik kan de muslimske kvinnene se det som deres hovedoppgave i samfunnet å forsvare religionen sin og vise at forestillingen om dem, ikke nødvendigvis er riktig (Roald, 2010, s. 219).

2.3.2 *Sekularisering*

Uavhengig av innvandringen har det norske samfunnet gjennomgått flere store endringer. Blant annet *sekularisering*; religion ble i større grad knyttet til den private sfæren og religion betydde mindre for det norske folk sin selvoppfatning og livsorientering (Kjeldstadli, 2003, s. 344). I Europa tapte den sterke kirken for tanken om et moderne og liberalt samfunn, der den sekulære modernismen vant. Den islamske verden har ikke hatt denne striden. Vestlige sekulære kan se muslimer som ønsker at religionen skal ta plass i den offentlige sfæren, som et steg tilbake i deres egen historie (Vikør, 2006, s. 37). Mange innvandrere opplever at normer, verdier og religion er tettere knyttet sammen. Og motsatt kan det norske samfunn oppleve det som en utfordring når innvandrernes religiøse lover kommer i konflikt med norske lover. Det er en utfordring når religionen dikterer innvandreren på måter som strider mot det norske samfunnets moderne *verdigrunnlag*. Spesielt da demokrati, barns rettigheter og likestilling mellom kjønn (Kjeldstadli, 2003, s. 344).

Det finnes derimot muslimer som har reist fra sitt hjemland nettopp fordi de ønsker å bo i et sekulært land. De kan da oppleve det norske samfunnet frigjørende og mer problemfritt. (Vikør, 2006, s. 34). På den andre siden kan muslimer se det sekulære samfunnet som en begrensning for deres religiøse liv. Selv om islam i prinsippet ikke står i veien for et sekulært samfunn, vil noen muslimer mene at et slikt samfunn, uten basis i tro, er et umoralsk samfunn. Det kan også bunne i en tradisjon hvor deres tro er integrert i en *offentlig praksis*. Slik som at en kvinne viser sin tro ved å bære ett hodeplagg, eller at religion og moral skal regulere hvordan kvinner og menn oppfører seg mot hverandre privat og i det offentlige. Ser vi på de religiøse tekstene, vil mange hevde det er feil tolkning av islam som budskap (Vikør, 2006, s. 35). Når det kommer til religiøse symboler i det offentlige, blir plagg som hijab og nikab gjerne sterkt debattert i sekulære land fordi det er et synlig symbol på religiøse kvinner. Motsatt er det mindre debattert i land som USA, der religiøse symboler i det offentlige er mer vanlig. For en muslimsk kvinne kan plagget markere en avstand til det liberale og sekulære samfunnet, mens for andre vil det fungere som en døråpner til sekulære institusjoner som utdanning og arbeidsliv.

I følge Knut S. Vikør oppstår konflikt først når islamsk praksis synliggjøres eller krever tilpasning i det norske samfunnet. Hijab er et eksempel på synlig praksis som av mange er uønsket i storsamfunnet. For praktiserende, religiøse muslimer kan det være utfordrende å akseptere slike forbud mot at deres religion skal være fremtredende i det offentlige rom. I hvilken grad religionen krever at man skal gå med hijab er av mindre betydning for muslimer.

Det som er av betydning er at deres religion blir upassende i landet de bor. Samfunnsnormer skaper også konflikter. Konservativ kristne finner ofte allierte hos muslimer, mens liberale derimot, reagerer på islamske religiøse verdier. Argumentasjonen er at det står i motsetning til «norske» verdier som demokrati og ytringsfrihet. Kjernen i konflikten er *normen*: sosial enhet og prinsippet om sekularisme. Fordi mange ser kulturelle grupper som «sub-kulturer», er det i deres syn en utfordring for *likhet* som vi har sett blir ansett å være nøkkelen til like muligheter i samfunnet. Mange ser derfor slike særegenheter ved andre kulturer som en kortvarig tilstand på veien til overgangen for de som er nyankommet. Er formålet likhet, blir integrering svært likt assimilering (Vikør, 2006, s. 34-37).

Knut Kjeldstadli mener det vil vekke motvilje og motstand hvis muslimer presses til å bli formet etter flertallet, og de kan trekke seg inn i eget miljø. Kritikken må derfor bygges på respekt og saklig argumentasjon (Kjeldstadli, 2008, s. 103-104). Er det slik at sekulære samfunn skal verne alle religiøse følelser? Har man rett til å kritisere eller fornærme det andre anser som hellig? (Vikør, 2006, s. 40) Det kan derfor være lurt å bevisstgjøres på at det for sekulære, kan være utfordrende å relatere til at noen gir religiøse levesett forrang. Men selv for sekulære er ikke tilværelsen løsrevet helt fra religion. Majoritetens holdninger og meninger er tett knyttet til samfunnet. Holdninger til for eksempel skillet mellom godt og vondt, knyttes til den kristne protestantiske tro. Dette kan fungere ubevisst, men kristendommen har vært med å prege alt fra arbeidsmoral til samvittighet. På samme måte er individene i muslimske land preget av religionens påføring til samfunnet, uansett hvor religiøs personen er (Høst, 1991, s. 13).

I følge Tariq Ramadan, sveitsisk professor i islamske studier, har allerede mange muslimske kvinner og menn startet arbeidet med å fortolke skriftenes kilder i tilknytning til kulturelle og sosiale strukturer. Ramadan ser kulturelle forståelse og fundamentalistisk lesning som to hovedproblemer i tilknytning til kvinnespørsmål (Eide & Orgeret, 2015, s. 140). Islam sitt forhold til et sekulært samfunn, kan også sees ut ifra en majoritet- og minoritetsrolle. Anne Sofie Roald bruker Malaysia som eksempel. Der er islam en del av minoritetsreligionene, og det er derfor viktigere med religiøse symboler i offentlig rom. I Pakistan, derimot, hvor islam er statsreligion. Brukes islamske symbol i begrenset grad og det foretrekkes sekulær fremfor religiøs utdanning. Religionen har heller ikke like stor betydning for muslimsk identitet der muslimer er i flertall. Identitet som uttrykk for det særegne og opposisjonelle er også et uttrykk som oppstår i kontrast til andre religioner og kulturer. Identitet som variabel henger sammen med forholdet rundt; en muslimsk kvinne kan definere seg selv som mor, datter eller

søster når hun er hjemme, men utendørs vil hun først og fremst være muslimsk kvinne (Roald, 2001).

2.3.3 Kulturkonflikt – Familiesaker

Islamdebatter i Norge dreier seg ofte om organiseringen av familien (Eide & Orgeret, 2015, s. 140). Det eksiterer en antagelse i storsamfunnet at muslimer setter de islamske lovene *Sharia* over alle andre lover. Sharia i seg selv handler om to sett med regler, ett for muslimsk levesett og ett for samfunnet. Begge stammer fra Gud og handler om å leve moralske liv. Når det kommer til samfunnslovene skal muslimer leve etter lovene i det samfunnet de lever i. Teologene er svært klare på dette punktet. Om en muslim bor i ett ikke-muslimsk land, skal han eller hun innrette seg etter de lovene som gjelder i det samfunnet man bor. Den *juridiske* delen av Sharia forutsetter at man bor i en islamsk stat med et islamsk rettsvesen. Man praktiserer ikke dette på egen hånd (Vikør, 2006, s. 40-42). Det er derimot stor uenighet i det muslimske miljøet om forholdet mellom islamsk og norsk lovgivning. Det er individuelt å praktisere den religiøse loven, men hvis man unnlater å følge den, kan man risikere konsekvenser som å bli utestengt fra fellesskapet (Kjeldstadli, 2003, s. 351). Spesielt er det en utfordring når det kommer til familiesakene. Ved en eventuell skilsmisse i Norge, er det ikke gitt at det er reelt i det muslimske hjemlandet. Det er også utfordrende hvis ikke norske lover godkjenner ekteskap med en kvinne i hjemlandet som er mindreårig. Slik kan hun nektes familiegjenforening og beskyttelse i Norge (Vikør, 2006, s. 41).

På 90-tallet kom kulturkonflikten om bigami og arrangert ekteskap, eller tvangsekteskap som en stor sak i mediebildet. Konflikten stod mellom muslimsk og norsk lovgivning, mellom religion og sekulær rettsstat og mellom tradisjon og modernitet. Sakene hadde til felles at de handlet om likestilling og kvinnesyn, et tema som er sterkt følelsesladd i det norske samfunnet (Kjeldstadli, 2003, s. 351). Nettopp derfor er det heller kanskje ikke så rart at staten har innvilget store beløp i form av statsstøtter til prosjekt om innvandrerjenter. Årsaken kan også være at velferdssamfunnet har stort fokus på svake stilte grupper, og innvandrerjenter fremstår ofte maktesløse ovenfor sitt eget patriarkalske miljø (Roald, 2010, s. 113). Roald peker også på at det foregår en generalisering i det norske samfunnet om at muslimske jenter har ønske om å frigjøre seg fra familien for å kunne velge sin egen ektefelle. Denne antagelsen, som ofte oppstår i mediene, fremstår for mange muslimer som ødeleggende for forholdet mellom muslimer og det norske storsamfunnet. Det fører til gjensidig mistenksomhet og antagelser om *den andre* uten faktiske møter (Roald, 2010, s. 113-114).

Til forskjell fra den kristne ekteskapsinngåelsen, er ikke islamsk ekteskapsinngåelse en hellig akt, men en verdslig kontrakt mellom to parter. Selv om Koranen sier at kvinnen ikke skal giftes bort mot sin egen vilje, har familien sterke insentiver i samfunn der familien går foran individet. I forhold til vestlige *kjærlighets* ekteskap, sies det at islamske ekteskapsinngåelser ofte resulterer i kjærlighet etter de har blitt gift (Høst, 1991, s. 21). *Hadithene* (normer/tradisjon) sier derimot at en mann gifter seg med en kvinne av fire årsaker; hennes familie, formue, skjønnhet eller religiøsitet. Muslimske teologer mener dette også gjelder for kvinner. Fra Roald sine samtaler med muslimer i Norge er dette også ett ideal her, men i virkeligheten er det ofte den etniske faktoren som er den viktigste (Roald, 2010, s. 116). I de fleste lovskolene er det kvinnens rett å avvise en ekteskapskandidat til tross for foreldrenes ønsker. Likevel finnes det tilfeller der kvinner har blitt giftet bort mot sin vilje med tvang eller trussel. I følge Roald gjør kvinnen i Norge gjerne opprør mot foreldrene om det er et ekteskap hun ikke ønsker. Her har hun mulighet til å kontakte sosiale myndigheter eller krisesenter (Roald, 2010, s. 117). Det muslimske miljøet i Norge er snevert og den sosiale kontrollen sterk, derfor har muslimske ungdom utfordringer når det kommer til å treffe andre der de bor. I følge den mannlige journalisten og muslimen Kadafi Zaman, finnes det få møteplasser for muslimske ungdom, og de som finnes er arenaer for å innlede kontakter som kan føre til ekteskap. Den viktigste arenaen er, også for norske, internett. Spesielt for jenter fra strenge hjem er internett blitt kanalen for sosial kontakt med omverden og da spesielt med det motsatte kjønn (Roald, 2010, s. 121-122).

På 90-tallet, satte *Nadia-saken* offentlig søkelys på *tvangsekteskap* i Norge og det ble brått satt på politisk dagsorden. Det ble iverksatt forskning og Bondevik regjeringen utarbeidet i 1998 en handlingsplan mot tvangsekteskap med fokus på forebygging, informasjon, mekling, konfliktløsning og kompetanse. Lovgivningen forbød allerede tvangsekteskap, derfor ble det ikke innført en ny lov. Samtidig ble flere bøker publisert om tema, deriblant islam kritikeren Hege Storhaugs bok; *Mashalla. En reise blant kvinner i Pakistan (1996)*. Sammen med mediefokuset, bidro de til store debatter og ytterligere stereotypisering av innvandrerkvinner (Kjeldstadli, 2003, s. 353). På 1990-tallet økte antall tvangsekteskapsaker. Siden tvangsekteskap ikke kunne forsvares i muslimsk religion og det var ulovlig i Norge, var det enighet om tema. I debattene var det enighet om at tvangsekteskap var et overgrep mot partene involverte, men problemet var ofte grenseoppgangen i forhold til *arrangerte ekteskap*, som var kjent fra mange samfunn og forekom i alle typer religioner. Skillet mellom tvangsgifting og arrangert ekteskap var gjerne uklart hos nordmenn (Roald, 2010, s. 119),

likevel handlet debatten i større grad om hvordan arrangert ekteskap ble koblet til ny innvandring (Kjeldstadli, 2003, s. 352). Det norske samfunnet har gjennomgått en lang likestillingsprosess, arrangert ekteskap kan derfor virke som en påminnelse til følelsen av kjønnsmessig forskjellsbehandling, som kvinner i Norge for ikke lenge siden kjente på kroppen i form av undertrykkelse og fordommer, og at den fortsatt eksisterer i det norske samfunnet (Kjeldstadli, 2003, s. 355).

Fra et individorientert samfunn, kan det virke uforståelig at foreldrene involverer seg i spørsmålet om hvem barna gifter seg med. Mange muslimske samfunn er gjerne mer familieorienterte og foreldrene ønsker å delta i valget for å sikre en ektefelle som respekterer de eldre og som de selv kan kommunisere med, og slik bidra til å holde familien samlet (Roald, 2010, s. 120). I følge islamsk teologi kan ikke kvinner gifte seg med ikke-muslimske menn. Muslimske menn, derimot, kan gifte seg med kvinner av *boken*, dvs. at det er *halal* (tillatt) å gifte seg med kvinner fra monoteistiske religioner som jødedom og kristendom. Det er derimot ikke *haram* (forbud), og kan derfor tolkes som et «bør» ikke gifte seg med hedninger. Andre vers om hva som er *halal* og *haram* i Koranen er kun rettet mot menn. Slik som mat, drikke, bønn og faste. I realiteten gjelder det også for kvinne. Roald mener en nytolkning også må til når det kommer til ekteskap med menn av *bokens folk*, men viser til at det fortsatt er et sensitivt tema – også i vesten (Roald, 2010, s. 126-127).

Men hva skjer hvis ekteskapet ikke fungerer? Gjennom et todelt rettssystem kan muslimske menn ha en legitim kone gjennom norsk lov, skille seg, men fremdeles være gift i muslimsk forstand. Denne ordningen kommer også i konflikt med norske kvinner som ønsker skilsmisse og norsk lov ikke blir ansett som legitim etter muslimsk rett (Kjeldstadli, 2003, s. 352). Hvis det oppstår problemer i ett ekteskap og en kvinne ikke har vært gift før, er det hennes formynder, *wali*, hun bør søke til. Formynderen er ofte brudens far eller mannlig slektning og har gjerne vært ansvarlig i forhandlingen av brudegaven i brudens sted (Roald, 2010, s. 116-117). Roald mener derimot at muslimske kvinner i nyere tid har fått høyere utdanning og derfor nå er i en posisjon til å ta del i en ny tolkningsprosess. En nytolkning påvirket av vestens tanker om likhet for loven vil åpne opp for kvinners rett til skilsmisse, på lik linje med mannens. Roald mener også det slik bør åpnes for at en skilsmisse innvilget i en norsk domstol, vil gi automatikk til en islamsk skilsmisse (Roald, 2010, s. 160).

2.3.4 Kulturkonflikt - Symbolske klesplagg

Noen argumenter går igjen fra majoriteten i debatten om muslimske kvinners klesplagg; de tar avstand og vender ryggen mot storsamfunnet. De aksepterer kvinneundertrykkelse. De

markerer sin religiøse tilhørighet i det offentlige rom og slik truer det sekulære samfunnet (G. Brochmann et al., 2002, s. 166). Hovedutfordringen ser ut til å være at plaggene overskrider grensen mellom det offentlige og det private.

I det islamske miljøet er oppførsel et viktig tema. For innvandrerjenter er det stadig en kamp å balansere mellom *øst* og *vest*. Oppfører en jente seg *for vestlig*, kan hun bli ansett som lettsindig, seksuelt frigjort og utfordrende. Innvandrer miljøet dømmer ofte en jentes oppførsel ut ifra klærne. Jentene blir ansett å klare balansen mellom polene, hvis de kler seg diskret. Ifølge journalisten Zaman har det foregått en endring på dette området, og det er i dag en slags motvillig aksept av jenter med tettsittende klær (Roald, 2010, s. 123).

Av klesplagg er det debatten om *hijab* som har fått størst fokus i media. Den var aktuell for over 10 år siden, og den er aktuell i dag. Men den siste tiden har debatten også utviklet seg til å gjelde andre klesplagg som *burka* og *nikab* (jf. kapittel 4). Jeg vil først forsøke å gi innsikt i historikken bak plagget, og samtidig vise til plaggets svært varierte betydning, både i tid og rom. Dette gjør jeg ved å vise til boken *Hijab i Norge* fra 2004 av Njål Høstmælingen kombinert med Anne Sofie Roald sitt kapittel 8 *Slaget om sløret* fra boken *Er muslimske kvinner undertrykt?* fra 2005.

Skautskikk har dype røtter i Midtøstens historie og ble opprinnelig forbundet med ærbarhet og sosial status før det ble forbundet med religion. Sløret ble først og fremst en markering av sosial rang og underordning. I Midtøsten hadde klesdrakten en spesiell rolle både for kristne, jøder og muslimer. Den ble et tegn på hvor man hørte hjemme. I følge Kari Vogt betyr Hijab «å skjule», «å gjemme» (Høstmælingen, 2004, s. 23), og brukes i Koranen om alle former for klesplagg som skjuler en person eller gjenstand. Derfor viser Koranen først og fremst til segregering og ikke til klesplagget. Teologer tolket det ulikt, og det er først i nyere tid at det har vært tolket i sammenheng med påkledning. Vers i Koranen, som omhandler forhold mellom sømmelighet og påkledning, bruker andre ord en hijab og sier heller ikke noe klart om at hodeplagg er påbudt. Det nye testamentet, koranen og den hebraiske bibel har alle påbud om slør, og koranen er ikke den strengeste. Kari Vogt mener sjalet kan sees i sammenheng med kjønnssegregeringen og at det er teologer og jurister som har tolket frem krav om hijab (Høstmælingen, 2004, s. 23-28).

Berit Thorbjørnsrud mener vestens syn på hijab som kvinneundertrykkende, var en av faktorene som bidro til å legitimere koloniseringen på 1800-tallet. Hun viser hvordan plagget har endret symbolikk over tid. Å kaste sløret ble ansett som *vestlig kvinnefrigjøring* og da land som Iran ønsket å *modernisere* samfunnet og gi det et europeisk utseende ved å fjerne

sløret, oppstod regimeskifter som innførte påbud om å bære slør igjen. Slik ble det å vise håret et symbol på motstand. Thorbjørnrud mener det først var på 1970-tallet at sløret fikk betydning som islamsk symbol fordi samfunnet de hadde, var skuffende for svært mange kvinner. Ønsket om et islamsk samfunn ble ett mål. Hun legger også til at vesten ser sløret i sammenheng med ufrie kvinner, mens det i Midtøsten sees i sammenheng med verdighet, men i begge tilfeller er det blitt et symbol på kvinners stilling (Høstmælingen, 2004, s. 36-50).

Lena Larsen mener praksisen med hijab har blitt viktigere i Vest-Europa, enn i opprinnelsesland - som et symbol mot vestlig umoral og islamsk kontinuitet i moderne kontekst. Hun mener islamsk identitet spiller en stor rolle fordi mange ønsker å skille seg fra samfunnet og trekke til en mer konservativ og strengere praksis enn i opprinnelseslandet. Samfunnet anses for mange familier som et sted av kaos og uorden. De presser derfor barna med andre verdier og idealer for å skape en trygghet og tilhørighet i en usikker verden (Høstmælingen, 2004, s. 52-65). På den andre siden forsøker gjerne ungdom å kombinere foreldrenes tradisjon med bevisst transkulturell ungdomskultur. De gir sløret et nytt uttrykk og mange identifiserer seg også i større grad med det globale muslimske fellesskapet og det fellesarabiske språket (Høstmælingen, 2004, s. 37-52).

Plagget hijab, har som vi ser svært ulik symbolikk. Det blir argumentert for at plagget symboliserer underordning og tildekking av seksualitet. Men for noen muslimer er plaggets betydning noe helt annet, hijab kan bety religiøs fromhet eller en personlig tilhørighet til det muslimske samfunnet i et vestlig storsamfunn – en identitet i det offentlige rom. Det kan være symbol på en selvstendig og moderne muslim eller bare ett ønske om å være en bedre versjon av seg selv (Kjeldstadli, 2008, s. 97).

Etter terroraksjonene i USA 11. september 2001 har fremmedfrykten mot muslimer økt, og kvinner med sjal har blitt ekstra utsatt i vesten. Frankrike innførte forbud mot *religiøse symboler* i offentlig rom, som også inkluderer det kvinnelige islamske hodeplagget. I Sveits ble en kvinne nektet å bruke sjal i undervisningen og staten fikk støtte fra EMD.

Begrunnelsen var at sjalet er et sterkt symbol, som kunne bli sett i lys av misjonering. Siden lærere skal verne om elevens religionsfrihet, fikk skolen medhold for å ha sagt opp læreren. En kvinne vant i 2003 en rettsak i Tyskland om retten til å ha sjal. Derfor har flere delstater arbeidet med lovforslag for å forby kvinnelige lærere å bære sjal. Eller rettere sagt forbud mot å vise tilhørighet til såkalte *orientalske* religioner. Både det franske forbudet og det tyske lovforslaget rammer i hovedsak muslimske jenter. Kristne lærere har fortsatt rett til å vise sin religiøse tilhørighet. Det sekulære landet Tyrkia, hvor islam er den dominerende religionen,

gir også hindringer for muslimske kvinner med sjal i offentligheten. Flere jenter har blitt nektet å ta eksamen i høyere utdanning hvis de ikke tar av seg sjalet. I Canada er det en aktuell problemstilling da flere arbeidsgivere har pålagt kvinner å ta sjalet av for å få arbeid (Roald, 2010, s. 182-183).

I vesten gir hodeplagget ulike assosiasjoner. Til sammenligning med hodekleddet til en nonne som sees i synet av fromhet, blir en muslimsk kvinnes hodeplagg gjerne forbundet med kvinneundertrykkelse. Og nettopp fordi vesten har gjennomgått en kvinnekamp gjennom hele 1900-tallet, kan plagget slik virke svært provoserende. Det kan også være provoserende som symbolikk mot storsamfunnets sosiale og politiske ideer. For noen symboliserer også sjalet en muslimsk kvinnes antagelse om at hun er opphøyet og *helligere* enn andre (Roald, 2010, s. 183-184). Majoriteten sitter med makten til å definerer hva som er rett og galt, det er derfor vanskelig å komme utenom det norske storsamfunnets holdninger. Så lenge plagget blir forbundet som middel for undertrykkelse, vil mest sannsynlig diskrimineringen mot muslimske kvinners religiøse kledning fortsette. Roald tolker dette som etnosentrisme og rasisme fra majoritetens hold (Roald, 2010, s. 199). Hun mener skandinavene ikke hører muslimenes egne meninger og lytter kun til uttalelser fra ikke-muslimske eksperter. Slik kan muslimer føle seg umyndiggjort av majoriteten i samfunnet (Roald, 2010, s. 209).

Hva med barna? Vi hører gjerne argumentet *hijab på barn, er seksualisering av barn*. Men både muslimer og forskere mener barn i dag opplever like stort press på å gå med miniskjørt og bar mage. Flere muslimer reagerer selv på at barn kler seg i hijab. Slik kan det derfor argumenteres med at det egentlig er samfunnet som seksualiserer barna. Større andel barn med hijab i vesten kan sees i sammenheng med vern av særegenhet gjennom religiøs symbolikk (Roald, 2010, s. 200). Likevel er det vanligste argumentet for et forbud, at hijab symboliserer et tilbakeslag for likestillingsarbeidet. Motargumentet er ofte fra muslimske kvinner at de bærer sjalet av fri vilje og anser det å være frigjørende fra uønsket seksualisering. Et tema som også er aktuelt i den norske kvinnebevegelsen. Sentralt i debatten står nettopp *friheten til å velge* og for mange er det uforståelig at de ikke velger annerledes når de i vesten nettopp har disse *rettighetene*. Fremstillingen av disse jentene og kvinnene er at de er offer for familien, menn, fedre og gruppen til å bære plagget. Roald mener også det i debatten derfor er paradoksalt at de kvinnene som hevder det er deres eget valg, ikke blir hørt. Spørsmålet blir da; hvem undertrykker hvem? (Roald, 2010, s. 200-201)

Anne Sofie Roald har selv gått med slør, men mener ikke hovedårsaken er å markere sin religiøse identitet i vesten. Hun anerkjenner derimot at det finnes de kvinner og menn som

mener det er obligatorisk å gå med sjal, men at man ikke skal undervurdere kvinnens mulighet til å velge selv. Statistikken over kvinner som bærer hijab i Norge er ikke eksisterende, men Roald anslår rundt 5-15 prosent. De fleste kvinnene hun har snakket med, opplyser også at de selv har valgt sjal, men kjenner de som blir tvunget (Roald, 2010, s. 204-205). De kvinnene Roald snakket med som velger ikke å gå med hijab, opplyste at de ikke anså det som en viktig sak og at det var hemmende i forbindelse med arbeidsmuligheter. Roald peker derfor på at det kan være storsamfunnet som derfor presser kvinner til ikke å tørre og bære sjal, når de selv ønsker det (Roald, 2010, s. 205-206). Det viser seg også at det er andre muslimske kvinner som er de strengeste vokterne, slik det også er i forbindelse med kvinnelig omskjæring (Roald, 2010, s. 212-214). Paradoksalt er det at muslimske kvinner som dekker seg til oppnår anerkjennelse og respekt i det muslimske miljøet, men kritiseres derimot av storsamfunnet for å ha lite integreringsvilje. De som derimot velger ikke å dekke seg til mister æren hos noen muslimer, men blir anerkjent av majoriteten (Fuglerud & Eriksen, 2007, s. 118).

Mediene i vesten debatterer sjalet med jevne mellomrom, og det har blitt skrevet flere bøker om temaet (Roald, 2010, s. 183). Mediedebatten går i bølger og blusser gjerne opp når det oppstår saker som forbud i Frankrike, eller hijab bærende kvinner som nektes hodeplagg på arbeidsplassen (Roald, 2010, s. 202). Muslimske kvinner reagerer ofte på forskere og medienes fremstilling og tolkninger hvor de blant annet fremstiller hijab i negativt lys (Roald, 2010, s. 211). I følge en informant i Roald sin bok *Er muslimske kvinner undertrykt?* Er det først og fremst media som må ta ansvar for at stemningen for muslimer er annerledes etter terrorangrepet 11. september 2001. Informanten mener mediene har bidratt til at folk generelt er mer åpent kritisk til muslimer og islamsk praksis, eller antatt islamsk praksis. Hun viser også til at det i hennes tidligere hjemland, Afghanistan, som ikke har lov om religionsfrihet, var mer tolerante ovenfor andre religioner enn det vi er i Skandinavia (Roald, 2010, s. 222).

I utvalget mitt er det derimot *nikab* debatten som har gått hetest for seg. Nikab er ett plagg med synlige øyne, men slør foran ansiktet, burka er et heldekkende plagg hvor også øynene skjules. Et av hovedargumentet fra storsamfunnet mot å bruke disse plaggene i det offentlige rom, har vært at de hindrer kommunikasjon (Kjeldstadli, 2008, s. 98). Man kan likevel trekke flere likhetstegn til debatten om hijab.

2.3.5 Kulturkonflikt - Sosial kontroll og Ære

Den sosiale kontrollen som eksisterer innad i muslimske grupper kan oppleves krevende. Det eksisterer en tettere kontroll i innvandrerlandet, enn utvandrerlandet og gruppene har gjerne oversikt over medlemmenes handlinger til enhver tid. Årsaken kan være presset fra

storsamfunnet, som fører til at behovet for å styrke identiteten blir en form for overlevelsesstrategi for gruppen (Roald, 2010, s. 225). Den sosiale kontrollen ser ut til å være basert på mye sladder og andre i gruppen definerer hva som er *shuma*, skam. Det kan være spørsmål om hvilke klær man har på seg, hvem man er sammen med og hvordan man opprettholder gjestfrihet. I følge Roalds forskning er det først og fremst andregenerasjons innvandrerne som synes den sosial kontrollen er sterk. Spesielt ungdom er bekymret for sladder som kan hindre aksept i gruppen (Roald, 2010, s. 226-227). Innvandrerjenters situasjon er spesielt utfordrende fordi deres familie blir deres viktigste referansepunkt, i motsetning til andre jenter hvor individualismen står sterkt. Først når innvandrerjentene kommer i tenårene kan tanken om frihet (slik andre jenter har det) føles oppslukende og føre til opprør mot familien. Roald peker derimot på at flere søker tilbake til familien når savnet til familiesamholdet senere blir sterkere (Roald, 2010, s. 139-140). Unge muslimske kvinnelige innvandrere befinner seg i et skjæringspunkt mellom det familieorienterte- og det individrettede sosiale systemet. De er en blanding av dem begge, og i et kulturmøte er det problematisk å definere hva som i det muslimske miljøet kan forklares med religion og hva som kan forklares med kultur (Roald, 2010, s. 141).

I det norske samfunnet har ære tidligere hatt en sterk plass. Norske vikinger sloss for ære, men fokus på ære ser ut til å ha forsvunnet i det moderne samfunnet. I mediene har derimot tema om æren gjenoppstått fra 1980-tallet. Jevnlig har vi lest om gjengopprør der hevn og ære har vært motiv og vi har lest om kvinner som har blitt drept i ærens navn. Til felles har sakene at deltagerne er fra innvandrer miljø (Fuglerud & Eriksen, 2007, s. 227). Flere ærerelaterte voldshandlinger og drap har tatt sted i Skandinavia. Et mannlig familiemedlem skader eller dreper jenter som ikke underordnet seg familiens beslutning om for eksempel ekteskap, eller innleder ett forhold til en person familien mener kan skade familiens ære. Roald forklarer dette med at mennene kommer fra landsbygda og bærer da på en tradisjon hvor datteren, som bærer på arveretten, skal gifte seg med menn i nær slekt for å hindre at jorden går bort fra familien. Hun peker også på kvinnens rolle som familiens offisielle ansikt utad og hennes moralske atferd derfor har sammenheng med mannens ære. Slik sitter mannen igjen med skammen hvis kvinnen unnlater å *oppføre* seg korrekt etter hva som er moralsk akseptert (Roald, 2010, s. 139). Pierre Bourdieu (1930-2002) forklarer ærerelaterte handlinger med at det er ytre ideer, egenskaper og normer som blir en del av en persons selvbilde. Handlinger i forbindelse med ære, blir altså *internalisert* i personen som vokser opp i et område der ære er

relevant. Slik praktiseres derfor disse æreverdiene uten at individet reflektere over det (Fuglerud & Eriksen, 2007, s. 236).

I følge Kadafi Zaman eksisterer det et *taust* opprør innad i familien hos dagens muslimske ungdom mot foreldregenerasjonen deres. Noen situasjoner og historier kommer ut i mediene. Zaman mener det tause opprøret som til slutt vil føre til at andre- og tredjegenes muslimske innvandrere selv kan sette rammen for hva de mener er best for dem (Roald, 2010, s. 141-142). Det kan se ut til at Zaman har rett i at det er et opprør, men i det siste har opprøret ikke lengre vært taust. Thea N. Dahl og Elisabeth Eide mener unge kvinner med annen etnisk og/eller religiøs bakgrunn enn majoriteten i Norge, får større plass i offentligheten. De nye stemmene fungerer som motkrefter til dominerende retninger innen muslimske miljø i tillegg til at de er ivrige etter å korrigere medieoppfatninger av «innvandrerkvinner» og muslimske kvinner som undertrykket og ute av stand til å snakke for seg selv (Eide & Orgeret, 2015, s. 153). Stemmen til de unge aktivistene og debattantene skal jeg se nærmere på i analysen.

2.4 Tidligere forskning på muslimske kvinner i mediebildet

I dette avsnittet vil jeg redegjøre for tidligere forskning som er relevant for dette studiet, hvordan jeg plasserer mitt arbeid innenfor tidligere forskning. Litteraturen er hentet fra andre norske studier i form av masteroppgaver og forskningsarbeid som alle omhandler muslimske kvinner.

Det foreligger flere masteroppgaver om tema muslimer, media og diskurser i offentlig debatt. Men ingen med min vinkling. Den jeg finner sterkest tilknytning til er Anne-Heidi Barli sin masteroppgave *Hijab i norsk offentlighet – en diskursanalyse* fra 2009. Masteroppgaven presenterer tre ulike objektive diskurser til hijaben; den kjønne, den kulturelle og den religiøse. Slik viser hun til plaggets ulike betydning. Barli tar også opp hijab som rettighet, og viser da til menneskerettighetene. Hun mener rettighetene ofte kommer i skyggen for de andre diskursene (Barli, 2009). Barli har mange spennende poeng i sin oppgave, men gjennom min kritiske diskursanalyse vil jeg forsøke å avdekke hvem som sitter med defineringsmakten og hvilken rolle det spiller for det sosiale samfunnet.

Masteroppgaven til Ingunn Wetteland Michaelsen fokuserer på muslimske kvinner som offer for fordommer, forskjellsbehandling og stigmatisering. Hun ønsker å se på holdninger overfor norske muslimer gjennom tema religionsdialog ved bruk av kvalitativ metode. For meg er avsnittet om media i Michelsens masteroppgave av størst relevans. Her sier hun noe om media som makt og offentlig diskurs. Hun skriver også en del om hvordan muslimer fremstilles i

mediene og hva hennes informanter mener om denne fremstillingen. En del av hennes masteroppgave tar for seg kvinneperspektivet om muslimske kvinner (Michaelsen, 2015). Min og Michaelsens oppgave kan se svært like ut, men gjennom ulike metoder for analyse vil de likevel skille seg fra hverandre. I tillegg vil jeg velge andre diskurser og legge til menneskerettighetenes rolle.

I utforming av mitt studie, har masteroppgaven *Fra usynlig til offer? En diskursanalyse av medias fremstilling av mannlig prostitusjon* av Andreas Pedersen Kikvik fra 2013 vært en stor inspirasjon (Kikvik, 2013). Hans tema er ikke relevant for denne oppgaven, men han har bidratt til økt forståelse av hvordan en diskursanalyse kan utformes visuelt.

I følge Thea N. Dahl og Elisabeth Eide viser tidligere norske undersøkelser at minoritetskvinner i mediene ofte blir snakket om eller på vegne av, fremfor at deres egen stemme blir hørt (Eide & Orgeret, 2015, s. 155). Tema i den offentlige samtalen handler mye om offerrollen og seksualitet som fremstilles med dramatiske virkemidler. I følge Dahl og Eide uttaler minoritetskvinner seg derimot mer i mediene enn før, og mer på lik linje med menn (Eide & Orgeret, 2015, s. 156). Mitt studie er en undersøkelse av hvordan muslimske kvinner blir omtalt i mediene og studiet vil vise at deres egen stemme blir publisert, men om de faktisk blir lyttet til, er noe jeg skal se nærmere på i kapittel 5.

Innenfor internasjonal forskning anses professoren Shaheen Sardar Ali, muslim og pakistaner, som en ekspert innenfor islamsk rettstenking og menneskerettigheter. Hun er spesielt opptatt av kvinners sivilrettslige stilling i Islam og skriver i boken *Gender and Human Rights in Islam and international Law (2000)* kritisk om kvinnens status som juridisk subjekt i forhold til arverett, rett til skilsmisse, vitnekræft, rett til eiendom og status som kontraktspartner og verge for egne barn. Hennes standpunkt er at rettstenking i den islamske verden strider imot rettstenkingen i Koranen. Hun mener også kvinners manglende sivile rettigheter i islam ligger på skillet mellom offentlig og privat. Hun viser da til hvordan islamsk rettsutvikling bremses i kolonitiden, ved at spørsmål om sivile rettigheter ble omgjort til *privatsak* for de koloniserte, og mener det samme skillet i dag utgjør den viktigste hindringen for vedtak og gjennomføring av kvinners menneskerettigheter i FN-regi (G. Brochmann et al., 2002, s. 152-154). Sardar Ali sitt arbeid bidrar til min vinkling hvor jeg ser på menneskerettigheter som en del av problemstillingen.

I Norge har det vært forsket og skrevet en del om muslimske kvinner. Og da spesielt innenfor innvandringsfeltet. Men det forskningsarbeidet jeg finner av høyest relevans i forhold til mitt studie er arbeidet til professoren i religionsvitenskap, Anne Sofie Roald. Hun er spesielt

opptatt av en nytolkning av Koranen, tilpasset likestilling av kjønn i vår samtid. Boken hennes *Women in Islam. The Western Experience* fra 2001 gir innsikt i muslimske kvinner i vestlige land. Her presenteres et forskningsarbeid med flere referanser fra tekster i Koranen og hun tar opp temaer som kjønnsrelasjoner, muslimske kleskoder og skilsmisse. I tillegg ser hun på identitetsbegrepet i kultur og religion og hvilken rolle islam har i forbindelse med å være i en majoritet- eller minoritetsrolle. Da Roald i 1995 fikk midler fra Vetenskapsrådet i Sverige til å forske på kjønnsaspektet innen islam, valgte hun å studere det som var skrevet om kvinner og kjønnsrelasjoner i de arabisk islamske kildene og lovlitteraturen. Roald konverterte til islam i 1982. Gjennom forskningen innså hun at tolkningen av islam er både påvirket av kulturelle prosesser i ulike deler av verden, og av de islamske lærdes erfaringer, egenskaper og kjønn. Ved å undersøke hvordan loven har blitt bygd opp, innså hun etterhvert at islam ikke forelå som én uforanderlig enhet og at det eksisterte alternative måter å forstå tekstene på (Roald, 2010, s. 9-10).

Roald intervjuet muslimske innvandrere, og mener å ha avdekket mange alternative tolkninger. I de nye tolkningene mener Roald det er kildene, *Koranen* og *Hadithene* (profettradisjonene) som er vektlagt. Hun mener også at de *islamske lovskolene* bærer preg av å ha blitt til i en mannsdominert tid med rigide kjønnsroller fra tidlig islamsk historie (Roald, 2010, s. 10-11). Etter flere år med forskning forsøker den konverterte muslimen og religionshistorikeren å forsvare kvinners posisjon i islam ved å gi ut boken fra 2005 *Er muslimske kvinner undertrykt?* I boken mener Roald en nytolkning er svaret på hvordan muslimer kan være lojal til de religiøse skiftene i vår samtid og ser nærmere på sosiale spørsmål hvor kvinner er involvert, slik som kjønnsroller, ekteskap, skilsmisse, sex og religiøse plagg (Roald, 2010, s. 11-12). Boken bygger videre på studiet «Women in Islam. The Western Experience fra 2001», boken «Muslim i Sverige» som hun skrev sammen med Pernilla Ouis i 2003 og feltarbeid foretatt i Norge i 2003. Boken tar for seg muslimer som et globalt fellesskap på den ene siden og kulturmøtet mellom det norske og det muslimske gjennom erfaringer fra muslimske kvinner i Norge i dag (Roald, 2010, s. 13).

Er muslimske kvinner undertrykt? Spør Anne Sofie Roald. Men hva er svaret? Felles for alle de kvinnelige muslimske informantene Roald snakket med, var tanken om at islam ikke i seg selv er undertrykkende for kvinner. Det er derimot de muslimske mennene som undertrykker ved å bruke islam til å fremme egeninteresser. Alle religionene inneholder tekster som ikke samsvarer med det moderne likestillingsperspektivet, derfor mener Roald vi finner løsningen i en omtolkning av tekstene (Roald, 2010, s. 235). Boken til Roald viser hvordan islam kan bli

en kvinnefiendtlig religion om den tolkes med bakgrunn i kulturelle sammenhenger med patriarkalske strukturer og motsatt kan islam være en kvinnefrigjørende religion om den tolkes ut ifra kulturell kontekst hvor likestilling er en verdi (Roald, 2010, s. 235-236). Roald mener derfor svaret på om muslimske kvinner undertrykkes, gir ulikt svar ut ifra kulturell kontekst. Og i norsk kontekst vil svaret være ja. Men det er samtidig viktig å være bevisst på hvem som sitter på defineringsmakten. Er det for eksempel riktig å si at en kvinne er undertrykt, når hun selv ikke føler seg undertrykt? (Roald, 2010, s. 237)

Den islamske teologiske utviklingen påvirkes av ytre press storsamfunnets holdninger. Når det kommer til tematikk som kvinnelig omskjæring, kan presset fungere bra. Ser vi på presset i forbindelse med symbolske klesplagg, ser vi at dette kan føre til indre konsolidering for muslimer (Roald, 2010, s. 238). Er det ikke nettopp der vi er på vei? Gjentakende gjennom boken til Roald ser vi en ny generasjon som tar opprør med de patriarkalske fortolkningene av Koranen og Hadithene. I Norge har vi flere aktivister i front slik som Amal Aden. En forkjemper for likestilling, homofile minoriteter, ytringsfrihet og integrering. Vi har Shabana Rehman, komikeren som er sterkt engasjert i individets frihet. Og vi har feministen og aktivisten Sara Azmeh Rasmussen. Også dokumentar-film skaperen Deeyah Khan jobber iherdig med å belyse menneskerettigheter og kvinnens rett til ytringsfrihet. I tillegg har vi nå fått en yngre garde i front. De kaller seg «de skamløse arabiske jentene» og gir et offentlig ansikt til unge kvinner med muslimsk bakgrunn i kampen for likestilling og løsrivelse fra *skam*. Disse jentene skal jeg se nærmere på i dette studiet. Roald sitt arbeid bidrar i stor grad til mitt studie når det kommer til kartleggingen av de muslimske kvinnene i Norge, og mitt arbeid plasserer seg innenfor samme tema som Roald presenterer, med hovedfokus på muslimske kvinners rolle i Norge og konsekvensene av kulturmøtet. Men gjennom en kritisk diskursanalyse vil mitt arbeid kunne fremheve makten og språkets betydning i denne samtidsdebatten.

2.5 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan integreringspolitikken og menneskerettighetene henger sammen med den nasjonale identiteten og hvordan innvandring av minoritetsgrupper med en svært annerledes kultur blir møtt som en utfordring. Spesielt utfordrende er det i forhold til kulturtoleranse, når den ikke alltid korresponderer med den liberale tankegangen. Jeg har også vist hvordan de internasjonale menneskerettighetene utfordrer maktfeltet og begrenser statens

handlingsfrihet spesielt når det kommer til spørsmål om likhet i flerkulturelle samfunn. Her har jeg avdekket hvordan religionsfriheten og kvinners rettigheter setter prinsipper på prøve.

Tordis Borchgrevink stilte spørsmålet; er det legitimt for et liberalt samfunn å tvinge verdier på illiberale grupper? Og er det legitimt å la være? Her har jeg spesielt trukket fram religiøse effekter som utfordring til spørsmålet fordi utvalget handler mye om nettopp dette. Svaret Borchgrevink gir oss, handler om å anerkjenne at rettigheter og likhet ikke er universelle, men kulturspesifikke og at kvinnes egentlige interesser må kartlegges.

Kartlegging av muslimske kvinner basert på tidligere forskning og da spesielt Anne Sofie Roald, viser stor individuell variasjon. Det finnes de som mener religion og verdier er tettere knyttet sammen og som derfor ser det sekulære samfunnet som en begrensning. Motsatt har vi også sekulære muslimer som opplever det norske samfunn frigjørende og problemfritt. Jeg har belyst hvordan likhet blir ansett som nøkkelen til like muligheter i samfunnet, og hvordan religiøse symboler i offentlig rom utfordrer normen som er sosial enhet og sekularitet.

Det er gjerne en forskjell mellom første-, og andregenerasjonsinnvandrere, der førstnevnte er mer preget av patriarkalske verdier og ser kvinnerollen i lys av kone og mor.

Andregenerasjonen har en mer pluralistisk forståelse av religionen og ser gjerne likestilling som en del av islam. Mange tar høyere utdanning og tar egne standpunkt når det kommer til likeverd og likestilling. Det er likevel også her et stort mangfold av meninger når det kommer til likestilling og preges av ulike kulturelle- og personlige erfaringer, utdanningsnivå og i hvilken grad de er integrert.

Det er kvinnelig deltagelse i politikk, samfunnsinstitusjoner og religiøst funderte foreninger og organisasjoner. Av majoriteten blir muslimske kvinner gjerne forbundet med undertrykkelse. Da er det spesielt tre faktorer som spiller inn; tvangsekteskap, tildekkende klesplagg og æresdrap. Når det kommer til førstnevnte ser det ut til at det er et kulturelt problem, ikke teologisk. Her viser jeg også til utfordringene med skilsmisser og todelt rettssystem. Hovedutfordringen med symbolske klesplagg ser ut til å være at det overskrider grensen mellom det offentlige og det private, samtidig ser man hvor individuelt plagget får sin betydning. Når det kommer til sosial kontroll og ære, skal jeg se nærmere på om dette er en urettferdig overlevelsestrategi som gradvis er i ferd med å endres (se kapittel 5).

3 Teoretiske perspektiver

I dette kapitlet beskriver jeg teorien bak metoden og analysen. Mitt utgangspunkt er en påstand om at tekst og samfunn påvirker hverandre gjensidig (Hitching, Nilsen & Veum, 2011, s. 11). Med dette mener jeg at tekstene i mediebildet er påvirket av samtiden i samfunnet. På den andre siden vil også disse tekstene, kronikkene og debattene bidra til å skape eller opprettholde relasjoner, kunnskap og viten om muslimske kvinner i samfunnet. Jeg mener det er viktig med kritisk refleksjon fordi alle de ulike meningene som skapes i mediebildet påvirker hvordan vi oppfatter, forstår og tenker om muslimske kvinner i Norge.

I min masteroppgave tar jeg utgangspunkt i nedskrevet tekst. Jeg tilnærmer meg denne teksten gjennom Norman Faircloughs (1941-) kritisk diskursanalyse fordi det er en teori og metode som egner seg når jeg skal undersøke kommunikasjonsprosesser i en sosial sammenheng (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 10). Analysen suppleres med sosialteori fra Pierre Bourdieu (1930-2002). Gjennom et slikt type forskningsopplegg har jeg som målsetting å utforske og kartlegge maktrelasjoner i kvinneperspektivet til de ulike debattantene i media om muslimske kvinner i Norge.

3.1 Diskurs

I en diskursanalyse tar man utgangspunkt i at teksten, tale eller språket aktivt blir påvirket av vår omverden, våre identiteter og sosiale relasjoner (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 9). Målet med diskursanalyse er derfor å finne *meningen* i sosiale fenomener gjennom språket. Jeg skal først se hvilken funksjoner språket har i denne prosessen. Etterfulgt av hvordan sosiale fenomener oppnår mening.

Begrepet *diskurs* handler om de strukturelle mønstrene vi finner i utsagn i ulike sosiale kontekst. Men det er derimot ingen allmenn enighet om begrepet diskurs, det skifter med tid og rom. Jørgensen og Phillips bruker betegnelsen «*diskurs er en bestemt måte at tale om og forstå verden (eller et udsnit af verden) på*» (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 9). Eller som Jens Bartelson definerer diskurs «*a system for the formation of statements*» - system som kan bringe frem utsagn (Neumann, 2001, s. 17). Diskurs handler med andre ord om kommunikasjon. Når vi kommer med uttalelser eller skriver en tekst bruker vi våre antagelser, tro, bakgrunnskunnskaper og fornuft. Med disse uttalelsene utfordrer eller styrker vi samtidig diskursene. Diskurs er slik en samling av de ord og tegn vi bruker når vi taler eller skriver.

Språket betraktes som et logisk sosialt system som er virkelighetskonstruerende for mennesker. Logikken ligger altså i relasjonene (Neumann, 2001, s. 18). Vi bruker språk for å

skape mening, men meningen ligger ikke i selve språket, det blir først meningsfylt når det inngår i kommunikasjonsprosesser i en gitt kontekst. Derfor er studiet av språk også knyttet til studiet av mening og kontekst (Svennevig, 2009, s. 13-14).

3.1.1 Betydningen av språk

Språket kan sees som et kommunikasjonsmiddel, et utgangspunkt for å forstå verden, eller rett og slett et problem. René Magritte sitt bilde av en pipe med teksten «Ceci n'est pas une pipe» (Magritte, 2016), som oversatt betyr «dette er ikke en pipe - det er en representasjon av en pipe». På samme måte kan vi si at språket er en representasjon av verden. Språk er derfor ikke bare lingvistikk innenfor samfunnsvitenskapen.

Grunntanken innenfor diskursanalysen bygger på strukturalistisk og poststrukturalistisk *språkfilosofi* – teori om at all forståelse til virkeligheten går gjennom språket (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 17). Gjennom språket får vi en virkelighetsforståelse av verden, og verden får kun betydning gjennom diskurs. Språket konstruerer den sosiale verden, sosiale identiteter og sosiale relasjoner. Og når en diskurs forandrer seg, forandrer også det sosiale seg.

Diskursene kjemper altså om å forandre og reprodusere den sosiale virkeligheten (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 17-18). Slik jeg forstår det er språket forbundet med samfunnet vi lever i, eller de institusjoner eller organisasjoner vi er en del av, som alle har ulike normer og tradisjoner. Kommunikasjon er altså en sosial begivenhet og valg av ord er det som gir sosialt fellesskap. Språket er også en bærer av forandring. Måten man skriver om noe, kan endre syn.

Her følges tankene til strukturalisten Ferdinand de Saussures (1857-1913) om at relasjoner danner eller konstruerer språk, og de er konstituerende for alt sosialt. Hans bidrag blir gjerne omtalt som starten på det Neumann kaller *den språklige eller lingvistiske vendingen* (Neumann, 2001, s. 18-19). Saussure mente *strukturen* i språket ga forståelse, men ingen referanse. Vi må derfor skille mellom språkssystem, *parole* og språkforståelse, *langue* (Neumann, 2001, s. 19). I følge Saussure er *mening* utfallet av regler og språklige konvensjoner, *langue*. Mens *parole* er resultatet av spesifikk språkbruk individer bruker i hverdagen. *Langue* blir ansett som et felles system for alle i et språkkollektiv, og eksisterer uten faktisk språkbruk. Mens det som faktisk blir sagt eller skrevet er *parole*. Derfor hevdet Saussure at det primære studieobjektet i lingvistikken er *langue* (Skrede, 2017, s. 74).

Den nye vendingen fikk konsekvenser for hvordan man tidligere hadde forstått kunnskap. Den førte til en ny oppmerksomhet rundt språk og erkjennelse av at virkeligheten blir tilgjengelig gjennom språket. Post-strukturalismen viderefører Saussure sine tanker, men modifiserer

spesielt oppfattelsen av språket som en total og uforanderlig struktur, og oppløser til dels den skarpe grensen mellom *langue* og *parole*. Strukturalismen vil mene at *parole* ikke er objekt som kan studeres fordi språkbruken er for tilfeldig til å kunne si noe om strukturen, *langue*. Poststrukturalistene mener derimot at det nettopp er i bruken av språket at strukturen skapes, forandres og reproduseres (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 19-21). Poststrukturalismen mener den sosiale verden får mening gjennom diskurs, en mening som aldri kan fastlåses, fordi språket er grunnleggende ustabil. Ingen diskurs er en lukket enhet, diskurs omformes kontinuerlig i kontakt med andre diskurser (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 14-16).

Ved å se på den språklige vendingen, er altså hovedpoenget med diskursanalyse å studere mening og de sosiale institusjonene som bærer mening gjennom én og samme metode (Neumann, 2001, s. 80). Jeg har som mål å avdekke samspillet mellom tekst og nettverk av meningspotensial (jf. avsnitt 5.4). Diskursanalyse presenterer en konkret måte å forholde seg til nettopp dette (Neumann, 2001, s. 23). En analyse av diskurs foregår ved å undersøke kommunikasjonen. Det gjør man ved å dele teksten opp i biter (jf. avsnitt 5.1), tar et dypdykk og ser hvordan diskurser fungerer. *Diskursanalyse* blir slik en analyse av de strukturelle mønstrene (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 9). En diskursanalyse utføres ulikt og kan utgå fra ulike diskursteorier.

Michel Foucault (1926-1984) blir gjerne ansett som diskursanalysens grunnlegger. Foucault forsøkte å formulere en alternativ metode til de allerede etablerte teoriene innen samfunnsforskning; strukturalisme og hermeneutikk. Han var opptatt av å se diskursiv praksis og orden, som en vitenskap (Fairclough, 1992, s. 37-38). Foucault kalles ofte strukturalist eller poststrukturalist, men har gjentatte ganger tatt avstand fra begge betegnelsene. (Andersen, 1999; 2003, s. 2 og 30) Han følger derimot de generelle sosialkonstruktivistiske premissene om at viten ikke *kun* er en avspeling av virkeligheten. Han stiller spørsmålsteget ved diskursive selvfølgeligheter og ønsker å problematisere individuell vilje og fornuft gjennom å vise at all tale er uttalt gjennom en bestemt diskurs med bestemte regler og aksept (Andersen, 1999, s. 31). Sannheten er diskursivt konstruert og han mener det er historisk betinget for hva som i det hele tatt kan bli sagt (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 22).

Foucault er også opptatt av makt og mener det er makten som etablerer diskurser, men man skal ikke oppfatte makt som kun undertrykkende, fordi makt kan også være produktiv. «(Makt) ... skal snarere betraktes som et produktivt nettverk, der løber gjennom hele den sosiale krop, end som en negativ instans, der har undertrykkelse som mål (Foucault 1980b:119)» (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 23) Eksempel på denne definisjonen av makt er

at vi har en folkevalgt regjering som har legitim makt over andre, eller at vi anerkjenner at legen har en viss makt over oss og kan foreskrive visse behandlinger (Skrede, 2017, s. 28). Makt er derfor både produktivt og begrensende ved at den skaper den sosiale verden, hvordan verden ser ut og omtales på bestemte måter, mens andre måter utelukkes (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 23). Makten i diskurs handler altså om makten til å kunne *naturalisere* utsagn slik at det oppleves selvinnlysende.

3.1.2 Sosialkonstruktivistisk grunnlag

Diskursanalysen kan derimot ikke løsrives fra det teoretiske og metodologiske grunnlaget. Marianne Winther Jørgensen og Louise Phillips kaller derfor diskursanalyse en *pakkelløsning*, og mener med det at den tar for seg premisene for språkets rolle som *sosialt konstruert* (det filosofiske). Analysen inneholder i tillegg teoretiske modeller og metodologiske retningslinjer (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 12), som jeg vil komme inn på senere i dette kapittelet.

Grunnlaget for språkets rolle som sosialt konstruert finner vi innenfor *sosialkonstruktivismen*. Vivien Burr (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 13) beskriver fire nøkkelbegreper for de generelle filosofiske premisene som ligger til grunn for de fleste diskursanalyser. Det første prinsippet handler om at man må ha en kritisk innstilling ovenfor selvsagt vitenskap. Vi kan ikke umiddelbart ta vår viten om verden som en objektiv sannhet. Virkelighet er et produkt av vår måte å kategorisere verden på. Ved å generalisere muslimske kvinners årsak til å gå med slør, skaper man en objektiv sannhet. Det andre prinsippet sier at vår viten og syn på verden er alltid kulturelt og historisk indoktrinert. Integreringspolitikken kan sees som et eksempel på dette. Det tredje prinsippet peker på at det er en sammenheng mellom kunnskap og sosiale prosesser. Vår måte å forstå verden på, skapes og opprettholdes av sosiale prosesser. Vi får kunnskap gjennom sosial interaksjon. Nyhetsmedier har her en slik rolle som bidrag til kunnskap i samfunnet. Det fjerde prinsippet handler om sammenhengen mellom kunnskap og sosial handling. Hvordan ulike sosiale verdensbilder skaper ulike sosiale handlinger. Derfor har sosial konstruksjon av kunnskap, konkrete sosiale konsekvenser. I kapittel 5 vil jeg vise hvordan debattanter fra majoriteten skaper diskurser om kvinner og islam som fører det til at muslimske kvinner ofte blir ansett som undertrykket.

Når vi binder språk, sosiale strukturer og samfunn eller organisasjoner sammen, så arbeider vi altså med en *kritisk diskursanalyse*. Det er heller ingen enhetlig skole, men en fellesbetegnelse på forskning som deler en felles teori om at språk og samfunn påvirker hverandre (Hitching et al., 2011, s. 112-113). I dette studiet vil jeg derimot lene meg på Faircloughs teoretiske og metodiske tilnærming til kritisk diskursanalyse.

3.2 Kritisk diskursanalyse

Språk bidrar til å produsere og reprodusere sosiale forhold. Det er derfor logisk at språk spiller en vesentlig rolle i produksjon og reproduksjon av sosial ulikhet. Ved å bruke kritisk diskursanalyse som metode, analyserer man hvordan denne prosessen fungerer i praksis. Man undersøker hvordan språk fungerer ideologisk og bidrar til å opprettholde maktforholdene i samfunnet med hjelp av en kombinasjon av analyseverktøy fra lingvistikken og teoretiske perspektiver fra samfunnsvitenskapene (Skrede, 2017, s. 11).

Kritisk diskursanalyse har utviklet seg fra kritisk lingvistik og er et perspektiv på diskursive analyser (Skrede, 2017, s. 20). Selv om det finnes mange varianter av kritisk diskursanalyse, har Fairclough identifisert tre karakteristiske trekk han mener bør være til stede for at man skal kunne kalle det en kritisk diskursanalyse:

1. Man analyserer ikke bare diskurser i en kritisk diskursanalyse. Man analyserer også forholdet mellom diskurser og andre elementer av sosiale prosesser.
2. Man omtaler ikke bare diskurser generelt og abstrakt, man foretar også en annen form for systematisk analyse av tekster.
3. Det er ikke bare en deskriptiv øvelse, det er også et normativt prosjekt. Ved hjelp av en kritisk diskursanalyse identifiserer og kritiserer man samfunnsproblemer i sitt diskursive område og ser på mulige veier for å løse problemet. I følge Fairclough skal man derimot være forsiktig med å antyde mulige løsninger selv (Skrede, 2017, s. 23-24)

Selv om det er et mangfold innenfor kritisk diskursteori, vil jeg følge Faircloughs teori, fordi han har utviklet metodiske retningslinjer og spesifikke teknikker til språkanalyse (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 72), som vil komme godt med i analysen av kvinneperspektivet i mediene. Jeg vil nå utdype noen av Faircloughs nøkkelbegrep og modeller.

3.2.1 Norman Faircloughs versjon av kritisk diskursanalyse

Da Fairclough ble politisk engasjert på 70-tallet, ble hans fokus å avdekke forholdet mellom språk, makt og ideologi. Han beveget seg bort fra den formelle lingvistikken – analyse av språk som system, mot *sosialsemiotikk* – analyse av språk i bruk. Et begrep som gjerne knyttes til Michael Halliday (1925-). I sosialsemiotikk er man mer opptatt av de sosiale implikasjonene av språkbruk (Skrede, 2017, s. 24). For Fairclough er målet med kritisk diskursanalyse å bedre forstå hvordan samfunn fungerer, hvordan de produserer ønskede og

uønskede effekter, samtidig som man forsøker å foreslå hvordan man kan eliminere de uønskede effektene (Skrede, 2017, s. 39).

I følge Fairclough utgjør diskurs en praksis som navngir verden, konstituerer og konstruerer verden i mening. Han skiller mellom tre begrep om diskurs, brukt på litt ulike måter:

1. Diskurs danner *mening* som et element av sosiale prosesser. Diskurs omfatter her alle sosiale praksiser som involverer bruk av tegn og tegnsystem, det er derfor en generell og bred forståelse av diskurs.
2. Diskurs er et språk som konstruerer sosiale relasjoner mellom mennesker innenfor et spesielt sosialt felt eller praksis. Politikken er et slikt eksempel, hvor det er utviklet et spesielt politiker-språk.
3. Diskurs er en måte å konstruere verden på ut ifra et visst samfunnsmessig perspektiv. En feminisme diskurs, vil for eksempel hevde at likestilling er svaret på de fleste spørsmål (Fairclough, 1992, s. 64; Jørgensen & Phillips, 2013, s. 79; Skrede, 2017, s. 26)

Diskurs er måter å representere på (Skrede, 2017, s. 35). Diskurs handler altså om hvordan sosiale identiteter er fremstilt i diskurs, hvordan sosiale relasjoner mellom diskursive individer blir forhandlet og utspiller seg og det handler om hvordan teksten navngir verden, dens prosesser, enheter og relasjoner (Fairclough, 1992, s. 64). Faircloughs tilnærming kalles dialektisk-relasjonell kritisk diskursanalyse fordi han ser teksten som en del av sosiale praksiser og sosiale strukturer som står i et dialektisk forhold til hverandre. En politisk tekst er et godt eksempel på dette. Det er altså en institusjon i eller bak teksten i form av sosiale strukturer og maktrelasjoner. Hvis ikke ville ikke teksten hatt en politisk effekt (Skrede, 2017, s. 26-27).

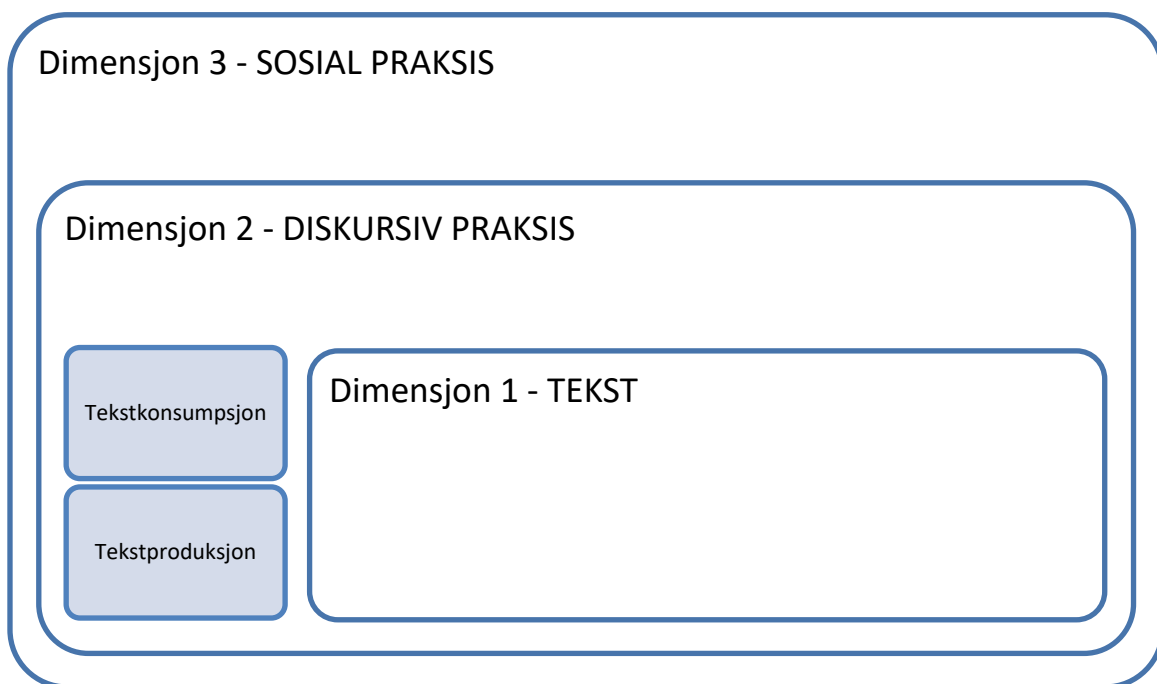
Fairclough oppfatter tekster som ideologiske i den forstand at de bidrar til å konstituere, reproducere eller transformere sosiale maktrelasjoner. Maktutøvelse er derimot ikke negativt. Det handler ikke bare om dominasjon og undertrykkelse, men om de usynlige maktstrukturene. Foucault fremstiller maktrelasjoner som grunnleggende for et velfungerende samfunn. Når det kommer til kritisk diskursanalyse, derimot – blir makt gjenstand for analyse når den utøves slik at visse sosiale grupper opplever uheldige følger. Fairclough lokaliserer primært makt i det implisitte. Hvordan visse ideologier naturaliseres til å fremstå som det beste eller eneste alternativet vi har. Samtidig er man opptatt av å se hvordan noen ting holdes borte fra den politiske dagsorden. Ved hjelp av tekstanalytiske verktøy, kan man identifisere makten (Skrede, 2017, s. 27-29). Fairclough bruker begrepet *force* (makt) om hvordan teksten

benytter noen forhold til å presse subjekter til å utføre en spesiell handling eller få en spesiell holdning til et emne. Det utføres direkte og indirekte, men det er konteksten til presset som er viktig i forhold til å fortolke hva som ligger i utsagnet (Fairclough, 1992, s. 82). Fairclough påpeker også at mulighetene for å endre etablerte diskurser, begrenses av maktrelasjoner. I et kulturelt hegemoni kan for eksempel den dominerende gruppen kjempe for å bevare eller hevde bestemte strukturer. Diskurser har også ulik betydning i et samfunn. I massemediene har for eksempel en ren akademisk diskurs liten gjennomslagskraft sammenlignet med en diskurs som blander akademisk diskurs (fra universitetets diskursorden) med populærdiskurs (fra hverdagslivets diskursorden) (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 85).

Når man analyserer diskurs skal man fokusere på to dimensjoner; det *kommunikative* midlet som blir brukt. En avisartikkel, film, intervju osv. og *diskursorden* – det vil si summen av de *diskurstypene* (diskurser og genrer) som brukes innenfor den sosiale institusjonen eller domenet. Fairclough relaterer altså begrepet til sosiale *felt* (jf. Bourdieu). *Genre* er måter å kommunisere på i en bestemt sosial praksis. For eksempel intervjugenre, nyhetsgenre osv. Det er strukturerende for sosial samhandling og sees som en ramme for sosial interaksjon. Diskursens innhold påvirkes ut ifra hvilke genre de forholder seg til. Vi har for eksempel uformell genre eller politisk genre (Skrede, 2017, s. 34-35). Eksempler på diskursorden kan være mediens diskursorden. Og innenfor disse er det ulike diskursive praksiser som produseres og konsumeres gjennom skrift og tale (Skrede, 2017, s. 38). Ulike institusjoner kan ha felles diskursive praksiser, som for eksempel forbrukerdiskursen kommer inn under diskursorden om vareproduksjon, distribusjon, konsumpsjon. Den har også blitt en del av offentlige institusjoner slik som sunnhetssystemet. I en diskursanalyse er det derfor viktig at man undersøker relasjonene mellom de ulike sosiale institusjoner og diskursorden som knytter dem sammen (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 79-86). En diskursorden er åpen for endring når det brukes sammen med diskurser og genrer som tilhører en annen diskursorden (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 84).

Fairclough tar utgangspunkt i at språkbruk er en kommunikativ begivenhet med tre dimensjoner; *tekst*, *diskursiv praksis* og *sosial praksis* (se Figur 1). Man skal analysere forholdet imellom dem og de står i et *dialektisk* forhold til hverandre (Fairclough, 1992, s. 63-64). I kjernen, teksten, analyserer man lingvistiske konstruksjoner av diskurser og genrer, det vil si formelle teksttrekk som grammatikk, vokabular og sammenhenger mellom setninger. Diskursiv praksis sier noe om hvordan forfatteren bruker allerede eksisterende diskurser og genrer for å skape en tekst. Man ser også på hvordan konsumer anvender forhåndværende

diskurser og genrer i fortolkning av teksten. Når man analyserer den sosiale praksisen, undersøker man om den diskursive praksisen reproducerer eller omstrukturerer eksisterende diskursorden og man ser på konsekvensene det har for den bredere sosiale praksisen. Formålet med Faircloughs analysemodell er slik å kartlegge *forbindelsene* mellom språkbruk og sosial praksis (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 80-82). Målet er å synliggjøre og kritisere sammenhenger mellom teksten og de sosiale prosessene og relasjonene, slik som ideologier og makt-relasjoner. Som vanligvis ikke er synlig for produsenten av teksten (Neumann, 2001, s. 97).



Figur 1: Faircloughs tre-dimensjonale modell for kritisk diskursanalyse (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 81)

3.2.2 Faircloughs tre-dimensjonale modell

Det sentrale analys materialet i forskningsopplegget er selve teksten og dens egenskaper. Tekster er en del av sosiale begivenheter (Skrede, 2017, s. 32) og kan komme i form av tale, skrift eller bilder. I min analyse av avisartikler vil jeg se på bildebruken, men hovedfokus er å analysere skriften lingvistisk ved å se på hvilke ord som anvendes, hvem det er som setter dagsorden i samtalen, altså forholdet mellom de som taler. Hvordan identiteter blir konstruert gjennom språket og bruk av metaforer. Man undersøker altså tekstens egenskaper gjennom bestemte redskaper for å kartlegge hvordan diskurser iverksettes i tekst. Her foregår analysen på *ordnivå*. Den kritiske diskursanalysen hevder at man ikke først og fremst er interessert i lingvistikken, man er interessert i å se lingvistikken som en del av sosiale fenomen. Likevel presenterer denne dimensjonen en relativt grundig analyse av ord og setninger (Skrede, 2017,

s. 31). I analysen av tekstnivå bruker jeg flere av Faircloughs språklige virkemidler som han presenterer i boken *Discourse and Social Change* fra 1992. I analysen (se avsnitt 5.1) kommer jeg nærmere inn på begrep om verktøy som *ordbruk*, *transitivitet*, *grammatikk*, *sammenheng*, *metafor*, *interaksjonskontroll* og *modalitet*.

Å analysere diskursiv praksis handler om produksjon, altså forfatningen av tekster. Dette gjør Fairclough ved å analyserer frem hvilke diskurser og sjangre som fremkommer i produksjonen og konsumpsjonen. Primært handler det ikke om hvordan teksten blir produsert eller konsumert. Det handler om å undersøke om forfatteren trekker på andre diskurser i teksten. Han presenterer flere måter å undersøke dette på. Ved å fokusere på det Fairclough kaller *intertekstualitet*, kan man se hvordan diskurser reproduseres uten å bli tilført nye elementer, eller hvordan diskurser endrer seg gjennom nye sammensetninger. Ved å samkjøre elementer fra ulike diskurser, kan språkbruk endre enkelte diskurser. Som et resultat endres også den sosiale og kulturelle omverden. (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 15-16).

Intertekstuelle relasjoner kan komme i form av *manifest intertekstualitet* som kan være bruk av referanser i teksten for å vise at den trekker på andre tekster. Tekstprodusenten er derimot ikke alltid klar over hvilke intertekstuelle koblinger som gjøres, selv om det meste vi skriver er i en eller annen grad inspirert av andre tekster. Dette kalles *latent intertekstualitet*. Poenget med å avdekke intertekstualitet, er å vurdere effekten av intertekstuelle koblinger og hvilke ideologiske konsekvenser de kan representere (Skrede, 2017, s. 52). *Interdiskursivitet* handler derimot om å trekke på flere genrer og diskurser, uten at disse nødvendigvis har en identifiserbar tekstuell opprinnelse (Skrede, 2017, s. 53). Intertekstuelle relasjoner synliggjør forskjeller. *Antagelser*, derimot, utjevner forskjeller ved å anta et felles verdigrunnlag. Fellesskapet er avhengig av delte meninger eller oppfatninger, og interaksjon er kun tenkelig hvis man har en eller annen form for felles grunnforståelse. Fairclough beskriver verdiantagelser som en type antagelse. Slik jeg forstår det, mener han en antatt fellesverdi. Diskursen er da gjerne knyttet til ideologi, Hvis man argumenterer for at man har avdekket en verdiantagelse, må man underbygge påstanden med relasjonen til de strukturelle samfunnsmessige forholdene (Skrede, 2017, s. 55-56).

Fairclough benytter seg også av begrepet *hegemoni*. Med det mener han at vi kan analysere den hegemoniske kampen mellom ulike diskurser, og se hvilke diskurser som råder (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 87-88). De som er i posisjon til å utøve makt og opparbeide hegemoniske oppfatninger, er de som er i stand til å påvirke og forme konteksten i den felles

grunnforståelsen. Nettopp derfor er antagelser relevant i en kritisk diskursanalyse (Skrede, 2017, s. 55-56).

Fairclough omtaler sosial praksis for dimensjonen av «non-diskursive» (Fairclough, 1992, s. 64) Her plasserer man teksten og diskursiv praksis i kontekst til den bredere sosiale praksis som de er en del av. Det sentrale her, er forholdet mellom diskurs, makt og ideologi. Det undersøker man ved å kontrollere og selektere visse strukturelle muligheter (Skrede, 2017, s. 33) Dette foregår gjennom to aspekt; for det første hvilke diskursorden den diskursive praksisen er en del av. Hvilket nett av diskurser den diskursive praksis inngår i. Og hvordan de reguleres og distribueres. Målet her er å kombinere tre analytiske tradisjoner; (1) nærlesning av tekst, inkludert lingvistisk analyse, (2) tradisjonen med å fortolke, å se sosial praksis som noe folk produserer aktivt (3) analyse av sosial praksis i relasjon til sosiale strukturer (Fairclough, 1992, s. 72-73). Det andre handler om å undersøke hvilke sosiale og kulturelle relasjoner og strukturer som legger rammen for den diskursive praksisen. Fairclough mener man ikke kan besvare disse spørsmålene gjennom en diskursanalyse, man må derfor bruke andre relevante teorier for å avdekke den sosiale praksisen (Fairclough, 1992, s. 64).

En analyse av forholdet mellom diskursiv praksis og sosiale praksis vil kunne gi endelige konklusjoner, fordi det er her man finner spørsmålene om *ideologiske* konsekvenser og forandring. Ideologi er konstruert inn i dominansrelasjoner (eks. kjønn og klasse) som forsøker å tjener makten. Diskurser kan derfor være mer eller mindre ideologiske og noen diskurser bidrar til å opprettholde eller transformere maktrelasjonene. Man kan også føle seg usikker og bevisst på ideologiske virkninger, hvis man havner mellom forskjellige og konkurrerende ideologier. (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 87-88). Derfor undersøker man om den diskursive praksis diskursorden reproducerer seg og slik bidrar til å opprettholde nåværende status i sosiale praksis, eller om diskursordenen transformeres og slik skaper forandring. Slik blir forskningsprosjektet kritisk og politisk ved å se på diskursive praksisers ideologiske, politiske og sosiale konsekvenser. Er det underliggende maktforhold i samfunnet som forsterkes, eller blir maktforholdet utfordret ved at virkeligheten og de sosiale relasjonene blir fremstilt på nye måter? (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 98-99). Faircloughs analysetilgang er derfor at språk bidrar til å skape forandring og kan benyttes bevisst til å endre gitt atferd. Språk blir slik et maktredskap.

3.3 Bourdieus feltteori

For å undersøke det dialektiske forholdet mellom tekst, diskursiv praksis og sosial praksis, må jeg som beskrevet i avsnitt 3.2.2, supplere analysen med teori. Teoretiske perspektiver bidrar til perspektiver når jeg skal begripe, fortolke og forklare sosiale fenomen. Jeg finner ikke mye teori om hva de sosiale strukturene består i hos Fairclough. Han lener seg derimot til en rekke andre teoretikere for å forstå betydningen av å leve i et moderne samfunn. Teorien jeg velger, avhenger av studiet jeg analyserer (Skrede, 2017, s. 66-67). Fairclough inkorporerer ikke-diskursive strukturer og åpner slik opp for en kartlegging av både diskursive og ikke-diskursive føringer på kommunikasjon. Derfor mener jeg det vil være relevant å supplere hans modell med annen sosiologisk teori, som fokuserer på ikke-diskursive strukturers innflytelse på sosial handling. Den franske sosiologen og sosialantropologen Pierre Bourdieu sitt arbeid med feltteori (Skrede, 2017, s. 69) representerer et slikt perspektiv.

Begge står i en kritisk teoritradisjon inspirert av marxisme. Fairclough mener diskurs bidrar til å skape den sosiale verden, er hans teori mindre poststrukturalistisk og mer marxistisk (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 14-16). Han skiller seg derimot ut fra den tradisjonelle marxismen ved å hevde aktører selv har mulighet til å skape egne forbindelser mellom ulike praksiser og ideologier. Aktører kan videre omstrukturere praksiser og strukturer som plasserer subjektet i diskursene. I Bourdieus teorier finner vi også en slik mulighet (Larsen, 2008, s. 67).

Bourdieu er spesielt opptatt av kulturens rolle i reproduksjonen av sosiale strukturer. I boken *Distinksjonen* (Bourdieu, Østerberg, Prieur & Barth, 1995) argumenterer han for at et system av dominasjon kommer til uttrykk i alle områder av kulturell praksis. Han argumenterer for at sosiale subjekter klassifiseres ut ifra hvilken *taste* (smak) de har. Hvordan man kler seg, hva man liker å spise, hvilken musikk, kunst eller litteratur man foretrekker avgjør posisjonen man har innenfor et felt. Bourdieu viser slik en sammenheng mellom klasseskiller og kulturelle skiller.

Hos Bourdieu er det *habitus* begrepet som utgjør kjernen i hans teorier. Bourdieu definerer habitus som et «system of ‘durable, transportable dispositions structured structures predisposed to function as structuring structures» (Bourdieu & Johnson, 1993, s. 5). Habitus er ressursene individet innehar. Altså kombinasjonen av kapitalen aktøren har med seg. Begrepet omhandler produksjon av sosial struktur ved å mene habitus er formet ut ifra omgivelsene individet vokser opp. Habitus er styrende for tanker og handlinger ved å gjøre aktører i stand til å forholde seg til verden. Habitus er også kroppsliggjort, kultur er altså gjort

til *natur*, slik blir samtidig sosiale strukturers objektive eksistens blir inkludert (Larsen, 2008, s. 68).

Habitus, og ens *kapital* i form av for eksempel *økonomiske* (det materielle), *kulturelle* (kunnskap, utdanning, sosialisering), *sosiale* (relasjoner, nettverk) kapital, vil være avgjørende for en aktørs posisjon i det sosiale rom. Av kapital, mener Bourdieu den *symbolske* kapitalen som er den viktigste. Symbolsk kapital kan være en form som den kulturelle og sosiale kapitalen fremtrer i. For eksempel er den mest grunnleggende formen for kulturell kapital kroppsliggjort sosialisering. Det fungerer som en symbolsk kapital fordi de sosiale forholdene for få eller gi ressurs til habitus, er skjult. Symbolsk kapital gir symbolsk makt. Slik bidrar kapital til å avdekke og forklare former for sosial ulikhet og dominans. (Larsen, 2008, s. 68).

Moderne samfunn består av en rekke autonome sosiale felt, med egne logikker (Larsen, 2008, s. 68) Bourdieu mener et felt er sosialt og kan være alt fra venner og familie til institusjoner som økonomi og arbeidsplass (Bourdieu & Johnson, 1993, s. 6-7). Ulikt det økonomiske feltet hvor det er legitimt med åpne egeninteresser, skal man ha en ikke-kommersiell innstilling og skjule sine egeninteresser i de symbolske feltene. Alle felt vil kjempe om hva som skal være gyldig kapital på feltet og denne kapitalen vil aktører forsøke å samle på. Den med mest gyldig kapital, vil ha størst autoritet (symbolsk makt) i feltet (Larsen, 2008, s. 68-69).

Det interessante her er at Bourdieu slik sier at feltet kan endres av aktører i kampen om symbolsk makt. (Bourdieu & Johnson, 1993, s. 7). Sammen med Fairclough presenterer de teoretiske modeller som inkluderer både handlende subjekter, objektive strukturer og samspillet imellom. Dette gjør de gjennom begrepene habitus, diskursiv og sosial praksis (Larsen, 2008, s. 69). Slik står både Fairclough og Bourdieus teorier i et dialektisk forhold mellom aktør og struktur.

3.4 Oppsummering

I dette kapitlet har jeg vist hvordan diskurs samsvarer med kommunikasjon og hvordan kommunikasjon former den verden vi lever i. Diskurs har påvirkning på hvordan mennesker lever livet sitt, og ved hjelp av en diskursanalyse undersøker jeg i kapittel 5, hvordan utsagn påvirker samfunnets normer og verdier. Jeg har presentert diskursanalyse som teori og hvordan teorien henger sammen med strukturalismen og post-strukturalismen. Videre har jeg beskrevet hvordan sosialkonstruktivismen gir grunnlaget for språkets rolle som sosialt

konstruert og hvordan teorien ligger som ett grunnlag i Faircloughs kritiske diskursanalyse og hans metodologiske verktøy (utdypes i avsnitt 5.1).

Målet med min analyse er å beskrive, forklare og kritisere den språkbruken som tilslører eller tildekker kulturmøtet med muslimske kvinner. I stedet for å undersøke teksten isolert, vil den kritiske diskursanalysen bidra til å synliggjøre forholdet mellom språk, makt og ideologi. I kapittel 5 undersøker jeg om språket opprettholder eller forverrer skjevheter i de sosiale maktforholdene innenfor dette samfunnsområdet.

Fordi det dialektiske forholdet i den kritiske diskursanalysen først kommer til sitt rette når den kombineres med teori, har jeg valgt å bruke Bourdieus perspektiver (se avsnitt 5.3) på feltteori som et bidrag til å bedre forstå sosiale fenomen.

4 Fremgangsmåte og funn

I dette kapitlet begynner jeg med å beskrive min bruk av kritisk diskursanalyse og svakheter mitt valg av kritisk diskursanalyse kan ha. Videre forklarer jeg hvordan media brukes som kilde for diskurser.

I avsnitt 4.4 fremgår hvilken periode jeg har samlet inn data og skjematisk oversikt over de utvalgte tekstene kategorisert inn i tema, samt en kort beskrivelse om hva hvert tema inneholder. I avsnitt 4.7 viser jeg hvordan tekstene henger sammen med tidligere tekster og tidligere diskurser. Jeg gir også en enkel skjematisk oversikt over intertekstualitet jeg mener å ha avdekket. I avsnitt 4.8 viser jeg hvilke diskurser tekstene produserer. Kapittel 4 blir derfor grunnlaget for diskursanalysen som følger i kapittel 5.

4.1 Min bruk av kritisk diskursanalyse

I følge Jørgensen og Phillips er det ingen fast prosedyre for hvordan man kan foreta en kritisk diskursanalyse. Man bruker i stedet prosjektets særlige karakter, og spesialbygger et forskningsopplegg ut ifra det (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 88). Slik jeg forstå det, står man fritt til å plukke de teoriene som er mest anvendelig for mitt forskningsopplegg. Som redskap for analysen tar jeg utgangspunkt i Fairclough sin tre-dimensjonale modell (jf. 3.2.2) fordi den viser hvordan tekst og diskursiv praksis er en del av sosial praksis (Fairclough, 2003, s. 3). Jeg tar utgangspunkt i Fairclough sin bok *Discourse and Sosial Change* fra 1992 som gir grundig innføring i ulike metodiske verktøy jeg bruker i analysen (se avsnitt 5.1). Jeg finner Faircloughs teori og metode passende, fordi han fokuserer på underliggende maktrelasjoner og hierarkier. Målet er å avdekke diskurser for å vise de underliggende relasjonene og slik kan jeg ha muligheter til å skape en endring i debatten om muslimske kvinner i Norge. Ved å anvende Faircloughs teori og metode, vil jeg undersøke medietekster som bærere av reproduserende og undertrykkende sosialt konstruerte mekanismer eller tendenser.

I avsnitt 5.4 supplerer jeg tekstanalysen med teorier hos Bourdieu. Hans teorier bidrar til å gripe det dialektiske forholdet til Faircloughs metode for kritisk diskursanalyse. Hans teorier er også passende også fordi Fairclough og Bourdieu deler synet på makten som skjult og utført gjennom naturaliseringsprosesser.

Mitt studie gir innsikt i diskurs fra en politisk-, muslimsk- og ikke-muslimsk forståelseshorisont i debatter om muslimske kvinner. Det er deres tilnærming til diskusjoner om kulturelt mangfold og rettigheter jeg ser nærmere på i kapittel 5. Det er mange ulike meninger, og man kan ikke konkludere med at dette er hva folk flest mener, men teksten kan

si noe om hvilke ideologier som blir tematisert og diskutert, eksplisitt og implisitt i medieinnleggene. Gjennom analysen identifisere konkurrerende representasjoner av virkeligheten.

En kritisk diskursanalyse bidrar til å gi dypere innsikt i de tanke- og tekstmønstre som påvirker og henger sammen med sosiale og historiske vilkår og som igjen er til stede i forforståelsen under et *kultur møte*. For å oppnå dette, undersøker jeg hvordan språket bidrar til å opprettholde eller forverre skjevheter i de politiske og sosiale maktforholdene. Fokuset er derfor meningsskapning gjennom språket i medieartikler og hvordan dette relaterer seg til samfunnsmessige og sosiokulturelle strukturer.

Jeg har valgt å foreta en analyse av ytringer i media fordi det er et sentralt samfunnsområde hvor tekst når ut til et stort publikum og har stor påvirkningskraft. Kritisk diskursanalyse interesserer seg i hvordan språk blir brukt til å trekke opp skille mellom ulike grupper (Hitching et al., 2011, s. 114) innenfor områder slik som kjønn og klasse, i forbindelse med etnisitet og politisk ideologi. Derfor er valgt metode høyest aktuell å bruke når jeg i kapittel 5 skal se på sentrale samfunnsspørsmål på makronivå i mediene.

Jeg startet oppgaven med å samle inn materiale som omhandler muslimske kvinner i Norge (jf kapittel 2). Selv om Fairclough mener nivåene kan gå inn i hverandre og være vanskelige å skille, vil jeg dele analysen opp i tre; tekst, diskursiv praksis og sosial praksis (jf 3.2.2). Slik fremgangsmåten og analysen i kapittel 5 viser. Analysen tar for seg tre ulike mediedebattanter jeg har kategorisert inn i en muslimsk-, politisk- og ikke-muslimsk forståelse.

4.2 Svakheter ved valg av metode

Jørgensen og Phillips mener den svakeste delen ved Faircloughs teori, er tanken om at tekstene generaliseres til å gjelde for hele samfunnet. De mener han derfor har svak forståelse for subjektivitetsdannelser og gruppedannelsesprosesser (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 102). Dette henger sammen med manglende empiriske undersøkelser utover analysen. (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 85). Fairclough er derimot opptatt av at kritisk diskursanalyse bør anses som en bidragsyter til forskning på sosial praksis, *kombinert* med andre metoder. Som mest sannsynlig ikke vil komme fra han selv (Skrede, 2017, s. 151). For å utdype forskningsopplegget og oppnå dypere innsikt og forståelse ville det vært svært fruktbart å kombinere analysen med for eksempel intervju i form av en kvalitativ undersøkelse eller en kvantitativ spørreundersøkelse. Min analyse er derimot likevel fruktbar, fordi den kan danne

grunnlag for senere intervjuer eller kvalitative spørreundersøkelser basert på spørsmål utviklet i lys av mine funn.

I denne analysen vil jeg ikke kunne nå virkeligheten som ligger bak diskursen, men i en kritisk diskursanalyse er det derimot heller ikke et mål å finne ut hva folk egentlig mener med deres utsagn. Det er diskursen som er gjenstand for analysen og arbeidet ligger i å avdekke mønstre i utsagn og hvilke sosiale konsekvenser og diskursive fremstillinger som virkeligheten får (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 31). Min nøkkelrolle blir derfor å sette meg godt inn i feltet og materialet som analyseres.

Å foreta en kritisk diskursanalyse kan by på flere utfordringer. Det handler mye om hvordan jeg som forsker kan overskygge analysen med egne meninger (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 32). En svakhet med analysen kan derfor være min identitet som norsk, og mitt sekulære liberale ståsted. Det kan derfor være svært utfordrende for meg som forsker å legge lokk på egen viten, ståsted og meninger. Diskursanalysen undersøker det sosiale, hvilket jeg som forsker er en del av, derfor vil jeg uansett ikke kunne representere et eksternt ståsted (Neumann, 2001, s. 15). Likevel arbeider jeg aktivt for at egne meninger ikke overskygger analysen. Jeg er selv en del av den kulturen som undersøkes, og deler derfor mange selvfølgeligheter jeg ikke er bevisst. Den kritiske diskursanalysen i kapittel 5 avdekker disse selvfølgelighetene, og bidrar derfor til bevisstgjøring.

Analysen i kapittel 5 avdekker hvorfor noen utsagn blir *naturlig* akseptert som sanne, mens andre ikke blir det. Å bidra til produksjon av diskurser, kan derfor få konsekvenser på omverden (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 31-33). Fordelen er at jeg selv er klar over mitt utgangspunkt. Jeg er bevisst på min forskerposisjon som kulturbærer av verdier som likestilling og likhet. I tillegg bærer jeg den Luthers protestantiske religionen i min kultur, til tross for at jeg ikke er troende. Jeg gjør derfor mitt ytterste for å distansere meg selv og min egen kultur fra materialet gjennom analysen.

Reliabilitet er også en utfordring med kritisk diskursanalyse - å etterprøve analysen som ikke har en bestemt metode som utgangspunkt. For å møte utfordringen med reliabiliteten, beskriver jeg fremgangsmåten grundig i dette kapittelet. Hvilke tekster jeg har valgt ut, hvordan jeg har kategorisert dem, hvordan jeg har analysert diskursene og hvordan jeg satt de i større sammenheng.

Utvalget jeg har foretatt er ikke vitenskapelige tidsskrifter eller debatter fra nett-baserte forum, jeg får derfor ikke fram akademikernes innsikt eller flere sider av debattene. Utvalget

mitt består derimot av kortere tekster i form av avisartikler, debatter og leserinnlegg (se avsnitt 4.4). Fordelen er at jeg enklere vil finne sammenhenger, til forskjell fra å bruke samme metode på en bok. Utfordringen jeg møter, er derimot spørsmålet om validitet. I en analyse av avisartikler kan jeg ikke ta det for gitt at holdningene som uttrykkes korresponderer med den sosiale virkeligheten de uttaler seg om. Hvis formatet er et intervju, kan journalistens tekst avvike fra det som egentlig er uttalt. Den som blir intervjuet har også liten påvirkning på avisens valg av overskrift, bilder eller uthevelse av tekst. Jeg risikerer derfor å analysere mediernes fremstilling av saken, fremfor informantens. Motsatt blir leserinnlegg en sikrere kilde, og stor del av min innsamlede data, består av nettopp dette. Likevel er det nok mange kronikker jeg ikke vil få lese, ettersom redaksjonen selv velger hva de ønsker å trykke på bakgrunn av nyhetsverdi og ikke minst språk kvalitet (Skrede, 2017, s. 156-157). Kvalitet i språket kan være vesentlig når det kommer til å få innsikt i den muslimske forståelseshorisonten. Det er en mulighet for at det er de med språklige begrensninger som ønsker å si noe, men ikke slipper til.

Innenfor alle kulturer og grupper, er det et mangfold av individer med ulike meninger. I min analyse, vil derimot kun meningene til de muslimske kvinner som har *offentliggjort* seg i mediene, bli betraktet. Det er i tillegg mangel på uttalelser fra muslimske menn.

I en analyse av en marginalisert kultur ovenfor den homogene kulturen i Norge, er det viktig å være bevisst på hvordan formidlingen kan tolkes og brukes politisk og kommersielt. Det er også risikabelt å plukke ut kategorier for å finne sammenhenger. Andre vil kunne velge andre kategorier og finne andre sammenhenger. Jeg er derfor bevisst på bruk av inndelinger og betegnelser. Jeg vil påpeke at det ikke er en hensikt å generalisere muslimske kvinner i Norge, men en del begrep i medietekstene generaliserer. I kapittel 5 utdyper jeg derfor meningen disse begrepene kan innebære, og hvorfor det kan være problematisk å bruke dem.

Jeg har valgt å følge Faircloughs kritiske diskursanalyse, men i 2017 publiserte Joar Skrede boken *Kritisk diskursanalyse*. Jeg oppdaget boken lenge etter at jeg hadde startet min analyse. Jeg mener likevel det er relevant at Skrede skriver i denne boken at Fairclough ikke lengre bruker den klassiske tredimensjonale modellen på samme måte som jeg bruker i min analyse (Skrede, 2017, s. 17). Fairclough endrer blant annet navn på de ulike nivåene. Tekstnivået er i praksis det samme, men han endrer navn fra «tekst» til «sosiale begivenheter». Slik ser vi at diskursanalyse ikke bare reduseres til tekster, men at tekster er en del av sosiale begivenheter. «Sosial praksis» endrer han til «sosiale strukturer». Begrepet egner seg slik bedre til å beskrive samfunnsmessige forhold på makronivå, mens sosial praksis, kan virke å handle om

forhold på mikronivå. Fairclough endrer «Diskursiv praksis» til «sosial praksis» (Skrede, 2017, s. 32-33).

Viktigere skriver Skrede at Fairclough har orientert seg bort fra diskursanalyse basert på poststrukturalistiske og sosialkonstruktivistiske grunnprinsipper, slik Jørgensen og Phillips presenterer. Fairclough har vendt seg mot en mer *kritisk realisme* som vitenskapsteori for å bedre underbygge normative argumenter i kritisk samfunnsforskning (Skrede, 2017, s. 78). Jørgensen og Phillips stiller seg spørrende til hvilke supplerende teorier Fairclough mener man skal eller kan anvende (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 101) Skrede påpeker at Fairclough har skrevet mye om ulike teoriretninger, siden deres bok ble gitt ut for 18 år siden. Deriblant kritisk realisme, som han mener egner seg godt til å underbygge det *kritiske* prosjektet som Jørgensen og Phillips etterspør. Fairclough aksepterer ikke at den sosiale virkeligheten reduseres til diskurs. Han arbeider likevel fortsatt innenfor konstruktivistisk tradisjon (Skrede, 2017, s. 79), men nå sterkere koblet til kritisk realisme. Jeg skal ikke dvele med Faircloughs nye kurs. Relevant er det likevel, å være bevisst på at metoden jeg anvender, ikke bygges på samme sosialkonstruktivistiske grunnlag som tidligere.

4.3 Media som kilde for diskurser

Kjerneverdier i journalistikken handler om å være objektiv. Mediestoffet skal være balansert og gjenspeile virkeligheten, samtidig skal det også tilrettelegge for debatt ved å vise til ulike syn om hvordan ting faktisk er og henger sammen (Eide & Orgeret, 2015, s. 132). Gjennom utvalgte tekster, bilder, uthevninger konstruerer mediene et virkelighetsbilde. På den måten definerer mediene også hva som er viktig. Dilemma for mediene blir derimot om de skal gjenspeile en virkelighet med synspunkter og verdier som ikke er bra, samtidig som disse synspunktene kan være like virkelige. Å oppnå en allmenngyldig forståelse av virkeligheten, er nærmest umulig (Eide & Orgeret, 2015, s. 133). Forståelsen av virkeligheten er relativ og tilhører mennesker som alle er forskjellige. Intertekstuelle tekster indikerer derimot en grad av enighet om «virkeligheten» (se avsnitt 4.5).

I følge Kjeldstadli fremstiller mediene gjerne muslimer som autoritære, kvinnediskriminerende og tradisjonsbundet. Gjennom media kan man fort oppfatte alle muslimer lineært med fundamentalister, ytterliggående religiøse grupper som responderer dårlig på modernitet og har et negativt syn på vesten (Kjeldstadli, 2003, s. 347). Mange i Norge opplever islam sin tilstedeværelse som en trussel (Kjeldstadli, 2008, s. 91). Mediene

bidrar til denne opplevelsen gjennom fokus på krig og terrorhandlinger flere steder i verden og hvordan kvinne blir behandlet i muslimske miljøer.

Gjennom mediene danner vi oss et bilde av den vi selv ønsker å være eller ikke være (Eide & Orgeret, 2015, s. 124) I forbindelse med kvinneperspektivet i mediene er kjønn viktig som identitetsmarkør, spesielt når det kommer til hvordan andre «leser» deg og hvordan du «leser» andre. Kjønn handler derimot også om noe mer. Det dreier seg om makt (Frønes & Kjølrsrød, 2016, s. 190) . Tanker fra feminismen viser hvordan fordelingen av makt i samfunnet henger sammen med forstillingen om kjønn. Feministisk tenkning har hatt historisk innflytelse på det norske samfunnet og hvordan vi ser på kjønn og kjønnsroller gjennom mediene i dag.

Fairclough hevder medietekstene ikke avspeiler virkeligheten, men utgjør versjoner av virkeligheten, som igjen er avhengig av de sosiale posisjoner, interesser og mål hos dem som produserer teksten (Eide & Orgeret, 2015, s. 142). I følge Foucault burde man lese og studere alt. I praksis kan man ikke lese alt, og det vil være en risiko for at man ikke har fått med seg alt. Men poenget er om det er *representativt* nok. Når man skal bruke medietekster som primærkilde, er det viktig å være bevisst på hvilket media teksten befinner seg i (Neumann, 2001, s. 55). Jeg anser aftenposten og www.nrk.no som to av de mer seriøse nyhetskilder vi har på landsbasis.

Man skal ikke undervurdere mediens definisjonsmakt. Mediene har evnen til å manøvrere seg nærmest ubemerket gjennom samfunnet og deres posisjoner blir gjerne tatt for gitt. Ansvar for hvordan muslimske kvinner blir definert og inkludert av samfunnet ligger derfor hos mediene (Eide & Orgeret, 2015, s. 156). Diskurs om muslimske kvinner kunne jeg også ha hentet fra bøker eller forskningsrapporter som har skrevet om muslimske kvinner i Norge (jf. 2.4). Da ville forskeren eller forfatterens syn vært gjenspeilet i analysen. Jeg er derimot opptatt av å fange flere ulike syn og ståsted. Mediene har et mangfold av formidlere, de når et stort publikum og har påvirkningskraft (Hitching et al., 2011, s. 113). Derfor finner jeg medietekstene passende til min analyse.

Jeg har sammenlignet de skriftlige med de nettbaserte artiklene fra Aftenposten, men jeg har ikke funnet store forskjeller bortsett fra publiseringsdato. De nettbaserte er gjerne publisert dagen før de kommer på trykk. Derfor bestemte jeg meg for å forholde meg kun til de nettbaserte artiklene. NRK er derimot kun en nettbasert nyhetskilde, valget der var derfor enkelt.

I perioden august til november 2016 var jeg daglig inne på nettsidene til Aftenposten og NRK, og lagret de artiklene som har handlet om muslimske kvinner i Norge. Jeg har i tillegg søkt opp artikler i begge kilder, for å sørge for at det ikke er artikler og debatter jeg har unnlatt å ta med. Søkeord jeg har brukt er; «Kvinne» og «muslim» «jente» og «muslim», «skamløs», «glasshus», «hijab», «burkini», «burka», «nikab» / «niqab». Det viser seg at Aftenposten bruker «niqab», mens www.nrk.no bruker «nikab». Jeg velger å bruke sistnevnte begrep i denne oppgaven. Til tross for at jeg har fulgt med daglig, og søkt opp underveis, vil det likevel alltid være en sannsynlighet for at jeg ikke har fått med alt. Likevel mener jeg analysen er tilstrekkelig representativ fordi det er hyppige tekster av denne karakter, og tekstene presenterer alle tre forståelseshorisonter.

4.4 Periode og utvalg

Nyhetsaker jeg forholder meg til er publisert i tidsrommet 01.08.2016 til og med 30.11.2016. Jeg har valgt dette tidsrommet for å være sikker på at jeg får tilstrekkelig materiale til analysen, før masteroppgavens innleveringsfrist. Jeg har også brukt noen tekster som befinner seg utenfor valgt periode, fordi det er tekster som har startet debatter og metaforer som blir brukt og referert til i valgt periode.

Gjennom innsamling av data sitter jeg igjen med 108 tekster fra nettutgaven til Aftenposten og NRK som omhandler muslimske kvinner i Norge direkte eller indirekte. Jeg har også gjennomgått alle tekstene i papirutgaven av Aftenposten, men som sagt, har en sammenligning med nettutgaven vist marginale ulikheter. Jeg forholder meg derfor kun til nettutgaven i det endelige resultatet.

Tabell 1: Nyhetskilde og antall tekster

Nyhetskilde	Antall tekster (inkludert tekster utenfor valgt periode)
Aftenposten	69
NRK	39
Totalt	108

Aftenposten har totalt sett flest tekster. Mange av disse omhandler Oslo-området (jf. Tema om Minoritetsjenter i idrett) eller nasjonale saker, mens NRK har tatt opp saker fra hendelser og tematikk både nasjonalt og i distriktene (jf. Tema Sykehjem nekter ansatte å bruke hijab og

Finnsnes-saken). Vedlegg i kapittel 7 gir videre en fullstendig oversikt over tekstene fra Aftenposten og NRK som jeg har benyttet i dette studiet.

4.5 Tematikken i tekstene

Tekstene består av artikler, kronikker, ledere, ytringer og replikker. Jeg har videre sortert tekstene inn i 17 ulike kategorier ut ifra tematikken tekstene omhandler med antall tekster og dato for publisering (se tabell 2).

Tabell 2: Tematikken i tekstene

Tema	Antall tekster	Periode
A Jomfrusjekk	7	28.08.16 – 15.09.16
B Frisørsaken	11	09.08.16 – 26.10.16
+ <i>tekst utenfor valgt periode</i>	1	24.01.17
C Sykehjem nekter ansatte å bruke hijab	6	03.11.16 – 18.01.16
D Minoritetsjenter i idrett	5	10.10.16 – 31.10.16
+ <i>tekst utenfor valgt periode</i>	1	20.02.16
E Nikab forbud?	19	10.08.16 – 19.10.16
+ <i>tekster utenfor valgt periode</i>	4	02.07.14 – 28.06.16
F Hijab-debatt	9	02.08.16 – 04.11.16
+ <i>tekst utenfor valgt periode</i>	1	04.12.15
G «De skamløse»	11	23.08.16 – 17.11.16
+ <i>tekster utenfor valgt periode</i>	8	08.03.16 – 07.06.16
H Muslimske mor deltar i debatten om ærekultur	5	28.09.16 – 02.10.16
I Finnsnes-saken: Burkini-debatt	3	14.07.16 – 07.09.16
+ <i>tekster utenfor valgt periode</i>	5	14.07.16 – 20.07.16
Andre enkeltstående tekster		
J Ekteskap	1	12.08.16
K Nektet personlig assistent å gå med hijab	2	22.09.16

L	Trusler og hets	2	26.09.16 – 25.10.16
M	Raftoprisvinner	2	29.09.16
N	Ex-muslims of Norway	1	01.10.16
O	Om boken «Islamsk humanisme»	1	16.10.16
P	Koranskole	1	01.11.16
Q	HPV-vaksine	1	01.11.16
R	Abort	1	06.11.16

Jeg har valgt ut de meste relevante tekstene som retter seg mot muslimske kvinner og kjønnsforhold i det norske samfunnet. Jeg konsentrer meg spesielt om debatter rundt slør, jomfrusjekk og skam. For å gi en oversikt over hva de ulike tekstene handler om, skal jeg her gi en kort oppsummering av det som har blitt skrevet om de ulike temaene.

A. Jomfrusjekk

Isra Zariat setter jomfrusjekk på dagsorden (Zariat, 2016b, 2016c). Her skriver hun om norske leger som jakter etter den mytiske jomfruhinnen og slik bidrar til å kontrollere minoritetsjenters seksualitet gjennom tvangssjekk av underlivet. Sissel Undheim, Førsteamanuensis i religionsvitenskap fra Universitetet i Bergen, er den første som hiver seg på debatten og viser i sin kronikk til det historiske og religiøse aspektet ved jomfrutest. Undheim mener den etablerte forestillingen vil opprettholdes så lenge jomfrutester utføres (Undheim, 2016). Flere leger og medisinstudenter påroper et forbud mot jomfrusjekk (N. Brochmann, Dahl & Johansen, 2016; Gravensteen, 2016), mens Helseministeren Bent Høie (H) mener et forbud ikke er nødvendig når slike undersøkelser strider mot verdiene i den norske helsetjenesten (Dommerud, 2016; Høie, 2016). Det er en diskusjon om forbud og grad av detaljstyring av fra det offentlige.

B. Frisørsaken

Frisøren Merete Hodne blir tiltalt for å ha nektet hårklipp til hijabkledd Malika Bayan (Lygren, 2016). Frisøren mener frykt er begrunnelsen for avvisningen. Konflikten handler derfor om fremmedfrykt vs. Frykt for at muslimer blir skilt ut (Topdahl, 2016). Og den handler om hvilken symbolikk som tildeles plagget; religiøst eller totalitært og ekstremt politisk (Ellingsen, 2016). Espen Ottosen, informasjonsleder ved misjonssambandet peker på symbolers tvetydighet og mener det meste tilsier at kvinner flest bruker hijab for synliggjøre

sin muslimske tro, ikke for å markere tilhørighet til ekstrem islamisme (Ottosen, 2016) Politikere fra FrP; Carl I. Hagen (Ottosen, 2016), Peter N. Myhre og Ole Hovengen støtter frisørens valg og sammenligner samtidig hijab med andre politiske plagg som naziuniform, nazi-hakekors og Ku Klux Klan-hetter (Eriksen, 2016).

C. Sykehjem nekter ansatte å bruke hijab

TV2 tar opp saken om styret ved Blidensol Sykehjem i Stavanger som foretar et styrevedtak hvor de nekter ansatte å bruke hijab, begrunnet i at de mener det er et politisk ideologisk plagg på lik linje med turban og palestinskjerf. Thomas Middelthon, 1.vara i driftsstyret mener hijab er kvinnediskriminerende og at Norge legger seg altfor flat for islam (M. S. Skodje, Margrethe Håland, 2016). To ansatte som selv bruker hijab anmelder arbeidsplassen for grov diskriminering (M. Skodje, 2016). NRK og Aftenposten følger saken videre. Ordføreren i Stavanger blir kontaktet, og de mener et slikt forbud er uakseptabelt. Kommunen vurderer å trekke driftsavtalen med sykehjemmet (Ø. E. K. Hetland, 2016). Politikeren Sahfana M. Ali (AP) som sitter i kommunalstyret for levekår kontakter Ligestillings- og diskrimineringsombudet (LDO) og hevder vedtaket strider mot norsk lovgivning (S. J. M. G. R. Johansen, 2016). Sumaya Jirde Ali (18) kaller det «heksejakten på oss som bruker hijab» hvor hijaben blir signalisert som utrygg. Ali trekker fram religionsfriheten (S. J. Ali, 2016). Jeg vil også legge til at LDO (16/2271) konkluderer med at vedtaket til driftsstyret er i strid med diskrimineringsloven (Diskrimineringsombudet, 2016). Stavanger kommune sa opp driftsavtalen med sykehjemmet. Styret snur, og lar være å innføre hijabforbud (Kalstad, 2017).

D. Minoritetsjenter i idrett

NOVA rapport viser utfordringer med minoritetsjenter og idrettsdeltagelse blant ungdom i Oslo (Ødegård, 2016). Forskernes årsaksforklaringer ligger på sosioøkonomiske faktorer, minoritetsungdom bruker mer tid på religiøse foreninger og ungdomsklubber, minoritetsjenter bruker mer tid på skole og inntrykk av at innvandrerforeldre setter veldig strenge krav til jentene i forbindelse med utdanning (Bugge, 2016). Pakistanske treningsinstruktør Sadia Kausar mener kultur og religion ser det som uegnet og forutinntatthet om treningsstudio som en utsatt arena for manipulasjon og misbruk fra gutter (Aas, 2016). Lederartikkelen til Aftenposten peker på idrett og dugnad som integreringsarena og viktig del av norsk kultur og samfunnsliv. Frykter ungdom ikke får opparbeidet seg sosial kapital. Hadia Tajik (AP) mener foreldrene er nøkkelen (Tajik, 2016). Aftenposten mener forholdet må undersøkes nærmere (Eilertsen, 2016b). Uzma Rana mener Sadia Kausar fremstiller et forenklet bilde av

minoritetsjenter. Hun mener Aftenposten bidrar til å gi et unyansert bilde av folk med andre kulturer. Hun ettersøker alternative treningsformer som skating, dansegrupper og cricket i NOVA rapporten (Rana, 2016). Aftenposten skriver om sosioøkonomiske forskjeller hvor jenter blir nedprioritert i familier med dårlig råd. Det vises også til hjelpetiltak. Mobashar Banaras (AP) har øremerket bevillinger til dette formålet og mener de har lykket i Grorud IL (Riaz, 2016).

E. Nikab forbud?

Det selvoppnevnte integreringsutvalget som består av representanter fra Venstre, Senterpartiet, Kristelig Folkeparti, Arbeiderpartiet og ledet av Bård Vegard Solhjell fra Sosialistisk Venstreparti leverer sammen et notat «Ti bud for bedre integrering» (Agenda, 2016) som innspill til ny integreringspolitikk. Her foreslår de nasjonalt forbud mot ansiktsdekking i skolen, som offentlig ansatt eller i kontakt med offentlige institusjoner som krever identifikasjon. (Sadvik, 2014). Bud 3 er «felles verdier for alle». Det handler om individets frihet, velferd i samfunnet, beskyttelse mot ekstrem sosial kontroll og lik mulighet for deltagelse uavhengig av kultur, religion eller kjønn. Helt konkret går de derfor imot kjønnsdelt svømmeundervisning og innføring av nasjonale retningslinjer for skolens arbeid for å hindre bruk av hijab, med spesiell vekt på barneskolen (Christensen, 2016).

Nikab-forbud blir slik ett nytt integreringsforslag. Politikerne er alle imot nikab, men ikke alle vil forby det. Ikke-muslimske debattanter er uenig i om forbud er riktig virkemiddel mens muslimske debattanter argumenterer for konsekvensene et forbud vil føre til.

F. Hijab debatt

Dette tema tar for seg debatten om barnehijab hvor flere muslimske debattanter svarer til utvalgets forslag om barnehijab med konsekvenser som frihetsberøvelse, identitetsproblemer og økt polarisering (Ayoub, 2016b). Ikke-muslimske debattanter, slik som Rektor Kristian Aamodt ved Mottaksskolen i Kristiansand er enig i utvalgets forslag, og mener hodeplagget hindrer integrering (Reisjå, 2016).

Tema tar også for seg muslimske kvinners forsvar av hijab, opprør med den tildelte offerrollen og ønske om definisjonsmakt. Sheima Ali (18) påpeker at det ikke er islam eller hijaben som undertrykker henne, det er mennesker som ikke lytter til «min hijab, min frihet» som undertrykker. Hun ser seg lei av å bli gitt offerrollen og mener det er mange fedre, brødre og menn som er uskyldig beskyldt (S. Ali, 2016). Nazima Ansari (20) reagerer på hvem det er som bestemmer levemåten man må følge for å være fri. Hun mener det er de som sier hva hun kan og ikke kan gå i, som river fra henne friheten (N. Ansari, 2016). I mitt utvalg finner jeg

derimot også en artikkel om en ung muslimsk kvinne som ble tvunget til å dekke til kroppen og bruke hijab, og hvordan hun ble fryst ut av foreldrene og somaliske venner da hun la fra seg hijaben (Lie, 2016).

G. «De skamløse»

Nancy Herz skriver en kronikk i Aftenposten der hun setter fokus på de hun kaller «de skamløse arabiske jentene» og mener deres tid begynner nå. Flere jenter trosser egne minoritetsmiljø og peker på undertrykkelse av kvinner og brudd på menneskerettigheter. Hun mener skammen ikke tilhører de arabiske jentene, den tilhører den tause majoriteten som forsøker å holde dem nede (Herz, 2016). I fremtiden mener hun muslimske jenter kommer til å snakke i hjel tabuene. Å være skamløs handler om å ikke la andre mennesker påføre seg sin skam og at de eneste som burde skamme seg, er de som legger seg opp i hvordan andre skal leve sitt liv. Sofia Nesrine Srouf mener ryktesamfunnet ikke gir henne handlingsfrihet på lik linje med andre jenter i Norge (Lereng, 2016b). Kvinner som ytrer seg blir hyllet. Også Afnan Ahmed (21) blir inspirert og ønsker å bli en av de skamløse, men mener vi må skille det mellom et kulturelt problem og ikke et religiøst problem (Ahmed, 2016). Rania Jalal Al-Nahi mener jentes stemmer drukner i politiske krangler og billig politisk retorikk i debattene om likestilling i et minoritetsperspektiv. Hun ser det som et opprør med det patriarkalske systemet som holder kvinner igjen. Hun peker på at det er ærekulturen og ikke islam som oppfordrer til kontroll over kvinners kropp og frihet (Al-Nahi, 2016). Nisa Saeed, juridisk veileder ved Likestilling, Inkludering Nettverk (LIN) tror ærekulturen hindrer kvinner i å anmelde voldtekt (Acharki, 2016). Muslimske debattanter forbinder skamløs med frihet. Iqra Mahboob (18) mener man må ha frihet til å realisere seg selv, ta egne valg. For Fatema Al-Musawi (20) handler frihet om rett til å ta egne valg (Hellesøy, 2016). Sarah Zahid mener sosial kontroll blir utført også av foreldre som er glad i barna sine. Løsningen mener hun handler om å forstå intensjonen, opplyse og være tålmodig (Zahid, 2016).

Ikke-muslimske debattanter ønsker å bidra, men frykter å bli stemplet som stigmatiserende. I følge Helene Sjeggestad kan majoriteten derimot bidra gjennom idrett, politikk og velferdsordninger (Skjeggestad, 2016a). Jakob Semb Aasmundsen (19) støtter de skamløse jentene og mener det er rasistisk og intolerant å ikke hjelpe dem. Han mener absolutt likestilling og kvinners rettigheter må komme før kulturer, holdninger og religionen (Aasmundsen, 2016).

Mediene publiseres fremdeles kronikker om skam skrevet av anonyme muslimske jenter som ikke tør å stå fram på grunn av konsekvensene. Knut Olav Almås, direktøren i Fritt Ord

trekker en linje til Shabana Rehman, Kadra Yusuf og Amal Aden. Amal Aden tror det er enklere å delta i debatten i dag fordi det er mer støtte i flere miljøer og politiske partier (Hellesøy, 2016). Al-Nahi peker også på konsekvensene av å stå fram; sjikane, skam, strengere kontroll og trusler om æresdrap (Al-Nahi, 2016). Nancy Herz opplyser selv at bakgrunnen for kronikken som satt i gang debatten, var at hun ble rasende etter å ha lest om Faten Mahdi Al-Hussaini som ble fryst ut fra det muslimske miljøet, spyttet på, utskjelt og drapstruet fordi hun som kvinne brukte stemmen sin og var synlig deltager i den offentlige debatten (Espevik, 2016). Isra Zariat mener søsterskapet og samholdet skaper en følelse av trygghet og styrke som bidrar til at det blir lettere å ta kampen (Zariat, 2016a).

Hadia Tajik (Ap) kaller det vår tids kvinnekamp: jenter som må leve ærbare liv. Hun håper kvinnedagen vil ryste i det hun kaller glasstak og glassvegger (Tajik, 2016). Og mener unge må være ærlige og ikke late som om de lever etter tradisjonelle normer og foreldrenes forventninger (O. Stokke, 2016b).

H. Muslimsk mor deltar i debatten om ærekultur

Da en muslimsk mor Azra Gilani skriver en kronikk i Aftenposten om jomfrusjekk, ære og skam, får vi et etterlengtet perspektiv fra foreldrene med støtte til de skamløse. Hun henvender seg til foreldrene, og mener mødrene har ansvar for å stå opp for behandlingen av døtrene. Hun oppfordrer foreldrene til å ikke sette likhetstegn mellom det å være «norsk» med det å feste og drikke, men å heller ta hensyn til barnas sterke tilknytning til Norge. Hennes budskap til muslimske mødre er at de må våkne opp, ta grep og slutte å seksualisere jentene (Gilani, 2016). Gilani mener flere muslimske kvinner må stå sammen mot de mannsdominerte begrepene «ære» og «skam». Stå opp for sine barn og slutte å blande tradisjon og religion. Det må gå an å være både muslim og norsk (Fuglehaug, 2016).

Bushra Ishaq (31) ser kronikken som en milepæl og kan bli et vendepunkt i debatten om æreskultur. Gilanis bidrar til forandringen som må skje innenfra. Hun ser muslimske mødre og kvinner som nøkkelpunkter i kampen for økt frihet og likestilling. Ishaq mener frihetskampen må drives av indre krefter, men peker på viktigheten av at frihetsverdier formidles i en «islamsk språkdrakt» (Andreassen, 2016). Shakeel Rehman, nestleder i Senter for sekulær integrering, hyller Gilanis kronikk. Han mener hun representerer en stor gruppe av tolerante, moderne mennesker med muslimsk bakgrunn. Han mener seksualiteten har blitt en målestokk for moralen og har skapt et samfunn hvor menn og kvinners frihet og mulighet til selvrealisering blir begrenset eller kvalt. Rehman peker på at også menn må frigjøres fra forventninger til en mannsrolle basert på en utdatert religions frihetsrestriksjoner. Han mener

Moskeene og imamer bør holde seg til bønn, eid og begravelser i stedet for politikk eller barneoppdragelse. Han mener et flerkulturelt samfunn handler om å løse tradisjonelle miljø inn mot respekt for individ og moderne menneskerettigheter, samtidig som minoriteter beskyttes mot forskjellsbehandling (Rehman, 2016).

Aftenposten skriver en leder hvor de peker på utviklingen av økt muslimske stemmer i debatten. De mener den har blitt mer konkret og peker på Isra Zariat som satt jomfruhinnen på dagsorden, Rania al-Nahi som fortalte om skilsmisse og Afak Afgun som belyste giftepress. Til felles for debattinnleggene er problematiseringen av kvinners stilling i minoritetsmiljø. Ved at flere hiver seg på debatten, mener Aftenposten at belastningen også kan bli mindre for den enkelte. Det pekes også på hvordan synliggjøring av tro ikke gjør det nødvendig å ta avstand fra islam som religion for å jobbe mot kvinneundertrykkende holdninger og praksiser. Aftenposten ser Gilani som representant for den viktige foreldrestemmen i debatten (Eilertsen, 2016a).

I. Finnsnes-saken: Burkini debatt

En barneskole på Finnsnes i Troms tillater svømmeundervisning i burkini med mål om redusert fravær blant elever med muslimsk tro (Ntb, 2016a). Debatten her handler også om forbud eller tillatelse. Muslimske kvinner som Lailal Ayoub og Fatema Al-Musawi ser det som et inkluderende tiltak (Al-Musawi, 2016a; Ayoub, 2016a). Mari Grinde Arntzen mener et forbud innskrenker friheten til uskyldige med en viss tro (Arntzen, 2016). Amina H. Bile mener et forbud av burkini strider mot retten enhver person skal ha - makt over egen kropp. Bile peker også på at definisjonsmakten til plagget skal ligge hos de muslimske kvinnene (Amina H. Bile, 2016). Tilhengerne av et forbud fokuserer på mangel på likestilling og en vei mot kjønnssegregering. Mina Bai ser burkini som ukultur, et produkt av islamisme og en oppskrift på mislykket integrering og kjønnsapartheid (Bai, 2016). Også Lektor og forfatter Espen Goffeng mener innføring av burkini er å integrere kjønnssegregering (Goffeng, 2016).

ANDRE ENKELTSTÅENDE TEKSTER

Utvalget består også av enkeltstående tekster som jeg mener ikke kan plasseres innenfor ett av de gitte temaene. I **Tema J** belyser Afak Afgun giftepress i hennes kultur etter man har passert 25 år (Afgun, 2016). **Tema K** handler om en kvinne i hijab som skal ha mottatt en SMS med tilbud om stilling som personlig assistent i Oslo kommune, med forbehold om å la hijaben ligge igjen hjemme. LDO konkluderer med at Oslo Kommune har handlet i strid med diskrimineringsloven om etnisitet. Det beklages og diskrimineringsloven skal innføres som særskilt tema i introduksjonskurset for nyansatte (I. Ansari, 2016). **Tema L** tar for seg trusler

og hets. Den ekstreme islamisten, Mohyeldeen Mohammad truer Abid Raja (V) etter han kritiserte bruk av nikab og burka. Også Maryam Trine Skogen ble truet etter å ha ytret støtte til homofile muslimer (Cosson-Eide, 2016). Hadia Tajik mottok trusler og hatefulle ytringer fra en mann i 60-årene (Skeie, 2016). **Tema M** handler om årets Raftoprisvinner som ble Yanar Mohammed, kvinnerettsforkjemper i Irak. **Tema N** er en respons på at konservative, ortodokse og islamister preger mye av den offentlige debatten om islam og muslimer. Cemal knudsen Yucdel, Khalid Thathaal og Lily Bahdehy har derfor startet organisasjonen «Ex-muslims of Norway» i håp om at det skal bli enklere for muslimer og eks-muslimer å delta i den offentlige samfunnsdebatten. De ønsker å ta del i opplysningen om islam, ha en normaliserende islamkritikk og normalisere det å forlate islam (O. Stokke, 2016a). **Tema O** handler om boken «islamsk humanisme» som vil fremme moderate endringer innenfor islam. Et perspektiv de mener er underkommunisert i norske medier. Boken peker på positive endringer i forbindelse med holdninger til likestilling og menneskerettigheter (M. H. N. O. Stokke, 2016). **Tema P** handler om en tyrkisk menighet i Drammen som sender jentene til koranskole i Belgia, i stedet for videregående skole i Norge. Muslimske kvinner reagerer og mener jentene mister mye av ungdomstiden. Tidligere lærer ved Fjell skole i Drammen, Unni Helland, frykter jentene lettere vil falle ut av videreutdanning. Politiker Havva Curkurkaya (AP) ønsker et kombinert utdanningsløp hvor riktig kunnskap til islam kan bidra til å bekjempe fordommer om at islam ikke er kvinneundertrykkende og ønsker kvinners deltagelse i samfunnet. Hilal Erkøk Kømurcu, en tyrker som kjenner menigheten godt mener derimot at det fører til segregering og ikke integrering (Fjelly, 2016). I **Tema Q** etterspør medisinstudenten, Friha Aftab, tilpasset informasjon til minoritetsjenter om HPV-vaksinen fordi hun har fått henvendelser som viser lite kunnskap (Aftab, 2016). **Tema R** handler om forholdet mellom islam og Abort. Artikkelen er skrevet av en anonym muslimsk jente på 14 år (Kvinne, 2016).

4.6 Intertekstuelle og interdiskursive tekster

Som tidligere nevnt (se avsnitt 3.5.2) bruker Fairclough begrepet *Interdiskursivitet* om tekstens referanse til andre diskurser og diskurstyper som har betydning for tekstens produksjon (Fairclough, 1992, s. 84-86), uten nødvendigvis å ha en identifiserbar opprinnelse (Skrede, 2017, s. 53). Jeg finner interdiskursivitet i ord som blir gjengitt for å referere til mening, slik som metaforen «skamløs». Interdiskursivitet finnes også i hvordan Aftenposten og NRK legger inn lenker i teksten som refererer til tidligere saker i samme diskurs. Jeg ser det der formidleren av kronikken refererer navngitt til tidligere kronikker av samme diskurs.

Intertekstualitet derimot, handler her om hvordan artikler og debatter trekker på andre tekster (Skrede, 2017, s. 52). Formålet er å vurdere effekten de ulike intertekstuelle koblingene kan tenkes å ha, samt hvilke ideologiske interesser de kan tenkes å representere. Stor forekomst av intertekstualitet tilsier at det er et felt i endring (Skrede, 2017, s. 53).

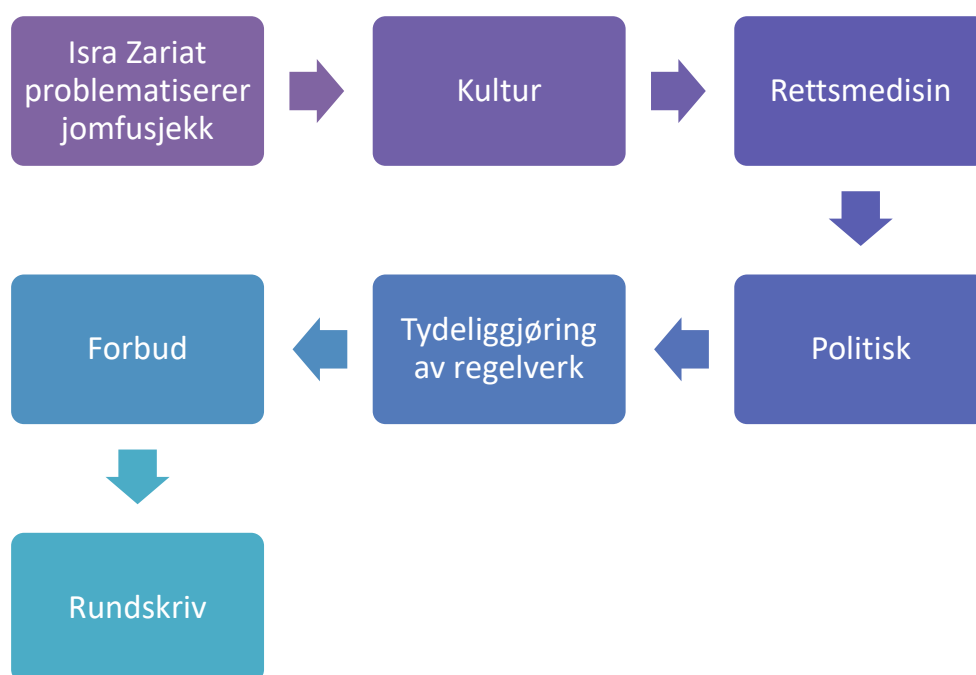
Det er gjennomgående høy grad av *manifest intertekstualitet* (jf. 3.5.2) i utvalget. Hvordan jeg har kategorisert visse temaer, slik som nikab-debatten, er et eksempel på hvordan tekstene bærer på hverandre og utvikler seg innenfor en konkret kategori. Men også temaet om en mor som deltar i debatten om ærekultur (H) har en rød tråd med kronikkene til «de skamløse jentene».

Forbudsdebatten om nikab viser også en utvikling. I mitt utvalg starter det med notatet «10 bud for bedre integrering» til Tankesmien Agenda utvalget (jf tema om nikabforbud). Her tar ulike politikere og partier stilling til et nasjonalt forbud. Som igjen fører videre til en henvisning fra Kunnskapsdepartementet til Justisdepartementet om en vurdering av et mulig nasjonalt forbud mot ansiktsdekkende plagg i utdanningsinstitusjoner. Justisdepartementet mottar slik en utfordring om å undersøke et forbud opp imot menneskerettigheter og grunnloven (Regjeringen, 2017).

Intertekstualitet handler ikke kun om hvordan medietekstene spiller på hverandre, det handler også om hvordan tekstene fører til noe nytt eller en utvikling. Saken om forbud for ansatte å gå med hijab på et sykehjem (C) viser en utvikling når debatten resulterer i en sak hos likestillings- og diskrimineringsombudet (LDO) som konkluderer med at driftsstyrets vedtak er i strid med diskrimineringsloven om etnisitet § 6.

Tema om jomfrusjekk (A) er spesielt et godt eksempel intertekstuell utvikling. Det hele starter med Isra Zariat som etterspør et klart lovverk som forhindrer jomfrusjekk i det norske helsevesenet. (Zariat, 2016b). Ved å etterspørre et klart lovverk som forhindrer jomfrusjekk setter hun i gang en debatt i mediene. Sissel Undheim, Førsteamanuensis i religionsvitenskap fra Universitetet i Bergen, er den første som hiver seg på debatten og viser i sin kronikk til det historiske og religiøse aspektet ved jomfrutest. Hun mener den etablerte forestillingen vil opprettholdes så lenge jomfrutester utføres (Undheim, 2016). Medisinstudentene Nina Brochmann og Ellen Støkken Dahl skriver deretter en replikk sammen med legen Marius Johansen om den medisinske siden av saken. De ønsker å avdekke myten om jomfruhinnen og oppfordrer leger og helsepersonell til å gjøre det samme (N. Brochmann et al., 2016). Litt over en uke senere er Helse- og Omsorgsministeren, Bent Høie (H), ute i mediene hvor han berømmer Zariat for å ha tatt opp temaet. Han påpeker selv at det ikke eksplisitt eksisterer

forbud mot denne type undersøkelse, men ser det heller ikke som nødvendig da jomfrutest strider mot verdiene i den norske helsetjenesten (Høie, 2016). Dagen etter uttaler legene Ida Kathrine Gravensteen og Nojouda Koubaa at det trengs et tydelig regelverk for å stanse jomfrusjekk fordi praksisen, slik Høie forventer vil opphøre, ikke vil skje så lenge det ikke er konsekvenser. (Gravensteen, 2016). Fem dager senere skriver Isra Zariat igjen en replikk til NRK der hun mener helseministeren bør revurdere svaret sitt. Fordi sjekkene forekommer, mener hun et klart lovverk vil fjerne enhver tvil hos usikre leger. (Zariat, 2016c). 15.september 2016 skriver Aftenposten at Helse- og omsorgsdepartementet (HOD) nå har gjennomgått lovverket vil utarbeide et rundskriv. (Dommerud, 2016).



Tabell 3: Oversikt over intertekstuelle tekster

Med denne tabellen gir jeg en enkel skjematisk fremstilling av intertekstualiteten analysen avdekker. Skjema viser en sammenheng og utviklingen innenfor denne konteksten. Her ser man tydelig at tekstene bærer spor av tidligere tekster og man kan se en samfunnsutvikling innenfor et gitt tema. Tekstene står i et dialektisk forhold til hverandre og er i konstant utvikling. Tekstene bidrar også til økt fokus og kunnskap om området til samfunnet. Intertekstualiteten til saken om jomfrusjekk var derimot avhengig av at NRK valgte å publisere ytringen til Isra Zariat, som er sterkt influert av frigjøringsdiskursen og forbudsdiskursen (se avsnitt under).

4.7 Diskursen i tekstene

I følge Faircloughs representerer ikke diskurser bare verden som den er, de gir også forestillinger og representasjoner av mulige verdener som er ulik den faktiske verden (Skrede, 2017, s. 129). På bakgrunn av Faircloughs teori (jf. 3.2.1) presenterer jeg to diskurser jeg mener dominerer i tekstene fra 9 kategorier (A til I); *frigjøringsdiskurs* (se avsnitt 5.3.1) og *forbudsdiskurs* (se avsnitt 5.3.2). I noen tekster er alle diskursene til stede, og ofte kommer flere diskurser fram i de intertekstuelle tekstene (jf. 4.6). De ulike diskursene er ikke gjensidig utelukkende, de kan også være overlappende og alle være til stede i samme tekst. Disse to diskursene er svært fremtredende innenfor alle 9 kategoriene. I følgende kapittel gir jeg eksempler på hvordan disse diskursene gjør seg gjeldende i teksten og forklarer hvorfor jeg mener konsekvensdiskursen er en del av den overordnede forbudsdiskursen, mens frigjøringsdiskursen kommer inn fra siden.

Frigjøringsdiskursen handler om problematisering av kvinners stilling i minoritetsmiljø. Unge muslimske kvinner som kjemper en kamp mot sosial kontroll fra eget miljø. De 19 tekstene i tema «De skamløse», domineres av denne diskursen. Tekstene er skrevet hovedsakelig av muslimske debattanter. Diskursen dukker også opp i tekster fra tema «jomfrusjekk», «Minoritetsjenter i idrett», «Muslimsk mor deltar i debatten om ærekultur». Her handler flere tekster indirekte om frigjøring og tilhører derfor samme diskurs. Mange av tekstene om klesplagg, skrevet av muslimske debattanter, deler også denne diskursen.

Forbudsdiskursen tar hovedsakelig for seg tekstene som omhandler forbud av klesplagg fra utvalget og saken om «jomfrusjekk». Forbudsdiskursen finnes sterkt presentert hos politiske debattanter og ikke-muslimske debattanter som kobler forbud til løsning på integrering. Diskurs om rettigheter som religionsfrihet, ytringsfrihet og frihet fra å bli diskriminert springer ut fra forbudsdiskursen og domineres av muslimske debattanter. Diskursen jeg kaller *konsekvensdiskursen* handler om å hindre forbud eller diskriminering ved å pårope seg disse rettighetene, og viser til konsekvenser som brudd på disse rettighetene.

Selv om jeg ikke kan være 100 % sikker på at de jeg har plassert i den muslimske forståelsen er troende muslimer, tilhører de gjerne den dominerende diskursen innenfor de ulike temaene som blir tatt opp. Bruker forfatteren slør, synliggjøres også deres tro. I følgende kapittel analyser jeg hvordan diskursene kommer til uttrykk hos de muslimske-, politiske-, og ikke-muslimske debattantene ut i fra en analyse av tekst, diskursiv praksis og sosial praksis.

5 Analyse

Det vil bli for omfattende å analysere alle tekstene inngående, i analysen i dette kapittelet har jeg derfor valgt å fokusere på utdrag fra tekstene som jeg mener å fremheve diskursene i utvalget. Som påpekt i avsnitt 4.6 er intertekstualiteten mellom tekstene stor og samsvarer mye med tematiseringen slik jeg har vist i avsnitt 4.5. De utvalgte tekstene (jf. avsnitt 4.4) som analyseres er derfor valgt som representativt med mål om å vise typiske måter diskurser blir fremstilt fra de tre ulike aktørene (se problemstillingen i avsnitt 1.1).

Følgende kapittel er analyse av diskursene med utgangspunkt og tilsvarende oppbyggelse som Faircloughs analysemodell; tekst, diskursiv praksis og sosial praksis som står i et *dialektisk* (gjensidig tillit og respekt, kommunikasjon med mål om ny innsikt) forhold til hverandre (jf. avsnitt 3.2.2). I avsnitt 5.1 viser jeg hvordan diskursene kommer til uttrykk i tekstene og hvordan muslimske kvinner blir fremstilt tekstuell fra muslimske, politiske og ikke-muslimske debattanter. Jeg ser også på bildebruken i avsnitt 5.1.1 som en del av tekstanalysen. I avsnitt 5.2 identifiserer jeg utspring av diskurser som trekker på *frigjøringsdiskursen* og *forbudsdiskursen* (jf. avsnitt 4.7) og forholdet mellom dem. Slik viser jeg hvordan muslimske kvinner blir presentert innenfor de ulike diskursene og hvordan dette blir uttrykt i tekstene.

Jeg avslutter kapittelet med en analyse av den ytre rammen i modellen, den sosial praksisen. Her blir de aktuelle diskursene sett i relasjon med sosiale prosesser og overordnede diskurser i samfunnet. I dette avsnittet vil jeg også ta i bruk Bourdieus teorier som et perspektiv for å undersøke det dialektiske forholdet mellom de tre dimensjonene. Hans sosiologiske teorier bidrar til fortolkningen og forklaringen av sosiale fenomen.

5.1 Tekstanalyse

Her ser jeg på tekstene og deres egenskaper med hovedfokus på skriften (jf. avsnitt 3.2.2). Ved å analysere tekst fra tre ulike debattanter (jf. avsnitt 1.1.), gir jeg innblikk i hvordan tekstene behandler sosiale relasjoner og begivenheter. Jeg viser hvordan tekstene bidrar til å konstruere sosiale maktrelasjoner.

Wording and Word Meaning – Ordbruk: (Fairclough, 1992, s. 185-190) Handler om valg av ord som blir brukt for å nevne personer, begrep og handlinger. Ordforrådet ekskluderer bruk av noen ord fremfor andre. Jeg har her valgt å se på samme ord, men ut ifra de tre ulike debattantene for å vise hvordan ord kan ha flere potensielle betydninger avhengig av kulturelle og sosiale prosesser. Ved å velge bestemte ord, avslører vi samtidig våre holdninger

til det vi skriver om. Ordene vi velger gjør at vi føler et språkfellesskap. Omtaler man for eksempel hijab som frihet eller tvang, avslører det holdningen til forfatteren.

Den muslimske forståelsen knytter betydningen av **nikab** til ord som befrielse (Elster, 2016), religions- og ytringsfrihet (Clemet, 2016), individuell rettighet (Thabit, 2016) og religionspraktisering (Amina H. Bile, 2016). Den politiske forståelsen knytter betydningen av nikab til ord som undervisningsødeleggende (Fretheim, 2016), integreringshinder, diskriminerende og undertrykkende (Clemet, 2016). Den ikke-muslimske forståelsen knytter betydningen av nikab til ord som kommunikasjons hinder, (Fretheim, 2016), stor generator for mistillit, mistenkeliggjøring og utmelding av samfunnet (Lindholm, 2016). Innenfor disse debattantene finner vi også ord som trekker det litt lengre. Islam-kritikeren, Hege Storhaug, knytter betydningen av nikab til «kjønnsapartheid i praksis og som et symbol på politisk islam som er en totalitær ideologi». Hun kaller nikab «mobile fengsler» (Melfald, 2016). Iver Alne Bolin er derimot litt mer forsiktig hvor han benytter ord som sikkerhetsproblem og hinder for integrering (Bolin, 2016). Nikab blir også gitt betydning gjennom ord som provokasjon på det sekulære samfunnet (Clemet, 2016).

Den muslimske forståelsen knytter betydningen av **hijab** til ord som religion, religionsfrihet, religionsrett, ikke-diskriminerende og frivillighet (S. J. Ali, 2016). I forbindelse med frisørsaken forsøker Bayan å redusere betydningen til «et skjerf på hodet» som et forsøk på å vise hvor urimelig frisøren er når hun avviser henne som kunde (Furuly, 2016). Senere bruker hun det i forbindelse med det å vise sin religion (Ekeli, 2016). Amina Bile knytter frivillig valg av hijab til feminisme, som hun mener handler om verdien like rettigheter (Lereng, 2016a). Nazima Ansari knytter hijab til religion, frivillighet og frihet (N. Ansari, 2016). Den ikke-muslimske forståelsen knytter betydningen av hijab til ord som utrygghet, symbolsk politikk (jf. Blidensol-saken) eller et tilbakeslag for feminismen (Lereng, 2016a). Frisøren Merete Hodne knytter hijab til politikk og bruker beskrivende ord som totalitært og ekstremt symbol som undertrykker kvinner og går imot likestilling (Bjørnå, 2016; Ekeli, 2016; Ellingsen, 2016). Her er det derimot uenighet i hvilken betydningen hijaben har. Forsvareren til Bayan mener hijab er knyttet til religion, og sier det en allmenn oppfatning (K. E. Hetland, Øystein

Topdahl, Rolv Christian 2016). Espen Ottosen knytter hijab til ønske om å synliggjøre sin muslimske tro (Ottosen, 2016). Den politiske forståelsen knytter betydningen av ordet hijab til noe som skal være tillat (M. T. G. R. Johansen, 2016).

Når det kommer til betydningen av **barnehijab** knytter den muslimske forståelsen til ord som identitet og uttrykk. Det handler om å se opp til sine mødre. Barnehijab knyttes til ord som religionsfrihet, ytringsfrihet og rett til å bestemme over klær og kropp (Ayoub, 2016b). Den muslimske forståelsen anerkjenner også at ord som tvang kan knyttes til barnehijab.

Politikerne benytter ord som integreringshinder og noe som er imot Norges felles verdier (Agenda, 2016). Den ikke-muslimske forståelsen bruker også integreringshinder (Reisjå, 2016) og legger til strukturell undertrykking og sosial kontroll (Halse, 2016). Helene Skjeggestad mener barnehijab ikke har en plass i norsk skole. Men hun peker også på at barn selv kan knytte betydningen til hijaben til å handle om forbilder og identitet, mens på den andre siden kan voksne knytte den til seksualisering (Skjeggestad, 2016b).

Den muslimske forståelsen knytter betydningen av **burkini** til ordene inkludering og frihet (Al-Musawi, 2016a; Ayoub, 2016a). Her er det derimot uenighet i den muslimske forståelsen. Mina Bai benytter ord som ukultur, et produkt av islamisme og en oppskrift på mislykket integrering og kjønnsapartheid (Bai, 2016). Lektor og forfatter Espen Goffeng representerer den ikke-muslimske forståelsen og benytter ordet kjønnssegregering (Goffeng, 2016).

Den muslimske forståelsen knytter **jomfrusjekk** til kontroll over minoritetsjenters seksualitet (Zariat, 2016b). Bern Høie (H) knytter ordet til motstridende med verdiene til den norske helsetjenesten (Dommerud, 2016; Høie, 2016).

Vi ser her at det er stor grad av enighet innenfor de tre ulike debattantene. Det er mest de ikke-muslimske debattantene som seg imellom til tider er uenige om valg av ord som brukes beskrivende. Fra den muslimske forståelsen er det ord som religionsfrihet, frivillig og rettighet som går igjen. Fra de politiske debattantene er det integreringshinder og verdimotstridende som brukes ofte. De ikke-muslimske debattantene viser stor enighet angående nikab og bruker ord som kommunikasjon- og integreringshinder, sikkerhetsproblem og Storhaug går så langt som å kalle det «mobile fengsler». Når det kommer til hijab er den ikke-muslimske forståelsen splittet. Styret i Blidensol Sykehjem og frisøren Merete Hodne knytter hijaben til totalitær politikk og tilbakeslag for feminismen og likestilling. På den andre siden har vi forsvareren til Bayan og Epsen Ottosen som knytter hijab til religion.

Sumaya Jirde Ali gir et konkret eksempel på hvordan et ord får en annen mening når det blir brukt av muslimske debattanter, enn fra ikke-muslimske debattanter. «Hensikten er god, du prøver å forebygge **kjønnsdiskriminering**, men fremgangen er dårlig, for du diskriminerer andre i samme slengen, og da hjelper du ingen. Du hjelper ikke de som blir tvunget til å bruke hijab, og du hjelper definitivt ikke de du fratar retten til selvbestemmelse» (S. J. Ali, 2016).

For Ali betyr kjønnsdiskriminering også å diskriminere de som ikke blir tvunget til å bruke hijab, men som velger det selv. Det er dette Fairclough mener med *word meaning* (Fairclough, 1992, s. 185-190), og i dette tilfelle utfordrer ordet den ikke-muslimske oppfattelsen av meningspotensialet.

Politiske debattanter gir ofte ordet **verdier** en betydning som omtales universell for samfunnet og slik samtidig ekskluderende. Verdier i forbindelse med barnehijab er et slikt eksempel:

- Vi tror ikke på lovforbud mot hijab i skolen, men vi ønsker å vektlegge de felles verdiene vi har i Norge, og barnehijab er ikke i tråd med hvordan Norge er (Bård Vegard Solhjell (SV), NRK 10.08.16)

Også når det kommer til saken om jomfrusjekk blir ordet verdier brukt. Og man ser den type undersøkelser som motstridende til de verdier man ilegger det norske samfunnet.

- Slike undersøkelser innebærer en kontroll av unge jenters seksualliv og privatliv som også er uforenlig med grunnleggende norske verdier (Helse- og omsorgsminister, Bent Høie (H) om jomfrusjekk, NRK 06.09.16).

Mange ikke-muslimske debattanter involverer seg sterkt i ulike debatter som omhandler muslimske kvinner i mediene. I forbindelse med nikab-debatten handler det om hvordan de som bærer plagget ikke blir en del av **samfunnet**. Dette kan vi se i sammenheng med integrering.

- Når «Thabit» påstår at ingen har noe med om hun skuler ansiktet, så melder hun seg ut av «vi»-samfunnet og inn i et annet samfunn. Slik svekkes tillitsfellesskapet og parallellsamfunn oppstår (Kristen Lindholm responderer på kronikken til Umm Thabit, Aftenposten 08.06.16).
- Det er et plagg som skaper trøbbel for alle som skal samhandle med den som bruker det, og for brukerens integrering i samfunnet (Iver Alne Bolin om nikab-forbud, Aftenposten 13.09.16)

I tekstene til de muslimske debattantene er det høy grad av det Fairclough kaller *transitivitet* (Fairclough, 1992, s. 177-185); «mitt valg», «min rett», «min religion», «min hijab», «min frihet», «mitt kjønn», «min kultur». Transitiviteten viser hvordan subjektet sterkt kobles til begivenheter og prosesser (Jørgensen & Phillips, 2013, s. 95). Subjektet her blir brukt svært aktivt som uttrykk for ønsket defineringsmakt.

I teksten analyserer jeg hvordan virkelighetsoppfatning kan konstrueres grammatisk (Fairclough, 1992, s. 75-76). Politikere konstruerer virkelighetsoppfatninger grammatisk gjennom setninger som denne:

- Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt (Sylvi Listhaug (FrP) publiserer på sin Facebook side, Aftenposten 18.10.16).

Listhaug konstruerer aktivt hennes subjektive oppfatning av hvordan man skal opptre som samfunnsborger i Norge. Indirekte sier hun at man må spise svin, drikke alkohol og ikke bruke nikab, om man skal være tilstrekkelig integrert og en del av fellesskapet. Slik setter hun konkrete kriterier til hva det vil si for henne å være tilstrekkelig integrert.

I forbindelse med nikab-debatten bruker de politiske debattantene argumenter i det Fairclough kaller *cohesion* (*sammenheng*). Det vil si at man får innblikk i tekstens rasjonalitet ved at man ser på det grammatiske forholdet mellom delsetninger og slik kan man avdekke for eksempel kausale sammenhenger (hvis a, så b) (Fairclough, 1992, s. 176-177).

- For å få en bedre integrering (a), må vi få til en større deltagelse i det offentlige (b). Da kan vi ikke dekke til ansiktet (c) (intervju med Arbeiderpartipolitiker Jette F. Christensen i forbindelse med Agenda utvalgets notat om integrering, NRK 10.08.16).

I følge Christensen kan man altså ikke bruke nikab fordi man ikke vil delta nok i det offentlige og slik vil man heller ikke bli tilstrekkelig integrert.

Fairclough mener *metaforer* strukturerer måten vi tenker og handler på en fundamental og gripende måte. I en diskursanalyse er metaforer nyttige å ta tak i fordi de bidrar til å konstruere vår virkelighet, men kan være vanskelig å kartlegge fordi de kan oppleves som en naturlig del innenfor kulturen (Fairclough, 1992, s. 194) Jeg har analysert meg frem til følgende metaforer jeg mener utskiller seg og bidrar som konstruerende;

I en kronikk fra Aftenposten 25.april 2016 bruker Nancy Herz begrepet *skamløs* som en metafor for muslimske kvinner som ikke skal bære skam og løsriveres fra ærekultur og sosial kontroll.

- Vi er de skamløse arabiske jentene, og vår tid begynner nå (Nancy Herz om muslimske jenters oppgjør med skam, Aftenposten 25.04.16).

Herz' metafor ble fort populært i Aftenposten, hos både politiske og muslimske debattanter:

- «Vi er de skamløse arabiske jentene» (...) Nancy, som kommer fra samme opprinnelsesland og kultur som meg, klarer å sette ord på det jeg har prøvd å si ganske lenge nå (Sofia Nesrine Srour, Aftenposten 29.04.16)
- Hurra for skamløse jenter som står frem! Nå tør jeg også. (Amina H. Bile, Aftenposten 11.05.16)
- Hvor høyt må jeg skrike for å bli en av de skamløse? (Afnan Ahmed skriver om skam som et kulturelt problem, ikke et religiøst problem, Aftenposten 07.06.16)
- Hun er blitt de skamløses forbilde. (intervju med aktivisten og feministen Joumana Haddad fra Libanon i forbindelse med «Skamløs dag på Stortinget» arrangert i regi av Hadia Tajik, Aftenposten 22.09.16)

I teksten kommer den muslimske forståelsen tydelig frem ved at ordet «vi», eller «jeg» brukes. Kvinnen konkretiserer ofte om hun bruker hodeplagg eller andre heldekkende antrekk. I tillegg er teksten signert med navn, og det opplyses gjerne hvilket arbeid eller utdanning hun har.

Metaforen om *glasshus* og *glassvegger* (Lereng, 2016b) blir også brukt for å fremstille hvordan unge muslimske kvinner lever under sosial kontroll. «Kjære jente som lever i glasshus: Det er ingen skam å være fri!» skriver Sofia Nesrine Srour. De ikke-muslimske debattantene tar også i bruk metaforen *sommerfuglene våre*, om jentene som lever under sosial kontroll (Skjeggstad, 2016a).

Ved å undersøke *interaksjonskontroll* forsøker man å avgjøre hvem som sitter med makten i tekstens dialog. Men man kan også finne makten ved å se på gjentakelser og forandringer av andres utsagn, etterfulgt av at den som uttaler bekrefter eller avkrefter om det var det han eller hun sa (Fairclough, 1992, s. 152-158). I forkant av Regjeringens nasjonale integreringskonferansen 18.oktober 2016 deler statsråden Sylvi Listhaug (Frp) ett Facebook-innlegg hvor hun skriver «Jeg mener de som kommer til Norge må tilpasse seg samfunnet vårt. Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt. Man må innrette seg etter de verdier, lover og regler som er i Norge når man kommer hit.» Til NRK samme dag, uttaler Statsminister Erna Solberg (H), seg støttende til Listhaug sitt utsagn og legger til;

- Jobber du på en restaurant som serverer svinekjøtt, er det din jobb også. Da kan du ikke velge om du vil tilberede svinekjøtt eller ikke, det er ikke en rettighet du kan ha (Statsminister Erna Solberg (H), NRK 18.10.16)

Selv om Solberg ikke velger lik retorikk som Listhaug, ser vi en enighet utsagn om hva som skal til for å integreres, og hvem det er som skal innrette seg. I tillegg kommer uttalelsene fra valgte politiske toppledere i Norge, de har derfor automatisk makt i deres utsagn.

I analysen av hvordan en ytring eller tekst legger fram sitt budskap har jeg sett på det Fairclough kaller *Modalitet* (Fairclough, 1992, s. 160-161; Jørgensen & Phillips, 2013, s. 95-96; Skrede, 2017, s. 49-51) Målet er å fange opp hvordan taleren uttrykker fakta og holdninger. Fairclough mener vi kan skille mellom fire hovedtyper for tale; spørsmål, påstand, beordring eller tilbud. Jeg undersøker hvordan taleren uttaler seg viser *grad* av sikkerhet. Er uttalelsen sann, eller kan den være sann? Her er spesielt massemedias rolle viktig fordi de fremstiller fortolkninger som om det var fakta og ofte bruker kategoriske modaliteter og objektive, fremfor subjektive modaliteter. Eksempel på det er å skrive «det er farlig» i stedet for «vi mener, det er farlig». Jo sterkere modalitet, desto sannere presenteres det. Man lokaliserer modalitet ved å lete etter modale verb som; kan, vil, bør, skal etc.

Jeg vil si det er høy grad av *modalitet* i de fleste tekstene. Det vil si at forfatteren tilslutter seg i høy grad det sagte. Fra setningene ser jeg i hvilken grad forfatteren er tilknyttet utsagnet (Fairclough, 1992, s. 158) Modaliteten får konsekvenser for diskursens konstruksjon i sosiale relasjoner og viten- og betydningssystemer. Modalitet kan være subjektiv;

- **Jeg tror** kommunikasjon er nøkkelen til forståelse for hverandre. Jeg synes at det er viktig å stå for det jeg tror på (Malika Bayan under debatten i Larvik, NRK 11.10.16)

eller objektiv;

- **Det er** muslimske kvinner som har definisjonsmakten over hva de assosierer med klesplaggene (Amina H. Bile, om burkini-debatten, Aftenposten 07.09.16)
- **Det er** kvinnene som må stå opp mot de mannsdominerte begrepene som ære og skam (Azia Gilani, muslimsk mor som uttaler seg om ærekultur, Aftenposten 28.09.16)

I følge Fairclough innebærer bruk av objektiv modalitet en form for makt fordi det fremstår som om avsenderen kjenner sannheten, og derfor sitter med makten (Fairclough, 1992, s. 159). Modalverb uttrykker noe man anser som en mulighet.

- Burkini i bade timen er et inkluderende tiltak. Flere **burde** gjøre som Finnsnes barneskole. (Laial Ayoub, Aftenposten 14.07.16)
- Vi har religion- og ytringsfrihet, så jeg tenker at man må få **kunne** velge hva man vil gjøre (Fatema al-Musawi om hijab, Aftenposten 14.09.16)

Fairclough mener derimot at modalitet ikke nødvendigvis trenger å si noe om tilslutningen til eget utsagn, men fordi mange av jentene som kommer med disse utsagnene bærer hodeslør, mener jeg de slutter seg til utsagnet. Her har vi noen eksempler:

- Hvem er det som har definisjonsmakten over hva slags plagg hijab er? **Er det jeg, en muslimsk kvinne som daglig bærer hijab**, eller er det diverse aktører som avskriver hijabens religiøse betydning for å legitimere sine egne avskyelige, diskriminerende holdninger? (Sumaya Jirde Ali om sykehjem saken og frisørsaken, Aftenposten 04.11.16).
- Jeg er mektig lei av å bli satt i bås som offer. De eneste undertrykkende er mennesker som velger å vende kinnet til når muslimske jenter skriker av full hals: **Min hijab**, min frihet (Sheima Ali om bruk av hijab, Aftenposten 22.08.16)
- Hva er det jeg må gjøre for å ta i bruk **friheten min**, ifølge dere? Og hvis jeg må handle etter deres prinsipper, er jeg virkelig fri da? (Nazima Ansari, Aftenposten 27.08.16)

Disse utsagnene indikerer at kvinnene ikke ønsker å bli gjort om til representanter for offerrollen som kollektiv ansvarstilskrivelse.

I utsagn fra politikere finner vi også høy grad av *modalitet*. Vi ser det i enighet om plagget nikab som ekskluderende, men det behøver ikke nødvendigvis å si noe om tilslutningen til eget utsagn. Utsagnet kan derimot være en del av en større strategi i et politisk spill hvor formålet er å ha høy tilslutning under neste valgperiode. Arbeiderpartiets endring i mening om plagget utover tid, og Høyres plutselige bestemmelse om et nasjonalt forbud kan nettopp være et tegn på dette. Her er noen eksempler på modale hjelpeverb som har blitt brukt i de ulike tekstene:

- Her **bør** samfunnet ta et felles ansvar for å sette grenser og bygge holdninger, og ikke skyve det over på lokale (Jan Bøhler (Ap) om nasjonalt nikab-forbud, Aftenposten 16.09.16)
- Den enkelte skole **skal** slippe å ta valget selv, men ha klare nasjonale føringer mot bruken (Agenda-utvalget om hijab forbud i barneskolen, NRK 10.08.16)

I den ikke-muslimske forståelsen finner vi også høy grad av objektiv modalitet i eget utsagn som viser en presentasjon av en sannhet:

- Et forbud er kanskje symbolpolitikk, men **det er** et viktig symbol fordi det er et symbol på hvilke krefter vi støtter opp om. Og hvilke vi jobber mot (Journalist Andreas C.Halse om hijabforbud i barneskolen, Aftenposten 23.08.16)
- **Det er** et plagg som skaper trøbbel for alle som skal samhandle med den som bruker det, og for brukerens integrering i samfunnet (Iver Alne Bolin om nikab-forbud, Aftenposten 13.09.16)
- Nikab **er** kjønnsapartheid i praksis og et symbol på politisk islam som er en totalitær ideologi (Hege Storhaug om nasjonalt nikab-forbud, Aftenposten 16.09.16)
- Hijab **er** et politisk plagg på lik linje med turban eller palestinskjerf, og kan skape forvirring og utrygghet for beboerne (Styrevedtak fra Blidensol sykehjem, NRK 03.11.16)
- Den allmenne oppfatningen av hijab er at det er noe muslimske kvinner har på seg av religiøse årsaker (aktor i frisørsaken, NRK 08.09.16).


Man finner også subjektiv tilslutning til eget utsagn:

- Hijab for meg er et totalitært symbol. Et ekstremt symbol. Jeg blir dårlig når jeg ser folk med hijab (Frisør Merete Hodne om hijab, NRK 08.09.16)

5.1.1 Bildebruk

Bilder fungerer både som supplement til teksten, og som stemme i seg selv (Skrede, 2017, s. 117). I debattene om nikab brukes ofte bilde av en kvinne ikledd drakten for å illustrere diskursen i teksten. Vi kan for eksempel si disse bildene under, viser en politisk diskurs om nikab. Spesielt bilde 1 fremmer hovedargumentet til mange politikere om at plagget hemmer kommunikasjon.

Tabell 4: Plagg som billedkommunikasjon

Aftenposten 26.09.16	NRK 10.08.16	Aftenposten 22.09.16
		
Foto: Stian Lysberg Solum	Foto: Yasser Al-Zayyat / AFP	Foto: Stefan Wermuth/Reuters

Arbeiderparti-politiker Hadia Tajik, bruker metaforen *glassvegger* som skal beskrive jenter som lever side om side med andre barn, men ikke sammen med dem. Kampen handler om å bidra til å knuse disse glassveggene. Symbolikken med glasshus og glassvegger gjenspeiles i billedbruk av knust glass:

Tabell 5: Metafor som billedkommunikasjon

Aftenposten 17.11.16	Aftenposten 29.04.16
	
Foto: NTB scanpix/fotlia/privat	Foto: NTB Scanpix/fotolia

De skamløse fremstilles gjerne som glade unge jenter og er ofte samlet på bilder. Det kan tyde på at det er for å vise at de er mange og ikke trenger å stå alene i kampen.

Tabell 6: Antall som billedkommunikasjon

Aftenposten 22.09.16	A-magasinet 29.09.16
	
Foto: Privat	Foto: Tom Kolstad

5.2 Diskursiv praksis

Diskursiv praksis bygger videre på tekstanalysen, her analyserer jeg diskursive prosesser over setningsnivå (jf. 3.2.1) Jeg analyserer og identifiserer utspring av diskurser som trekker på de to mest utpregede diskursene jeg mener å ha kartlagt i tekstene; *frigjøringsdiskurs* og *forbudsdiskurs* (jf. 4.7). I avsnitt 5.2.1 ser jeg også på forholdet mellom dem.

5.2.1 Diskurser relatert til muslimsk feminisme

Frigjøringsdiskursen (jf. avsnitt 4.7) har sitt utspring i diskurser om likeverd, likestilling og frihet. Kanskje mer interessant, tilhører den også diskurs om kultur og religion.

Frigjøringsdiskursen dreier seg om unge muslimske kvinner med innvandrerbakgrunn som stiller seg kritisk til sin egen kulturelle og religiøse bakgrunn i forhold til den muslimske kvinnerollen. Diskursen handler om interne verdikamper innenfor de muslimske miljøene og om frigjøringskampen fra press og sosial kontroll. Muslimske kvinners sosiale identitet blir fremstilt i en offerrolle gjennom muslimske kvinners subjektive fortellinger om manglende likeverd, tilhørighet, undertrykkelse og brudd på menneskerettigheter.

Diskursen handler om balansen mellom vestlig og ikke-vestlig kultur som oppleves som vanskelig i identitetsdannelse for barn og unge med innvandrerbakgrunn. Frigjøringsdiskursen konstruerer sosiale relasjoner mellom mennesker ved at jentene løftes fram som forbilder for andre minoritetsjenter og sterke kvinnefigurer blir fremstilt som heltinner i det som ligner en feministisk revolusjon. Revolusjonen går ut på at stadig flere unge med innvandrerbakgrunn ønsker ett liv på egne premisser. Diskursen bidrar til nye vitenssystemer ved at utfordringene disse jentene møter i samfunnet og i hjemmet, blir offentliggjort og satt på den politiske agendaen. I utvalgets periode ser denne diskursen ut til å ha hegemoni hos de muslimske debattantene i Norge i dag. Tekstene skrevet av jenter og kvinner med muslimsk bakgrunn bærer preg av denne diskursen. Tekstene stiller seg kritisk til dagens forhold og fremstiller feltet som vanskelig å endre.

Frigjøringsdiskursen handler altså om frigjørelse fra sosial kontroll og rykter fra eget miljø. Diskursen handler om at kjønn og kultur ikke skal definere individ. Og det handler om å bryte med idealet om den perfekte, tause, lydige muslimske jenta. Det handler om retten og friheten til å ta egne valg om utdanning, kjæreste, ektefelle og tolkning av islam. Samtidig gir diskursen et avgrenset *oss*, som illustrer hvordan marginaliserte grupper aksepterer gruppeidentitet. Det kan indikere en strategi for å fremme gruppens interesser.

Slik jeg ser det, består frigjøringsdiskursen av en diskurs om *religiøs feminisme*. Denne diskursen handler om hvordan synliggjøring av tro ikke gjør det nødvendig å ta avstand fra islam som religion for å jobbe mot kvinneundertrykkende holdninger og praksiser (Eilertsen, 2016a). Diskursen tar derfor sikte på en kritisk nytolkning til kvinneundertrykkelse i religionen islam. Den diskursive praksisen handler om å erkjenne seg selv som muslimsk og samtidig feminist «som muslimsk feminist er jeg selv blitt konfrontert med at jeg ikke eier noen skam. Det handler om å koble tro og feminisme «Hun trenger ikke fjerne hijaben og la

troen ligge for å delta i kvinnekampen» (Lereng, 2016b). «Jeg går med hijab, er somalisk og muslim. Jeg har formet min religion slik jeg har tolket den» skriver Amina H. Bile. Videre skriver hun «Det er en ukultur i vårt miljø om å trekke ned jentene våre, som blir beskyttet i religionens navn selv om det ikke er riktig». Diskursen peker også på hvordan noen imamer skaper splittelser i samfunnet ved å drive hverdagslig indoktrinering (Hellesøy, 2016). Imamer oppfordres til å føre ærlige og åpne samtaler om sex før ekteskap, voldtekt og tvangsekteskap for at de som trenger det skal få hjelp og bli hørt (Al-Musawi, 2016b). Også muslimske menn tar del i diskursen. Styrelederen i Det Islamske Forbundet og tidligere nestleder i Islamsk råd, Basim Ghozlan er ikke overrasket over bølgen av nye, unge muslimske stemmer. Også han mener muslimer må endre seg i forhold til samtiden (Hellesøy, 2016). Også Shakeel Rehman, nestleder i Senter for sekulær integrering mener moskeene og imamer bør være individorienterte fremfor kollektivorienterte og slik holde seg til bønn, eid og begravelser i stedet for politikk eller barneoppdragelse (Rehman, 2016). Frigjøringsdiskursen hos de muslimske debattantene handler også om individuelle menneskerettigheter, som frihet fra sosial kontroll (Herz, 2016). Forskjellen er at de muslimske debattantene mener sosial kontroll er et kulturelt problem, og har derfor ingenting med religionen islam å gjøre (Ahmed, 2016). De ikke-muslimske debattantene støtter slike rettigheter for muslimske kvinner, men knytter gjerne uretten til kultur, holdning og religion (Aasmundsen, 2016).

Friheten knyttes til diskursen om *vestlige verdier*, selv om det er et ord med bismak i flere muslimske miljøer (Amina H. Bile, 2016). Det vises til at det er mulig å kombinere muslimske verdier med vestlige verdier som ytringsfrihet og religionsfrihet. En frihet til å forme islam ut ifra egne tolkninger. Bile knytter diskursen til integrering med sitt utsagn «Min mor er et praktksempel på en integrert, smart kvinne. Hun forteller meg stadig at jeg skal ta det gode fra norske og muslimske verdier og legge igjen det dårlige» (Amina H. Bile, 2016).

Frigjøringsdiskursen består derimot også av en mer *aktivistisk feminisme* i islam. Denne diskursen retter seg mot konkrete kjønnsdiskriminerende lover og praksiser som for eksempel tvangsekteskap, jomfrutest, skilsmisse og sosial kontroll. Modige jenter tar opprør med et patriarkalsk system eller samfunn, som holder dem igjen. Den diskursive praksis handler om å stolt kalle seg feminist mens man påroper et søsterskap hvor jentene vil føle trygghet og styrke i samhold (Zariat, 2016a). De trenger ikke kjempe alene. Det arbeides aktivt for å løsrive seg fra sosial kontroll. Konsekvensen er at flere jenter og kvinner deltar i debatten med samme agenda. Glassvegger skal knuses, minoritetsjenter skal ikke umyndiggjøres eller leve

med begrenset frihet i Norge. Stemmen skal brukes til å kreve sine rettigheter og ta egne valg. Den diskursive praksisen handler også her om å bekjempe trusler og sjikane mot de som uttaler seg. Srour mener muslimske kvinner er sent ute med kvinnekampen på denne fronten (Lereng, 2016b). Vi ser samtidig en løsrivelse fra foreldrene og frykten for å bringe skam til familiens navn og ære. «Jeg har vært forsiktig med å si til mor og far hva jeg virkelig tenker og føler, for det stemmer ikke alltid med deres syn på livet. Men nå er det min tur» (Amina H. Bile, 2016).

Frihetsdiskursen består også av løsninger fra de muslimske debattantene. Sarah Zahid påpeker at sosial kontroll også utføres av foreldre som er glad i barna sine og at løsningen derfor ligger i forståelse, opplysningsarbeid og tålmodighet (Zahid, 2016). Vi ser også at en foreldre tar del i diskursen og mener ansvaret er hos de muslimske foreldrene og at løsningen ligger i at muslimske kvinner skal stå opp imot begrepene ære og skam, som hun kobler til mannsdominerte uttrykk. Hun oppfordrer også foreldrene til å ta hensyn til, godta og akseptere at barna har sterk tilknytning til vestlige verdier (Gilani, 2016). Diskursen ser denne morens bidrag som en milepæl i kampen de mener må komme innenfra.

Ikke-muslimske debattanter tar del i diskursen og hiver seg på debatten med ønsker om å hjelpe, men samtidig med frykt for å stigmatisere. Kommentator i Aftenposten, Helene Skjeggestad, skriver om hvordan det er vanskelig for henne å gripe inn, i frykt for å bli ansett som en som ikke liker muslimer og stigmatiserer en hel gruppe. Hun mener majoriteten kan bidra gjennom idrett som arena og politikk i form av velferdsordninger som barnetrygd og kontantstøtte (Skjeggestad, 2016a). Diskursen til de ikke-muslimske debattantene handler om å stå på utsiden og ser frigjøringen som en intern verdikamp i det muslimske miljøet. Samtidig handler det om å ta side (Halse, 2016). Sosial kontroll som frarøver kvinner frihet og tilgang til menneskerettigheter på lik linje med andre kvinner skal ikke godtas. Diskursen handler om å stille spørsmål til det som er tabu; hvorfor dekker hun til seg så ung? Hvorfor flytter ikke datteren ut? Uten å ty til hatretorikk, hets og fordommer. Slik oppfordres nordmenn til å slå i stykker «glasshus» (Aasmundsen, 2016).

Forholdet mellom de politiske debattantene og frigjøringsdiskursen domineres av støtte og opplysningsarbeid. Ikke konkrete politiske tiltak. I forkant av kvinnedagen, skriver Hadia Tajik (Ap) om det hun kaller «vår tids kvinnekamp: jenter som må leve ærbare liv». Hun håper kvinnedagen vil ryste i det hun kaller glasstak og glassvegger (Tajik, 2016). Slik viser Tajik støtte. Da samme politiker arrangerte «skamløs dag på Stortinget» 23. september 2016 var fokuset på opplysning gjennom foredrag, appeller, diskusjoner om skam og tema om

likestilling og kampen mot sosial kontroll. Det er derimot viktig å bemerke seg at denne aktive Arbeiderparti politikeren også er muslim og kvinne. Vi kan derfor si hun har en fot i hver leir.

5.2.2 Diskurser relatert til integrering

Forbudsdiskursen (jf. avsnitt 4.7) vil jeg si har sitt utspring fra moderdiskurs om *nasjonalisme* (se avsnitt 2.1 og 2.2.), og har forandret seg etter at staten gikk bort fra assimilering og mot et kulturbevarings fokus. Forbudsdiskursen handler om regulering gjennom lovgivning og institusjonalisering og knyttes slik til nasjonal suverenitet.

Menneskerettigheter påvirker statens integreringspolitikk ovenfor muslimske kvinner (jf. avsnitt 2.2.). I forbudsdiskursen må det derfor tas stilling til respekt for individ og menneskerettigheter som ytringsfrihet, religionsfrihet og frihet fra diskriminering. Og da spesielt retten om å vise sin religiøse tilhørighet i det offentlige (jf. avsnitt 2.2.1).

Innenfor denne diskursen har jeg derfor hovedsakelig plassert debatter om plagg som hijab, nikab, barnehijab og burkini (jf. blant annet tema B, C, E, F, I, K). Et stort flertall av tekstene i utvalget (jf. avsnitt 4.4) er ofte motstridende i sin mening om disse plaggene er religiøse eller politiske. De muslimske debattantene er tilhengere av førstnevnte, mens de politiske og ikke-muslimske debattantene ilegger plagg politisk symbolikk (se avsnitt 5.1). Det er nettopp her vi ser en indre splid i forbudsdiskursen.

Integreringspolitikken fremstiller visse kriterier til hva det vil si å være tilstrekkelig eller godt integrert. Forbudsdiskursen fremstiller objektive sannheter om *felles verdier* (se avsnitt 2.1.1) og legitimerer slik hva et samfunn absolutt ikke kan tolerere. Kriteriene trenger ikke nødvendigvis å være feil, men vi skal her se hvordan diskursen om forbud sett fra de politiske debattantene bidrar til å skape forbudsdiskursen og slik legitimerer forbud av muslimske klesplagg. Motsatt ser vi hvordan forbud ikke er nødvendig hvis saken allerede korresponderer med norske verdier (jf. saken om jomfrusjekk).

Den diskursive praksis om forbudsdiskursen for politiske debattanter ser plagget nikab som symbol på politikk. Løsningen ser ut til å være forbud. Det handler om tilpassing til samfunnet og det norske verdifellesskapet. Diskursen representerer slik integrering fra et bestemt ståsted. Diskusjoner om slør blir gjentatte ganger tatt opp i forbindelse med integrering. Integreringsrapporten til Tankesmien Agenda, som er skrevet av politikere, viser til nikab og barnehijab-forbud som en sentral del av integreringspolitikken. Integrering er ofte et underliggende tema i de ulike tekstene om muslimske kvinner og valg av slør. Det er derfor

mulig å påstå at diskurser som relaterer seg til integrering handler vel så mye som klesplagg som det gjør arbeid, utdanning og språk. Diskursen ser samfunnsdeltagelse som vesentlig, og naturaliserer samtidig ett sett med verdier og koder som ikke alltid samsvarer med muslimske kvinner. Kulturkonflikten står derfor mellom religiøs frihet og samfunnets verdier. Diskursen stiller krav til hva som skal til for å integreres i det norske samfunnet og hva det vil si å bli godt integrert. Forbudsdiskursen tar for seg ulike saker, men til felles har de alle at de reiser de samme spørsmålene; I hvor stor grad skal uønsket kulturelle og religiøse handlinger forbys med lov? Er forbud den rette måten å bli kvitt problemet?

Flere politiske debattanter tildeler plagget nikab et symbol på *politikk*, og drøfter det i forbindelse med integrering. Sylvi Listhaug (FrP) bruker flere ulike medier til å oppfordre innvandrere til å tilpasse seg norsk levesett ved å ikke dekke til ansiktet. (Tjernshaugen, 2016). Statsminister Erna Solberg (H) opplever bruken av nikab og burka som et politisk standpunkt fra de som ønsker å utfordre grensene i det norske samfunnet. Solberg mener man ikke skal ikke forby noen å vise sin religiøse tilhørighet i arbeidslivet, men at det er viktig å sette noen grenser. Solberg mener det ikke er en rettighet på lik linje som det ikke er en rettighet å velge bort å tilberede svinekjøtt på arbeidsplassen sin (Bakke, 2016). Siv Jensen (FrP) mener man heller ikke får jobb hos henne om man møter opp i det heldekkende plagget. Jensen knytter plagget til provokasjon, kvinneundertrykkelse, lav integreringsvilje og utrygghet (Sandvik, 2016). Forbudsdiskursen til de politiske debattantene knytter slik nikab til å handle om integrering, diskriminering og undertrykkelse. I følge Jonas G. Støre (AP) knyttes forbud til forebygging (Clemet, 2016). Forbudsdiskursen om barnehijab går på det samme, men her knyttes også Norges *felles verdier* inn. Hijab derimot, skal være tillatt å bruke og knyttes derimot ikke til forbudsdiskursen. Slik definerer politiske debattanter hva som skal være tillatt eller ikke tillatt å bruke av slør knyttet til muslimske kvinner.

Den ikke-muslimske forståelsen av forbudsdiskursen i forbindelse med nikab etterspør faglig begrunnelse for et forbud. Lederen for Norsk studentorganisasjon (NSO), Marianne Andenæs tilhører den ikke-muslimske forståelsen og mener et forbud av nikab i skolen må begrunnes faglig. Hvis det viser seg ikke å være et hinder for undervisningen, er det heller ingen grunn til å utestenge en bestemt gruppe studenter fra høyere utdanning (Ntb, 2016b). Man ser også at de ikke-muslimske debattantene deler diskursen med de politiske debattantene om at nikab hindrer integrering. Videre peker Iver Alne Bolin på at et forbud bør innføres av tre hovedårsaker; sikkerhet, gjenkjenning og man kan velge alternativet hijab. Religionsfrihet er ikke frihet til å skjule sin identitet, mener Bolin (Bolin, 2016). Kristin Clemet mener det

faktisk ikke er et problem (Clemet, 2016). Bolin mener derimot det vil bli et problem der det trengs legitimasjon (Bolin, 2016).

Rektor Kristian Aamodt ved mottakerskolen i Kristiansand, støtter et forbud mot barne-hijab med begrunnelsen at det skaper utfordringer for barna, det hinder integrering og er et valg barn ikke er i stand til å ta selv (Reisjå, 2016). Slik deler også han forbudsdiskursen til de politiske debattantene. Helene Skjeggestad mener derimot at et forbud tillegger plagget en religiøst undertrykkende betydning man ikke har mulighet til å undersøke om stemmer. Hun stiller spørsmål til om et forbud vil frarøve jenter viktige deler av barndommen fordi de må holdes innendørs? (Skjeggestad, 2016b).

Andreas C. Halse mener et forbud mot barnehijab er bedre enn ett påbud, som han mener er realiteten for veldig mange. Han tilhører derfor diskursen om hijab som tvang. Han mener barnehijab er svært utbredt i Norge, og viser til somaliske Amal Aden som det eksisterer hijabpåbud på skoler dominert av reaksjonære muslimer i Oslo Øst. Halse mener diskusjonen om barnehijab handler om hvilken side vi stiller oss i de interne verdikampene innenfor de muslimske miljøene. Han ser forbud som symbolpolitikk, et symbol for å motvirke strukturell undertrykking, sosial kontroll og støtte til de som kjemper for frihet (Halse, 2016).

Styret til Blidensol sykehjemmet deler diskursen om hijab som et politisk plagg med frisøren Hodne (se tema B og C i avsnitt 4.5). Styret legitimerer et forbud mot hijab med begrunnelsen «å skape trygghet og velvære» (S. J. Ali, 2016). Videre ved å se symbolikken til plagget politisk og på lik linje med turban og palestinskjerf (Ø. E. K. Hetland, 2016; S. J. M. G. R. Johansen, 2016).

På motsatt side av forbudsdiskursen har vi de muslimske debattantene og deres *konsekvensdiskurs*. Den sier noe om de konsekvenser eventuelle forbud vil føre til (se avsnitt 4.5. om blant annet tema A, E, F og I). Motsatt ser vi her et ønske om forbud når det kommer til saker som angår kultur og ikke religion. Når det kommer til forbud av jomfrusjekk, er dette noe den muslimske forståelsen ønsker, for å hindre kontroll. Debatten om nikab tilhører også konsekvensdiskursen som tilsier at et forbud vil øke trakasseringen og hatkriminalitet mot muslimer. Det vil føre til ekskludering. Et forbud vil resultere i at kvinner blir holdt igjen hjemme. Sharleen Dydland ser forbudet som en trussel mot friheten og ikke i samsvar med våre norske *verdier* om religionsfrihet (Dydland, 2016). Umm Thabit stiller spørsmål til hvem som sitter med kontrollen «hvem det er som bestemmer hva hun kan og ikke kan gå med?» (Thabit, 2016). Videre finner vi en diskurs om å ikke bli hørt. Thabit mener også at hun ikke blir hørt når hun ønsker å gjøre seg forstått. Hun mener det er de som mangler evnen til å lytte

som diskriminerer og mangler medmenneskelighet (Thabit, 2016). Amina H. Bile mener også at problemet er at de som bærer nikab ikke blir hørt. De blir avvist og fremmedgjort. Deres verdier blir definert av motparten, før de som bærer nikab får forklart seg. Bile mener nikab ikke er et hinder til et fellesskap bygget på meningsutveksling og at det er urettferdig om åpenheten tilsier å tilfredsstille andre (Amina H. Bile, 2016). Når det kommer til forbudsdiskursen om hijab, har vi sett at den muslimske forståelsen knytter plagget til religion, forbud handler derfor om diskriminering. Debattantene blir provosert av den ikke-muslimske forståelsen som ikke knytter hijab til religion og ser det som en legitimering av diskriminerende holdninger. Makten til å gi hijab en definisjon bør ligge hos muslimske kvinner som selv bærer hijab. Sumaya Jirde Ali mener de som diskriminerer fratrukket definisjonsmakten fra henne og alle andre kvinner som bærer hijab. Hun mener det er en feig strategi å klassifisere plagget hijab som utrygt (S. J. Ali, 2016). Fatema al-Musawi understreker at hijabtvang er unntaket, ikke regelen (Lereng, 2016a).

Menneskerettighetsdiskursen domineres av de muslimske debattantene. Diskursen her handler om retten til å vise sin religiøse tilhørighet i det offentlige rom (jf. avsnitt 2.2.1). Som et eksempel trekker de muslimske debattantene fram Grunnloven § 2 og religionsfrihet i forbindelse med forbud forslaget til Styret ved Blidensol Sykehjem (S. Ali, 2016). I debattene om klesplagg mener muslimske debattanter at religionsfriheten også må gjelde for muslimer, i stedet for at samfunnet alltid kommer med kriterier for hva som er greit med religionen islam. De ser forbud mot plagg som en innblanding i individets rettigheter over egen kropp. De vektlegger at det er de muslimske kvinnene som skal ha definisjonsmakten over hva de assosierer med de ulike plaggene (N. Ansari, 2016).

5.2.3 Hegemonisk diskurs?

Jeg mener å ha avdekket hegemonisk kamp mellom ulike diskurser (jf. 3.2.2). I de ulike forståelseshorisontene finner vi en hegemonisk kamp mellom ulike diskurser, for eksempel diskursen om slør som et *integreringsproblem* og diskurser om slør som en *rettighet*.

På et mer overordnet nivå, fremtrer nasjonalismen sterkt ikledd formen *verdier* innad i forbudsdiskursen. Bent Høie (H) påpeker at Jomfrusjekk strider mot verdiene i norsk helsetjeneste. Nettopp derfor er det ikke behov for et overordnet forbud. Isra Zariat er uenig og ønsker et klart regelverk. Også leger og legestudenter mener det trengs et tydelig regelverk. Det kan derfor tenkes at verdiene i norsk helsetjenesten ikke er så klar som Høie skal ha det til, eller den hegemoniske makten politikerne sitter på, tilsier at det ikke er nødvendig med en ytterligere utdypning (jf. saken om jomfrusjekk).

I forhold til integreringsutvalget «Ti bud for bedre integrering» (Agenda, 2016), har ikke samfunnet behov et nasjonalt forbud når det kommer til barnehijab, det skal løses ved å vektlegge norske felles verdier. Her er de veldig klar på at barnehijab strider imot disse verdiene. Integreringsutvalget er faktisk ganske klar og går så langt at de definerer hele Norges felles verdier: Bud 3 «felles verdier for alle». Her nevner individets frihet, velferd i samfunnet, beskyttelse mot ekstrem sosial kontroll og lik mulighet til deltagelse uavhengig av kultur, religion eller kjønn. Bushra Ishaq mener derimot at frihetskampen må drives av indre krefter hvor det er viktig at frihetsverdiene formidles i en «islamsk språkdrakt» (Andreassen, 2016).

16 år gamle Sharleen Dydland kjemper imot et nasjonalt forbud av nikab og definerer hva hun mener er de norske verdiene – *frihet*; alle skal få lov til å ytre religiøs overbevisning, meninger og gå med de klærne de vil (Dydland, 2016). Sylvi Listhaug (FrP) mener innvandrere til Norge må innrette seg etter de verdier, lover og regler som gjelder. Selv om integreringsutvalget og Dydland trekker fra to ulike forståelser av de norske fellesverdiene, synes det riktig å anta at Listhaug tilhører førstnevnte. Forbudsdiskursen henger sammen med den norske nasjonale selvforståelsen hvor likhet er en kjerneverdi. Diskursanalysen har slik vist hvordan det er majoriteten som dominerer og stiller krav til minoriteter om å bli *norske*. Fordi forbudsdiskursen tilhører majoriteten, er den derfor også en hegemonisk diskurs.

5.3 Sosial praksis – relasjonen mellom diskurs og samfunn

En tekstanalyse i seg selv er ikke fullkommen som diskursanalyse fordi man ikke forstår forbindelsen mellom tekstene og de samfunnsmessige og kulturelle prosessene og strukturene. Fairclough mener man derfor trenger et tverrfaglig perspektiv, hvor man kombinerer tekstanalyse og sosialanalyse (jf. 3.2). Hensikten med å trekke inn sosiologisk teori er for å ta høyde for at sosiale praksiser formes av sosiale strukturer og maktforhold, og folk er ubevisst. Jeg ser derfor på det Fairclough kaller det «non-diskursive», altså den diskursive praksisen som er innebygd i det sosiale (Fairclough, 1992, s. 64). Hva er bakgrunnen for valg av ord innenfor de ulike diskursene? Her analyser jeg de aktuelle diskursene i forbindelse med sosiale prosesser, og da spesielt forholdet mellom diskurs, makt og ideologi.

I diskursorden om muslimske kvinner som jeg har undersøkt, har jeg avdekket hovedsakelig to hovedgrupperinger av diskurser som påvirker aktørenes (de muslimske debattantene, de ikke-muslimske debattantene og de politiske debattantene) diskursive orden.

Jeg har først og fremst avdekket diskurser som relaterer seg til *muslimsk feminisme*. Deretter har jeg avdekket diskurser jeg mener relaterer seg til *integrering*. Videre har jeg identifisert diskurser innenfor hver av grupperingene ut ifra innsamlet data (jf. avsnitt 5.2).

Hos de politiske og ikke-muslimske debattantene finner jeg en integreringspreget *forbudsdiskurs*, hvor fokus er på muslimske kvinners slør og forbud av disse. Denne diskursen er opptatt av å se forbud om slør som en løsning på integrering av muslimske kvinner. Innenfor denne diskursen blir likhet og felles verdier høyt verdsatt, og det blir betraktet som en forutsetning for å ta del i det forestilte fellesskapet.

Hos de muslimske debattantene finner jeg en integreringspreget *konsekvensdiskurs*, hvor det også handler om muslimske kvinners slør, men fokuset her er på konsekvensene av å forby disse. Denne diskursen relaterer seg i hovedsak til rettigheter, mens den førstnevnte i større grad relaterer seg til nasjonalstatens tradisjoner. Forbudsdiskursen og konsekvensdiskursen står derfor i et fiendtlig forhold til hverandre.

På den andre siden i diskursorden (den som relaterer seg til feminisme), er det hovedsakelig en diskurs som blir trukket på. *Frigjøringsdiskursen*. Jeg finner et mangfold av tekster som handler om frihet, likestilling og rettferdighet for begge kjønn. Frigjøringsdiskursen er slik knyttet tett sammen med den feministiske ideologien. Videre mener jeg frigjøringsdiskursen kan deles inn i to underdiskurser; *religiøs frigjøring* og *aktivistisk frigjøring*.

Jeg har også vist hvordan ulike debattanter kan ha felles diskursive praksiser. Gjerne på tvers av tradisjonelle diskurser. Forbudsdiskursen kommer inn under diskursorden om integrering og rettigheter. Men forbudsdiskursen er også en del av muslimske debattanters diskursorden om jomfrusjekk. Eksemplet illustrerer hvordan interne verdier ved muslimske aktører, og verdier som har sitt opphav i integreringsfeltet, kombineres på en relativt uproblematisk måte. En slik diskursiv manøvrering tyder på at aktørene har en grad av frihet i sin diskursive praksis. Dette styrker både Faircloughs kritiske diskursanalyse og Bourdieus konstruktivistiske strukturalisme om aktører som strategiske i forhold til hvilke diskurser de trekker på, hvordan de selv fremstilles, ut ifra posisjonen de har og søker i et sosialt felt (jf. avsnitt 3.2 og 3.3).

Men hvorfor ønsker egentlig muslimske debattanter å påvirke nasjonens diskursive praksis? De politiske og ikke-muslimske debattantene besitter en form for sosial kapital som gjør det vanskelig for de muslimske debattantene å trå inn i deres gruppe, bli en del av fellesskapet. Deres identitet blir påvirket av klassifiseringer som kjønn, klasse, kultur, religion og ikke

minst stereotypier. Ut ifra Bourdieus klasseseteori (jf. 3.3) er det derimot tre måter de muslimske debattantene kan relatere seg til det forestilte fellesskapet. Den første tilnærmingen er å anerkjenne verdiene og dens krav. Det er dette Bourdieu mener med den distingverte smak. Den andre tilnærmingen er et ønske om å ta del i fellesskapet, uten å ha forutsetning til å klare dette. Dette kaller Bourdieu pretensiøse smak. Den tredje tilnærmingen er å ikke ønske å ta del i fellesskapet, da man ikke anerkjenner det. Det er dette Bourdieu kaller den vulgære smak. Det forestilte fellesskapet kan vi på mange måter si handler om visse naturaliserte felles verdier. Inngående kjennskap til norske felles verdier utrunder aktørene (de muslimske kvinnene) med det Bourdieu kaller symbolsk makt.

Muslimske debattanters (aktør) diskurser om nikab som religion- og ytringsfrihet har utfordringer med å finne sin plass i det forestilte fellesskapet (felt). I følge Bourdieu benytter aktører seg av symbolsk makt, slik som naturalisering av visse prinsipper hvor nikab ikke korresponderer med norske felles verdier. Norske felles verdier blir videre ansett å utgjøre en viktig kapital i det forestilte fellesskapet. Feltet blir på denne måten strukturert av aktører. Dette eksempelet støtter opp argumentasjonen om at det majoriteten i nasjonen som sitter med makt til å definere verdigrunnet.

I følge Roald spiller de kulturelle og sosiale faktorene en større rolle for individene, enn det de religiøse gjør. Også for muslimer som ser islam som et altomfattende system. Hun mener Muslimers syn på kvinnerollen blir påvirket ettersom kjønnsroller blir debattert hyppig i mediene (jf. avsnitt 2.3.1). Ser vi det i sammenheng med Bourdieu (jf. avsnitt 3.3.) fungerer diskurser i mediene som en symbolsk kapital som gir skjulte ressurser til muslimske aktørers habitus. Roalds argument støtter slik opp om at det er hos majoriteten makten til å påvirke kvinnesynet ligger.

Bourdieu supplerer slik tekstanalysen med teoretiske innsikter som griper det dialektiske forholdet mellom tekst, diskursiv praksis og sosial praksis, mens diskurs opprettholder strukturene til feltet. forbudsdiskursen opprettholder for eksempel strukturene i feltet for det forestilte fellesskapet.

Diskursene jeg har kartlagt, er på ingen måte ment å være uttømmende for alle diskurser som eksisterer innenfor muslimske kvinner og medienes diskursorden. Jeg har derimot valgt ut de jeg mener dominerer mediebildet i utvalget av tekstene.

6 Oppsummering

Problemstillingen jeg har ønsket å besvare i denne oppgaven har vært hvilke diskurser mediene presenterer om muslimske kvinner i Norge og hvordan diskursene forholder seg til norsk innvandringspolitikk og forpliktelser til internasjonale menneskerettigheter. Til å besvare denne problemstillingen har jeg brukt kritisk diskursanalyse som utgangspunkt. Slik har jeg sett hvilke karakteristikker som blir benyttet om muslimske kvinner og hvem det er som sitter med definisjonsmakten.

6.1 En korrigerende oppfatning av muslimske kvinner?

Anne Sofie Roald mener muslimske kvinner kan se det som deres hovedoppgave i samfunnet å forsvare sin religion og vise at forestillingene om dem, ikke nødvendigvis er riktig (jf. avsnitt 2.3.1). Diskursene fra de muslimske aktørene ser ut til å være indikatorer på at Roalds hypotese stemmer.

Tekstene fra muslimske debattanter som skriver om deres subjektive oppfatning av slør, blir ofre usynliggjort i tekstene til de ikke-muslimske og politiske debattantene. De blir snakket over hodet på og deres subjektive meninger blir oversett. I oppgaven har jeg vist til ulike begrep som knyttes til muslimske kvinner. Et begrep som ofte brukes i sammenheng med muslimske kvinner, er kvinneundertrykkelse (Eilertsen, 2016a; Lereng, 2016b; Sandvik, 2016; Vikør, 2006, s. 42-44). I følge Knut S. Vikør (jf. avsnitt 2.3) er responsen fra minoriteten at de ikke er undertrykt. Er begrepet i realiteten på vei til å miste sitt fotfeste?

Ut fra mitt utvalg av medietekster, ser vi motkrefter som forsøker å korrigere medieoppfatningen av muslimske kvinner som svake og ute av stand til å snakke for seg selv. Vi ser hvordan unge muslimske kvinner som aktivt deltar i den offentlige debatten og stiller seg kritiske til sin egen kulturelle og religiøse bakgrunn, blir framstilt som «skamløse» heltinner. De løftes fram som forbilder for andre muslimske kvinner. En av konsekvensene er at de på samme tid blir levende argumenter som støtter opp om majoritetens mistanker om kvinneundertrykkende praksiser i innvandringsmiljø. Det skapes sympati for dem og på samme måte kan det skape et ubalansert inntrykk av muslimske kvinner som en svak gruppe. Når Aftenposten og NRK gir disse jentene så stor mediedekning, applauderes kritikk av muslimers væremåte. Ville det samme skjedd om de kritiserte storsamfunnet på samme måte? Sannsynligvis ikke. Majoritetens diskurs blir også legitimert ytterligere når mediene trekker fram hendelser om sjikane og trusler. Jeg vil derfor mene at diskursen om muslimske kvinner som undertrykket fremdeles består.

På den andre siden bidrar diskurs fra kvinnekampen til et endret kvinneperspektiv om sterke muslimske kvinner på fremmarsj. Kvinnekampen kommer innenfra og foregår derfor på egne premisser. Tekstene har også vist at kampen forener det å være troende *og* feminist (jf. avsnitt 5.3). De muslimske debattantene blir framstilt som sannhetsvitner med subjektive offerfortellinger fra innsiden. De tilhører en aktivistisk feminisme og snakker om å heve stemmen. De krever å bli hørt fra sitt eget miljø og fra majoriteten. Viser tekstene slik at tiden med det Kadafi Zaman kaller et *taust opprør* innad i familien er over? (jf. avsnitt 2.3.5) Kanskje unge muslimske kvinner er i ferd med å sette sin egen ramme.

Den unge virkeligheten handler i dag i stor grad om å være «offentlige» på Facebook, Snapchat, Instagram eller personlige blogger. Unge kvinner er derfor kjent med å eksponere subjektive meninger og opplevelser gjennom sosiale medier. Terskelen for å sende inn kronikker, kan derfor være lavere hos de unge. Det kan være en av årsakene til at det er denne unge gruppen vi ser stille seg i rekken til de «skamløse». En annen faktor er den som Anne Sofie Roald nevner (jf. avsnitt 2.3.5) om generasjonen som vokser opp i et samfunn hvor de blir influert av demokrati- og likestillingstenkning gjennom skolesystemet vil bli påvirket. Aftenposten og NRK er kanskje ikke de mediene med størst påvirkning på unge, men fra utvalgets periode ser det likevel ut til at unge muslimske jenter har stor innflytelse på islamsk diskurs i Norge.

Av relevans er det også at medieinnlegg fra muslimske debattanter indikerer ikke et religiøst fellesskap som forsøker å definere sin livsstil forskjellig fra den norske, tvert imot. Flere debattanter definerer seg selv som norske, samtidig som de markerer sin religiøse tro. Til tross for den subjektive stilen kronikkene blir skrevet i, viser dette at diskursene ikke forsøker å skape forestillinger om å skille mellom *oss* og *de andre*. Det er diskurs som handler om å være norsk *og* muslim.

I de tre diskursene jeg har analysert, finner vi flere eksempler på muslimske kvinner som distanserer seg fra det de omtaler som et patriarkalsk samfunn. Gjennomgående i tekstene finner jeg ingen antydning til ekstreme islamistiske holdninger hos de muslimske kvinnene. De snakker om ukultur og sin egen, eller en nytolkning av religionen islam. De muslimske debattantene tildeler ikke sløret et politisk symbol, de gir det en religiøs betydning uten tvang og underkastelse. Likevel anerkjenner de at slike holdninger og hendelser forekommer. Den diskursive praksis vi finner hos de muslimske debattantene henger derfor ikke sammen med den sosiale praksis vi finner i flere politiske utsagn. Jeg mener derfor å ha avdekket en sosial praksis av motstemmer til noen politikeres diskurs. Dette kan selvsagt også henge sammen

med at ytringer fra tilhengere av ekstrem islamisme ikke får plass i nyhetsbildet, eller blir ansett som relevant mediestoff. Det kan derimot også indikere at kvinner som er tilhengere av denne praksis, heller ikke har ytringsfrihet på lik linje med de muslimske debattantene vi ser her.

Interessant er det også at diskursen om religiøs feminisme ikke tar avstand fra religionen islam i arbeidet mot frihet og likestilling. Tvert imot, knytter de religion og likestilling sammen. I følge Knut Kjeldstadli (se avsnitt 2.3.2) ser storsamfunnet diktering i religionen islam i strid med storsamfunnet verdigrunnlag. Verdier som demokrati, barns rettigheter og likestilling mellom kjønn. Tatt i betraktning kan det også være vanskelig for en sekulær «nordmann» å relatere til at religion skal ta så stor plass i ett individ sin offentlige og private sfære. Knut S. Vikør mener også det eksisterer en diskurs i samfunnet som antar at muslimer dikteres etter Sharia, Koranen og Hadithene. Hvis vi ser på diskursen til de ikke-muslimske debattantene, ser de ut til å være preget av diskursen om religionen islam som kvinneundertrykkende. Dette ser vi i utsagn om at likestilling må komme før kultur og religion (Aasmundsen, 2016). Det kan derfor oppleves underlig at muslimske kvinner som ønsker likestilling, ikke samtidig tar avstand fra religionen islam. Analysen indikerer slik at diskursen om religiøs feminisme kjemper en kamp om hegemoni med den dominerende diskursen til storsamfunnet. En kamp om naturalisere en diskurs som sier man kan være både muslim og feminist.

Unge muslimske kvinners ytringer i mediene gir innsikt i en forståelse hverken en etnisk nordmann eller voksen tilflytter med muslimsk bakgrunn ville hatt. De unge muslimske kvinnene kjenner ikke bare Norge godt, men også sin egen minoritetskultur. De bidrar med innsikt og refleksjoner fra flere ståsteder på samme tid. Slik blir heltinnene også eksperter på samme tid. Minoritetsperspektivet blir på den måten inkludert i samfunnsdebatten og bidrar slik til å endre allerede etablerte diskurser om muslimske minoritetsmiljø. Brochmann skriver at det er majoriteten som definerer verdier, og at de flytter diskursen om likhet fra å handle om goder og rettigheter, til å handle om lik oppførsel og sosiale klasser. Fordi muslimske kvinner kan oppleves å stå svakt, øker derfor intoleransen (jf. avsnitt 2.1.1). Men når de muslimske debattantene knytter diskursen om vestlige verdier til friheten, kan det være en strategi som går bedre hjem hos storsamfunnet og toleransen kan samtidig øke. Frigjøringsdiskursen bidrar til å normalisere muslimer ved at de bruker språket flytende, viser at de har god utdannelse og samtidig er praktiserende muslimer.

Definisjonsmakten til mediene, skal derimot ikke undervurderes. Mediene evner å manøvrere seg nærmest ubemerket gjennom samfunnet og får sine posisjoner tatt for gitt. Hverdagslivet blir preget av medienes diskursorden og gir hegemoniske ideologier om kjønn og etnisitet. Makten hos mediene er derfor betydelig (Eide & Orgeret, 2015, s. 156). Selv om min analyse av muslimske kvinners diskursorden har vært en analyse av slik den kommer til uttrykk innenfor medienes diskursorden, betyr ikke det nødvendigvis at det kun er medienes diskursorden som kommer til uttrykk. Kronikker blir slik et bevis på det motsatte. Likevel ser vi en polarisert representasjon av muslimske kvinner i mediene. De fremstilles enten som offer eller helter.

6.2 Går integreringspolitikk på bekostning av menneskerettighetene?

I debatten om forbud ser det ut til at diskurser om kvinneundertrykkelse fungerer som et redskap i integreringspolitikken. Jeg mener det er forbudsdiskursen som dominerer dagens integreringspolitikk i utvalget mitt. Det politiske aspektet ved sosial praksis innebærer her et krav om at enkeltindivid tilpasser seg storsamfunnets normer hvor de ser nasjonale forbud av kvinnelige muslimske klesplagg som veien å gå. De politiske debattantene mener effekten av dette er økt samfunnsdeltagelse og integrering av muslimske kvinner.

Brochmann (se kapittel 2) tar opp flere argumenter som går igjen fra majoriteten i debatten om muslimske kvinners klesplagg. Denne diskursen stemmer overens med det jeg har avdekket fra mitt utvalg. Både de politiske debattantene og de ikke-muslimske debattantene argumenter for at kvinner tar avstand og vender ryggen fra samfunnet og aksepterer kvinneundertrykkelse. Diskursen legitimerer slik et forbud av plagget nikab. Det tilrettelegger for integrering og hinder undertrykkelse. I det minste som forebyggende politikk. Når det kommer til barnehijab sier diskursen at det handler om å beskytte barna fra seksualisering og bidra til at de har ett bedre grunnlag for integrering. Fordi den dominerende diskursen ikke ser hijab som et symbol på ekstrem politisk totalitær ideologi og et hinder for integrering, ser det ut til å ikke være hensiktsmessig å forby dette plagget.

Men før man slutter seg helt til forbudsdiskursen, mener de muslimske debattantene at vi må se på hvilke konsekvenser et forbud vil få. Konsekvensdiskursen mener et forbud av nikab vil øke trakassering og hatkriminalitet mot muslimer. Om dette er tilfelle er vanskelig å si da man ikke kan forutse fremtiden, men hvis vi sammenligner med Frankrike som forbød burkini som en reaksjon på terror, har salget av svømmedrakten, ifølge NRK, skutt i været. En skole i Troms innfører burkini for å tilrettelegge for svømming. Muslimske debattanter ser det som et

inkluderende tiltak, mens ikke-muslimske debattanter som Espen Goffeng steiler og mener det er det samme som å integrere kjønnsdiskriminering. Hvis vi tolererer klesplagg som bærer på kvinneundertrykkelse, er det lite korresponderende med lover vi har mot kjønnsdiskriminering i Norge. Men er plaggene undertrykkende for kvinner? Ja, sier de politiske og ikke-muslimske debattantene (med noen unntak), nei, sier de muslimske debattantene (med noen unntak). Vi kan derfor konkludere med at diskurser står i et fiendtlig forhold til hverandre. Videre har jeg vist hvordan storsamfunnet sitter med definisjonsmakten, og her ser vi lite støtte til argumenter om plagg som en menneskelig rettighet.

Tidligere stilte jeg spørsmålene: I hvor stor grad skal uønsket kulturelle og religiøse handlinger forbys med lov? Er forbud den rette måten å bli kvitt problemet? Majoritetsbefolkningens manglende innsikt og forståelse for muslimske kvinners oppfatninger og tilknytning til rettigheter i forbindelse med for eksempel slør, er et reelt problem i kulturmøtet. Det ser ut til at grensen går med slør over ansikt og hijab på barn. Hijaben på voksne kvinner er ikke seksualisering av barn og ansiktet vises. Det er derfor ikke kommunikasjonshekkende i undervisningen eller arbeidslivet. Til tross for at det er uenighet om hijaben er religiøs, politisk, feministisk, identitetsmarkør, undertrykkende eller rett og slett mote. Er det stort sett enighet i utvalget om at hijab som rettighet er tillatt. Selv om vi har noen eksempler på at det fortsatt er en utfordring for storsamfunnet å ta del i diskursen om hijab som innafor (jf. Frisørsaken, Blidensol Sykehjem og Nektet personlig assistent å gå med hijab).

Når det kommer til debatten om nikab ser det ut til at de sivile og politiske rettighetene prioriteres fremfor de økonomiske, sosiale og kulturelle rettighetene (jf. avsnitt 2.2.2). Nikab sees som kvinneundertrykkende og det forutsettes at kvinnene som bruker den selv ønsker *vestlige verdier*, til tross for utsagnene som kommer fra den muslimske forståelsen. Det kan derfor se ut til at den politiske og ikke-muslimske forståelsen utgår fra et etnosentrisk ståsted.

I følge FN-sambandet er Norge et av de fremste land i verden når det kommer til likestilling og menneskerettigheter. Frankrike innførte et forbud mot plagg som dekker ansiktet i det offentlige rom (jf. avsnitt 2.3.4). Dette er et forbud som hovedsakelig rammer muslimske kvinner i nikab og burka. I 2014 fikk de medhold fra Den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) om at lovforbudet ikke bryter menneskerettighetene. Derfor er heller ikke debatten eller tidspunktet for å drøfte forbud av nikab i Norge veldig overraskende. Konsekvensdiskursen peker på erfaringene gjort i Frankrike, og ser lite godt har kommet fra et forbud. De politiske og ikke-muslimske debattantene ser ut til å overse

denne sammenligningen, og det ser ut til at omfanget av kvinner det rammer er av mindre betydning. Hvis vi skal følge EMDs medhold til lovforbudet, ser det ikke ut til at integreringspolitikken går på bekostning av menneskerettighetene. På den andre ligger den etiske universelle doktrinen til grunn for rettighetssystemet «ethvert menneske skal ha iboende verdighet og ukrenkelig frihet» (jf. Høstmælingen avsnitt 2.2.). Hvis vi da tar konsekvensdiskursen i betraktning, og muslimske kvinner som bruker nikab blir hindret til å delta i utdanning, arbeid, eller i det hele tatt å forlate sitt hjem. Indikerer dette at forbudet går på bekostning av menneskerettighetene.

Utfordringen er at forbudsdiskursen i den sosiale praksis knytter religionspolitikk inn i innvandringspolitikken og «skjuler» samtidig menneskerettighetene. Hvis storsamfunnets løsning på ukulturen i muslimske samfunn kan løses ved å løse det tradisjonelle miljøet inn mot respekt for individ og moderne menneskerettigheter (se Tema H), hvor er da dialogen om rettighetene når det handler om religiøst betinget kvinnelige muslimske plagg?

6.3 Hegemoniet består

Innledningsvis (jf. avsnitt 1.1) stiller jeg spørsmålet «Kan vi også snakke om en hegemonisk diskurs om muslimske kvinner?»

Tekstene i dette studiet har hovedsakelig omhandlet problemstillinger i forbindelse med muslimske kvinner og integrering. Muslimske kvinners samfunnsborgerskap i maktsfæren *staten* (jf. avsnitt 2.2), ser ut til å være lite diskutert. Det vil si at de formelle rettighetene og pliktene muslimske kvinner har som borgere i Norge ser ut til å være ivaretatt. De blir lovmessig like behandlet i form av krav og rettigheter som tilsvarer de krav og rettigheter majoriteten krever og besitter.

Det er derimot deres samfunnsborgerskap i *nasjonen* (jf. avsnitt 2.2) som er utfordret. Ideelt skulle muslimske kvinner opplevd at det de anser som rettigheter og plikter ble ivaretatt. Muslimske kvinner skal kunne delta i alle samfunnsnivå og sfærer som gir en følelse av identitet og tilhørighet. Men fordi det er de sosiale maktmekanismene som råder her, mekanismene som er koblet til hegemoni, symbolsk makt, definisjonsmakt og ideologisk makt. Er det utfordrende for muslimske kvinner å få en følelse av identitet og tilhørighet til det *forestilte fellesskapet* (jf. avsnitt 2.1) Diskursanalysen min har vist hvordan majoriteten trekker på nasjonalismen med hegemoniske gitte verdier og etablerte sannheter.

I følge Anne Sofie Roald er det majoriteten som sitter med defineringsmakten over hva som er rett og galt. Hun mener diskriminering mot muslimske kvinners religiøse kledning vil

fortsette, så lenge storsamfunnet forbinder plagget med undertrykkelse (jf. avsnitt 2.3.4). Analysen viser hvordan majoriteten bevisst tar i bruk sin makt i form av forbud. Majoriteten sitter med definisjonsmakten over symbolikken til slør som bæres av muslimske kvinner og det er fortsatt majoritetens sekulære ideologi som råder. Jeg vil derfor konkludere med at hegemoniet i Norge består, mens muslimske kvinner fortsatt kjemper for definisjonsmakt og anerkjennelse for det de definerer som rettigheter og plikter. Muslimske kvinner som slutter seg til den offentlige diskurs om nikab som integreringshemmende får autoritet. De muslimske kvinnene som derimot utfordrer den offentlige meningen, blir isolert. Roald tolker dette som etnosentrisme og rasisme fra majoritetens hold. Min analyse støtter opp om hennes argumenter om at majoriteten umyndiggjør muslimer ved å ikke lytter til muslimers egne meninger.

Man skal nødvendigvis ikke glemme at forbudsdiskursen domineres av politiske debattanter som selv befinner seg i et krysspress hvor de på den ene siden hele tiden aktivt må arbeide for å beholde legitimiteten som folkevalgte, mens de samtidig skal handle i tråd med moral og menneskerettslige prinsipper. Politikere som endrer mening i saken om nikab-forbud, er kanskje nettopp et resultat av dette krysspresset.

Hvis et forbud på nikab ble erklært i strid med internasjonale menneskerettigheter, er det sannsynlig at en eventuell rettighetsdiskurs ville stått vesentlig sterkere i den hegemoniske kampen over forbudsdiskursen. Muslimske kvinner ville om ikke annet vært rustet med økt symbolsk makt.

6.4 Videre forskning

I avsnitt 2.4 skriver jeg at Barli viser hvordan hijaben har flere diskurser; den kjønnete, kulturelle og religiøse. Min diskursanalyse støtter opp om hennes argumenter. Flere av tekstene jeg har analysert viser at et mangfold av symbolikk også kan relateres til andre slør som blir brukt av muslimske kvinner. Jeg har utført en *kritisk* diskursanalyse, derfor har jeg også sett at defineringsmakten ligger hos storsamfunnet når det kommer til symbolikken ved disse slørene. Videre konkluderer Barli med at menneskerettighetene ofte kommer i skyggen for de andre diskursene. Argumentet hennes samsvarer med hvordan jeg har vist at storsamfunnet sitter med definisjonsmakten, og viser lite støtte til argumenter om plagg som en rettighet.

De kvinnelige muslimske informantene Anne Sofie Roald intervjuet i sin forskning, mente det var de muslimske mennene som undertrykket ved å bruke islam til å fremme egeninteresser.

Min forskning indikerer at det er også er storsamfunnet som undertrykker ved å ikke lytte til de muslimske kvinnenenes subjektive oppfatninger av slør. Roald er selv inne på dette når hun påpeker at det er viktig å være bevisst på hvem det er som sitter med defineringsmakten i argumentasjonen om muslimske kvinner som undertrykket (jf. avsnitt 2.4).

Som jeg nevner i avsnitt 4.2 er reliabilitet en utfordring med kritisk diskursanalyse. For å møte utfordringen med å etterprøve analysen har jeg gitt en grundig beskrivelse av fremgangsmåten i kapittel 4. Videre gir vedlegget i kapittel 7 en fullstendig oversikt over de tekstene jeg har tatt med i utvalget. Jeg har også referert til de ulike tekstene i analysen (kapittel 5). Den første store utfordringen er kategoriseringen, ettersom flere tekster er intertekstuelle. Den andre er diskursene jeg mener å ha utmerket seg. Hvis tekstene blir lest med andre øyne, kan det være andre diskurser som utmerker seg. Derfor har jeg viet et helt avsnitt til intertekstuelle tekster, og jeg har grundig forklart med eksempler hvordan jeg mener diskurser utmerker seg og kan sees i større sosiale sammenheng.

I avsnitt 4.2 tar jeg også opp utfordringen med validitet. En stor andel av utvalget (se avsnitt 4.4) består av signerte leserinnlegg. Det indikeres derfor at holdningene som uttrykkes kan korrespondere med den sosiale virkeligheten debattantene uttaler seg som. Om aktøren kan snakke på vegne av alle debattanter innenfor samme forståelseshorisont, er derimot vanskelig å si, likevel mener jeg mengden av leserinnlegg som viser en tilhørighet til samme diskurs, er en indikator på at en slik slutning er mulig å trekke. I forhold til validitet nevner jeg også i avsnitt 4.2 at mestring av språket kan være en begrensning til innsikt i den muslimske forståelseshorizonten. I avsnitt 4.5 skriver jeg om tema H, *muslimsk mor deltar i debatten om ærekultur*. I en artikkel fra Aftenposten nevner Sofia Rana, talsperson for Norsk-pakistansk nettverk, at moren Azra går frem som et forbilde for foreldregenerasjonen som ikke har følt seg språkmektige nok til å delta i den offentlige debatten (Andreassen, 2016). Dette innlegget indikerer at språket *er* et problem for foreldregenerasjonen, men at det er i ferd med å endre seg.

Utvalget mitt domineres derimot at kvinner som fortellere og intervjuobjekter. Det er altså færre muslimske menn enn kvinner som debatterer i tematikken om muslimske kvinner. Det er kanskje naturlig i seg selv, men fordi storsamfunnet domineres av diskurs om muslimske kvinner som undertrykket av en religion styrt av menn, kan det bli mindre fruktbart når det mangler perspektiv fra muslimske menn.

Mitt studie kan være fruktbart for videre forskning som en bevisstgjøring rundt valg av ord som brukes i mediedebatter. Studiet har vist hvordan diskurs styrker minoriteters kollektive

identitet og hvordan makten ligger hos minoriteten. Studiet er derfor spesielt relevant i forbindelse med integreringspolitikken. Jeg belyser brudd på etterlevelse av menneskerettighetene når konflikten dreier seg om at muslimske kvinner ikke møter standarden til majoriteten. Analysen viser hvordan samfunnet forhandler religion og kulturfrihet når det kommer til problematikken om likestilling og muslimske kvinner. Det kritiske i diskursanalysen viser en kamp om makt der muslimsk kvinner kjemper for å ta tilbake definisjonsmakten over religiøse plagg som tilhører islam.

6.5 Avsluttende kommentar

Studiet har vist at religion og kvinners posisjon i samfunnet er et omdiskutert og komplekst tema. Spesielt har tema i tilknytning til kjønn og seksualitet fått en stor plass i mediedebatten. Videre har studiet legitimert min forutinntatthet om at muslimske kvinner blir omtalt vesentlig i mediene.

Jeg hadde store forventninger om at jeg skulle finne sterke argumenter for brudd på menneskerettigheter i forbindelse med hijab og nikab. Tekstene har derimot hatt større fokus på hvem som skal definere symbolikken til ulike slør. Det kan derimot sees i lys av de rettighetene som medfølger hvis symbolikken til plagg blir ansett som religiøst fremfor politisk. Hvis majoriteten definerer plagg religiøst, vil menneskerettighetene ha en sterkere stilling. Et mulig utfall er at forbud og diskriminering av nikab og burka da vil falle inn under diskrimineringsloven og få medhold i LDO, slik hijaben klassifiseres som religiøs i dag.

Jeg spurte innledningsvis «*kan en forståelse av diskursene om muslimske kvinner bidra til økt forståelse og reduserte fordommer?*». Før jeg startet oppgaven hadde jeg forventninger om å sitte igjen med et inntrykk av muslimske kvinner i offerrollen. Til tross for at muslimske kvinner forteller om subjektive offer-opplevelser, sitter jeg tvert imot med et inntrykk av unge muslimske kvinner som sterke rollemodeller med initiativ, kampvilje og ønske om anerkjennelse for egne valg og økt frihet. Argumentet om islam som kvinneundertrykkende univers gjør det vanskelig å forklare forekomsten av antall sterke, kvinnelige ressurser som har ytret seg gjennomgående i utvalget. Jeg har bemerket meg at tekstene som er skrevet av muslimske kvinner i mediene, er av kvinner med høy utdanning og sterkt samfunnsengasjement. Etter å ha arbeidet med denne diskursanalysen, opplever jeg derfor at min egen førforståelse om muslimske kvinner som «offer», er redusert og føler jeg har fått økt toleranse ovenfor muslimske kvinners valg av slør. Videre kan jeg konkludere med at muslimske kvinner er like ulike som alle andre kvinner.

Målet med dette studiet er å gi en analyse av ulike representasjoner av kjønnsforhold og muslimske kvinner i mediebildet. Tematekstene jeg har valgt ut, har alle omhandlet muslimske kvinner, kjønnsforholdet har derfor vært presentert innen flere ulike temaer. Utvalget har derimot vært avgjørende for tematikken jeg har tatt opp i denne diskursanalysen og slik bestemt hvilken retning dette studiet skulle gå. Utvikling har derfor vært svært uventet og spennende.

Studiet har vist hvordan diskursanalyse kan bidra i samfunnsvitenskapelig forskning og kombineres med sosiologisk teori. Det har videre vist at Norman Faircloughs kritiske diskursanalyse som modell, sammen med Pierre Bourdieus teorier om symbolsk makt og sosiale felter, er et godt utgangspunkt for å beskrive kommunikasjonen om muslimske kvinner i mediene. De sentrale funn jeg har presentert i min analyse er de diskurser som jeg mener preger aktørene i medienes tekster.

7 Kilder og litteratur

7.1 Referert internett og avisartikler

Aas, M. B. O. I. (2016, 11.10.16). Tok en prat med skeptiske innvandrereforeldre: "Det er ikke så ille som dere tror" *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/100Sport/idrettspolitik/Tok-en-prat-med-skeptiske-innvandrereforeldre-Det-er-ikke-sa-ille-som-dere-tror-838788_1.snd

Aasmundsen, J. S. (2016, 05.06.16). Skamløse jenter, jeg står klar med sleggen. Glassburene skal knuses. , *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Skamlose-jenter_-jeg-star-klar-med-sleggen-Glassburene-skal-knuses--Jakob-Semb-Aasmundsen-199175b.html

Acharki, F. (2016, 23.08.16). Få muslimer anmelder voldtekt, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ostlandssendingen/fa-muslimer-anmelder-voldtekt-1.13093446>

Afgun, A. (2016, 12.08.16). Mitt skrekkelige møte med rishta-systemet, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Mitt-skrekkelige-mote-med-rishta-systemet--Afak-Afgun-601944b.html>

Aftab, F. (2016, 01.11.16). Også minoritetskvinner bør ta HPV-vaksine, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Ogsa-minoritetskvinner-bor-ta-HPV-vaksine--Friha-Aftab-607976b.html>

Agenda, T. (2016). Ti bud for bedre integrering. Lastet ned fra <http://www.tankesmienagenda.no/wp-content/uploads/Perspektivnotat-Ti-bud-for-bedre-integrering-1.pdf>

Ahmed, A. (2016, 07.06.16). Hvor høyt må jeg skrike for å bli en av de skamløse?, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hvor-hoyt-ma-jeg-skrike-for-a-bli-en-av-de-skamløse--Afnan-Ahmed-200833b.html>

Al-Musawi, F. (2016a, 17.07.16). Hvis vi vil inkludere muslimske barn, kan vi ikke forby burkini *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hvis-vil-inkludere-muslimske-barn_-kan-vi-ikke-forby-burkini--Fatema-Al-Musawi-600195b.html

Al-Musawi, F. (2016b, 17.11.16). Kjære imamer, dere må snakke mer åpent og ærlig om voldtekt, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Kjare-imamer_-dere-ma-snakke-mer-اپent-og-arlig-om-voldtekt--Fatema-Al-Musawi-609280b.html

Al-Nahi, R. J. (2016, 22.09.16). Muslimske jenter: Krev deres rett! , *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Muslimske-jenter-Krev-deres-rett-->

[Rania-Jalal-Al-Nahi-605118b.html](http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hor-meg-nar-jeg-skriker-Min-hijab-min-frihet--Sheima-Ali-18-602681b.html)

Ali, S. (2016, 22.08.16). Hør meg når jeg skriker: Min hijab, min frihet *Aftenposten*. Lastet ned fra [http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hor-meg-nar-jeg-skriker-Min-hijab - min-frihet--Sheima-Ali-18-602681b.html](http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hor-meg-nar-jeg-skriker-Min-hijab-min-frihet--Sheima-Ali-18-602681b.html)

Ali, S. J. (2016, 04.11.16). Et sykehjem i Stavanger forbyr hijab. Det er en feig strategi., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Et-sykehjem-i-Stavanger-forbyr-hijab-Det-er-en-feig-strategi--Sumaya-Jirde-Ali-608294b.html>

Andreassen, I. F. T. A. (2016, 30.09.16). - Endelig hører vi en foreldrestemme i debatten, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/--Endelig-horer-vi-en-foreldrestemme-i-debatten-605682b.html>

Ansari, I. (2016, 22.09.16). Kvinne nektet jobb som personlig assistent på grunn av hijab, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/kvinne-nektet-jobb-som-personlig-assistent-pa-grunn-av-hijab-1.13144767>

Ansari, N. (2016, 14.09.16). Stopp Islamisering Av Norge besøkte nylig Furuset. Det kunne de ha spart seg for., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Stopp-Islamisering-Av-Norge-besokte-nylig-Furuset-Det-kunne-de-ha-spart-seg-for--Nazima-Ansari-603089b.html>

Arbeiderpartiet. (2017). Hadia Tajik Hentet fra <http://arbeiderpartiet.no/Om-AP/Menneskene/Hadia-Tajik>

Arntzen, M. G. (2016, 29.08.16). Kleskontrollen, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/kleskontrollen-1.13110765>

Ayoub, L. J. (2016a, 14.07.16). Burkini i badetimen er et inkluderende tiltak. Flere burde gjøre som Finnsnes barneskole., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Burkini-i-badetimen-er-et-inkluderende-tiltak-Flere-burde-gjore-som-Finnsnes-barneskole--Laial-Ayoub-600138b.html>

Ayoub, L. J. (2016b, 02.08.16). Jeg hijabiserte datteren min, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Jeg-hijabiserte-datteren-min---Laial-Janet-Ayoub-601286b.html>

Bai, M. (2016, 18.07.16). Burkini på barn er fremgang for islamisme - og tilbakeslag for likestilling, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Burkini-pa-barn-er-fremgang-for-islamisme---og-tilbakeslag-for-likestilling--Mina-Bai-600397b.html?xtatc=INT-40-%5B2%5D>

- Bakke, V. H. S. R. S. T. (2016, 18.10.16). Erna Solberg: – Du får ikke jobb hos meg hvis du har nikab på, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/erna-solberg-ville-ikke-ha-ansatt-en-med-nikab-1.13184508>
- Barstad, L. H. (2017). Rafiq, Afshan Hentet fra <https://www.stortinget.no/no/Representanter-og-komiteer/Representantene/Representantfordeling/Representant/?perid=AR>
- Bile, A. H. (2016, 11.05.16). Hurra for skamløse jenter som står frem! Nå tør jeg også., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hurra-for-skamlose-jenter-som-star-frem-Na-tor-jeg-ogsa-62379b.html>
- Bile, A. H. (2016, 28.06.16). Klær definerer ikke hvor ærlig du er med samfunnet *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Klar-definerer-ikke-hvor-arlig-du-er-med-samfunnet--Amina-H-Bile-18-585406b.html>
- Bjørnå, T. (2016, 10.10.16). Angrer ikke på at hun nektet å klippe hijabkledd Malika Bayan, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Anger-ikke-pa-at-hun-nektet-a-klippe-hijabkledd-Malika-Bayan-606480b.html>
- Bolin, I. A. (2016, 13.09.16). Tre gode grunner til å forby niqab på offentlig sted, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Tre-gode-grunner-til-a-forby-niqab-pa-offentlig-sted--Iver-Alne-Bolin-15-604347b.html>
- Brochmann, N., Dahl, E. S. & Johansen, M. (2016, 05.09.16). Myten om jomfruhinnen, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/myten-om-jomfruhinnen-1.13115795>
- Bugge, O. I. a. M. (2016, 10.10.16). Dette er jentene idretten ikke klarer å få med, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/100Sport/idrettspolitikk/Dette-er-jentene-idretten-ikke-klarere-a-fa-med-838451_1.snd
- Christensen, J. F. a. E., Dagrund (Krf)
- Tvinnereim, Anne Beathe Kristiansen (Sp)
- Rotevatn, Sveinung (V)
- Solhjell, Bård Vegard (Sv)
- M.Fl. (2016, 10.08.16). 10 bud for en ny norsk integreringspolitikk, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/10-bud-for-en-ny-norsk-integreringspolitikk-601766b.html>
- Clemet, K. (2016, 24.09.16). Niqabdebatten: Klær til besvær, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Niqabdebatten-Klar-til-besvar--Kristin-Clemet-605219b.html>
- Cosson-Eide, C. S. O. D. H. (2016, 26.09.16). Ble kalt «skitne homo-elsker hore» av Mohyeldien Mohammad, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/ble-kalt->

[_skitne-homo-elsker-hore -av-mohyeldeen-mohammad-1.13150966](#)

- Diskrimineringsombudet, L.-O. (2016). Hijab-nekt er lovstridig, Hentet fra <http://www.ldo.no/nyheiter-og-fag/klagesaker/etnisitet/hijab-nekt-er-lovstridig/>
- Dommerud, T. (2016, 15.09.16). Bent Høie: – Norske jenter skal få leve livet sitt som de vil. Jomfrusjekk er forbudt, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Bent-Hoie--Norske-jenter-skal-fa-leve-livet-sitt-som-de-vil-Jomfrusjekk-er-forbudt-604575b.html>
- Dydland, S. (2016, 09.09.16). Tre gode grunner til ikke å forby niqab, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Tre-gode-grunner-til-ikke-a-forby-niqab--Sharleen-Dydland-16-604014b.html>
- Eilertsen, T. (2016a, 02.10.16). Aftenposten mener: En gledelig debatt om ære og skam, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Aftenposten-mener-En-gledelig-debatt-om-are-og-skam-605755b.html>
- Eilertsen, T. (2016b, 11.10.16). Aftenposten mener: Minoritetsjenter hører hjemme i idretten, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Aftenposten-mener-Minoritetsjenter-horer-hjemme-i-idretten-606551b.html>
- Ekeli, E. B. S. F. L. (2016, 10.10.16). – Malika er ikke min kamp – det er Muhammedanismen, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/vestfold/-malika-er-ikke-min-kamp--det-er-muhammedanismen-1.13172715>
- Ellingsen, M. R. E. K. H. Ø. (2016, 08.09.16). Frisør til retten: «Fikk hetta» av hijab, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/rogaland/frisor-til-retten_-fikk-hetta_-av-hijab-1.13124811
- Elster, K. (2016, 29.09.16). Stilte opp i nikab i Debatten, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/stilte-opp-i-nikab-i-debatten-1.13156939>
- Eriksen, K. F. (2016, 12.09.16). Frp-politiker: Hijab er grunn til å avvise en kunde, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/osloby/Frp-politiker-Hijab-er-grunn-til-a-avvise-en-kunde-604345b.html>
- Espevik, T. (2016, 30.09.16). Eier ikke skam, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/kultur/xl/eier-ikke-skam-1.13153921>
- Fjelly, K. B.-N. B. (2016, 01.11.16). Sendes på koranskole før videregående, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/buskerud/xl/sendes-pa-koranskole-for-videregaende-1.13198162>

- Fretheim, A. (2016, 06.10.16). Kan vi ikke heller si: Jeg liker ikke boksing og burka! , *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Kan-vi-ikke-heller-si-Jeg-liker-ikke-boksing-og-burka--Atle-Fretheim-606196b.html>
- Fuglehaug, W. (2016, 02.10.16). – Mamma har alltid vært sterk, klok og rakrygget for oss barna, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/norge/-Mamma-har-alltid-vart-sterk_-klok-og-rakrygget-for-oss-barna-605765b.html
- Furuly, J. G. (2016, 12.09.16). Frisør dømt for å nekte kvinne med hijab adgang, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Frisor-domt-for-a-nekte-kvinne-med-hijab-adgang-604307b.html>
- Gilani, A. (2016, 28.09.16). Kronikk: Muslimske mødre, nå må dere våkne!, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/Kronikk-Muslimske-modre_-na-ma-dere-vakne--Azra-Gilani-605457b.html
- Goffeng, E. (2016, 20.07.16). Burkinier og glories, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/burkinier-og-glorier-1.13051084>
- Gravensteen, I. K. K., Nojoud. (2016, 07.09.16). Jomfrutester er bedrageri, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/jomfrutester-er-bedrageri-1.13124035>
- Halse, A. C. (2016, 23.08.16). Hijabforbud er viktig symbolpolitikk, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Hijabforbud-er-viktig-symbolpolitikk--Andreas-C-Halse-602747b.html>
- Hellesøy, C. (2016, 11.10.16). Skamløse jenter: «Jeg finner meg ikke i at jeg som menneske blir kopt ned til en jomfruhinne», *Aftenposten A-magasinet*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/amagasinet/Skamlose-jenter-Jeg-finner-meg-ikke-i-at-jeg-som-menneske-blir-kopt-ned-til-en-jomfruhinne-604565b.html>
- Herz, N. (2016, 28.10.16). Vi er de skamløse arabiske jentene, og vår tid begynner nå *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Vi-er-de-skamlose-arabiske-jentene_-og-var-tid-begynner-na--Nancy-Herz-57773b.html
- Hetland, K. E., Øystein
- Topdahl, Rolv Christian (2016, 08.09.16). Høylytt krangel under hijab-rettssaken, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/hoylytt-krangel-under-hijab-rettssaken-1.13126011>
- Hetland, Ø. E. K. (2016, 03.11.16). Ordføreren om hijab-nekt: – Heilt uakseptabelt, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/reagerer-kraftig-pa-hijab-nekt-1.13210152>
- Hjelde, I. (2014). Integreringsbarometeret 2013/2014. Holdninger til innvandring, integrering og mangfold Lastet ned fra

<http://www.imdi.no/contentassets/cd74d67fc3dc4cb89f389809dd718da9/integreringsbarometeret-2013-2014.pdf>

Høie, B. (2016, 06.09.16). En krenkelse av norske jenter, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/en-krenkelse-av-norske-jenter-1.13122503>

Johansen, M. T. G. R. (2016, 08.11.16). Kaller inn Blidensol sykehjem på teppet, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/kaller-inn-blidensol-sykehjem-pa-teppet-1.13217826>

Johansen, S. J. M. G. R. (2016, 03.11.16). Stavanger Arbeiderparti er bekymret for de ansatte ved sykehjem, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/stavanger-arbeiderparti-er-bekymret-for-de-ansatte-ved-sykehjem-1.13210669>

Kalstad, L. M. H., Lise Andreassen

Espeland, Einar. (2017, 19.04.2017). Vil tillate hijab ved Blidensol sykehjem likevel, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/tillater-hijab-ved-blidensol-likevel-1.13479436>

Kikvik, A. P. (2013). *Fra usynlig til offer? En diskursanalyse av medias fremstilling av mannlig prostitusjon*. Mastergradsavhandling, Høgskolen i Oslo og Akershus. Lastet ned fra [file:///C:/Users/idahe/Downloads/Fra%20usynlig%20til%20offer%20\(1\).pdf](file:///C:/Users/idahe/Downloads/Fra%20usynlig%20til%20offer%20(1).pdf)

Kvinne. (2016, 07.11.16). Jeg vet hva islam sier, men abort er et valg jeg klarer å ta selv *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Jeg-vet-hva-islam-sier-men-abort-er-et-valg-jeg-klar-er-a-ta-selv-608320b.html>

Lereng, A. (2016a, 14.09.16). «Dra tilbake dit dere kommer fra!»: Tre hijab-debattanter svarer på kommentarene under innleggene sine, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Dra-tilbake-dit-dere-kommer-fra-Tre-hijab-debattanter-svarer-pa-kommentarene-under-innleggene-sine-604542b.html>

Lereng, A. (2016b, 29.04.16). Kjære jente som lever i glasshus: Det er ingen skam å være fri, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Kjare-jente-som-lever-i-glasshus-Det-er-ingen-skam-a-vare-fri--Sofia-Nesrine-Srou-58796b.html>

Lie, O. K. Å. M. C. (2016, 30.10.16). La igjen hijaben på Cubus, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/kultur/xl/la-igjen-hijaben-i-proverommet-pa-cubus-1.13199434>

Likestillingsloven. (2014). *Lov om likestilling mellom kjønnene*. Lastet ned fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/2013-06-21-59>.

Lindholm, K. (2016, 08.06.16). Å skjule ansiktet skaper mistillit, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/A-skjule-ansiktet-skaper-mistillit--Kristen-Lindholm-204919b.html>

- Lygren, I. (2016, 09.08.2016). Frisør kastet muslimsk kvinne på dør - nå må hun møte i retten, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/frisor-kastet-muslimsk-kvinne-pa-dor---na-ma-hun-mote-i-retten-1.13080202>
- Magritte, R. (2016). *The Treachery of Images*, 1929 by Rene Magritte Hentet fra <http://www.renemagritte.org/the-treachery-of-images.jsp>
- Melfald, J. B. (2016, 16.09.16). Hege Storhaug: – Islamnet, Profetens Ummah og Sylvi Listhaug er i dag på samme side, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Hege-Storhaug--Islamnet_-Profetens-Ummah-og-Sylvi-Listhaug-er-i-dag-pa-samme-side-604680b.html
- Menneskerettighetsloven. (1999). *Lov om styrking av menneskerettighetenes stilling i norsk rett*. Lastet ned fra <https://lovdata.no/dokument/NL/lov/1999-05-21-30>.
- Ntb. (2016a, 14.07.16). Barneskole i Troms tillater burkini, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Barneskole-i-Troms-tillater-burkini-600103b.html>
- Ntb. (2016b, 05.10.16). Starter arbeidet med å innføre nikabforbud i skolen, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Starter-arbeidet-med-a-innfore-nikabforbud-i-skolen-606097b.html>
- Ottosen, E. (2016, 14.09.16). I møte med symboler må vi bruke skjønn, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/I-mote-med-symboler-ma-vi-bruke-skjonn--Eспен-Ottosen-604524b.html>
- Rana, U. (2016, 25.10.16). Jeg stiller meg kritisk til en forenklet fremstilling av minoritetsjenter, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Jeg-stiller-meg-kritisk-til-en-forenklet-fremstilling-av-minoritetsjenter--Uzma-Rana-607535b.html>
- Regjeringen. (2017). Artikkel 9 - Innføring av et nasjonalt forbud mot ansiktsdekkende plagg i utdanningsinstitusjoner – menneskerettslige spørsmål Hentet fra <https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/innforing-av-et-nasjonalt-forbud-mot-ansiktsdekkende-plagg-i-utdanningsinstitusjoner--menneskerettslige-sporsmal/id2528177/>
- Rehman, S. (2016, 30.09.16). En hyllest til Azra Gilani *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/En-hyllest-til-Azra-Gilani--Shakeel-Rehman-605707b.html>
- Reisjå, I. a. E. S. M. R. M. (2016, 10.08.16). Anmol (9) har brukt hijab på skolen i snart to år, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/anmol-9-har-brukt-hijab-pa-skolen-i-snart-to-ar-1.13082403>

- Riaz, W. (2016, 31.10.16). Denne bydelen dekker treningsavgiften til barn med dårlig råd, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/osloby/Denne-bydelen-dekker-treningsavgiften-til-barn-med-darlig-rad-607915b.html>
- Ruud, S. (2015, 18.05.2015). Hadia Tajik: Jeg er muslim. Min mann er ikke muslim, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Hadia-Tajik-Jeg-er-muslim-Min-mann-er-ikke-muslim-39259b.html>
- Sandvik, S. (2014, 02.07.2014). Støre utelukker ikke Ap-støtte til nikabforbud, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/store-utelukker-ikke-nikabforbud-1.11810335>
- Sandvik, T. B. S. (2016, 19.10.16). Jensen: – Nikab blir brukt for å provosere, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/siv-jensen--nikab-blir-brukt-for-a-provosere-1.13186058>
- Skeie, S. L. K. (2016, 25.10.16). Utlofte skuddpremie på Hadia Tajik: – Han mener det ikke er hatefullt, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/nordland/utlovet-skuddpremie-pa-hadia-tajik--han-mener-det-ikke-er-hatefullt-1.13193183>
- Skjeggstad, H. (2016a, 03.06.16). Grensesprengende jenter skal ikke stå alene *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Grensesprengende-jenter-skal-ikke-sta-alene--Helene-Skjeggstad-199124b.html>
- Skjeggstad, H. (2016b, 14.10.16). Norge må ikke bli et forbudsland, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Norge-ma-ikke-bli-et-forbudsland--Helene-Skjeggstad-604179b.html>
- Skodje, M. (2016, 03.11.16). To ansatte politianmelder sykehjem for hijabnekt, *TV2*. Lastet ned fra <http://www.tv2.no/nyheter/8704530/>
- Skodje, M. S., Margrethe Håland. (2016, 02.11.2016). Sykehjem forbyr hijab for å "skape trygghet og velvære" *TV2*. Lastet ned fra <http://www.tv2.no/a/8702286>
- Statistisk Sentralbyrå, Ø. K. (2016). Nøkkeltall for valg Hentet fra <https://www.ssb.no/valg/nokkeltall/valg>
- Stokke, M. H. N. O. (2016, 18.10.16). Ny bok om islamsk humanisme: - Holdningene til likestilling endrer seg raskt i positiv retning, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Ny-bok-om-islamsk-humanisme---Holdningene-til-likestilling-ender-seg-raskt-i-positiv-retning-606642b.html>
- Stokke, O. (2016a, 01.10.16). Eks-muslimer ypper til debatt, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Eks-muslimer-ypper-til-debatt-605240b.html>

Stokke, O. (2016b, 22.09.16). Hun er blitt «de skamløses» forbilde. I dag snakker hun om sine erfaringer på Stortinget., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Hun-er-blitt-de-skamloses-forbilde-I-dag-snakker-hun-om-sine-erfaringer-pa-Stortinget-605167b.html>

Tajik, H. (2016, 20.02.2016). Jenter som bryter glassveggene, står fortsatt alene, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Jenter-som-bryter-glassveggene--star-fortsatt-alene--Hadia-Tajik-10606b.html>

Thabit, U. (2016, 04.06.2016). Jeg velger ikke klær for å tilfredsstille deg, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Jeg-velger-ikke-klar-for-a-tilfredsstille-deg-199122b.html>

Tjernshaugen, K. (2016, 18.10.16). Listhaug: «Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt.», *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Listhaug-Her-i-Norge-spiser-vi-svin--drikker-alkohol-og-viser-ansiktet-vart-607005b.html>

Topdahl, M. R. E. K. H. M. T. R. C. (2016, 12.09.16). – Dommen betyr veldig mye, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/merete-hodne-domt-i-hijabsaken-1.13130513>

Undheim, S. (2016, 31.08.16). Jomfruhinnen finnes ikke, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/jomfruhinnen-finnes-ikke-1.13113971>

Zahid, S. (2016, 17.11.16). Den offentlige samtalen om sosial kontroll mangler løsninger, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Den-offentlige-samtalen-om-sosial-kontroll-mangler-losninger--Sarah-Zahid-609208b.html>

Zariat, I. (2016a, 14.11.16). Frykten for sterke jenter, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Frykten-for-sterke-jenter--Isra-Zariat-609020b.html>

Zariat, I. (2016b, 28.08.16). Rystende jomfrusjekk, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/rystende-jomfrusjekk-1.13106033>

Zariat, I. (2016c, 12.09.16). Vi trenger et forbud mot «jomfrusjekk», *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/ytring/vi-trenger-et-forbud-mot-_jomfrusjekk_-1.13130593

Ødegård, G. B., Anders

Strandbu, Åse. (2016). Idrettsdeltakelse og trening blant ungdom i Oslo - Barrierer, frafall og endringer over tid *NOVA rapport 2016:7* Lastet ned fra <http://www.sivilsamfunn.no/Ressurser/Publikasjoner/Rapporter/2016/2016-7>

7.2 Referert litteratur

- Andersen, N. Å. (1999). *Diskursive analysestrategier* København: Fredriksberg Bogtrykkeri AS.
- Andersen, N. Å. (2003). *Discursive analytical strategies. Understanding Foucault, Koselleck, Laclau, Luhmann*. Bristol Great Britain: The Policy Press.
- Anderson, B. (1996). *Forestilte fellesskap. Refleksjoner omkring nasjonalismens opprinnelse og spredning* (E. Andersen, Overs.): Spartacus Forlag AS.
- Barli, A.-H. (2009). *Hijab i norsk offentlighet - en diskursanalyse*. Master i Religion og Samfunn ved Universitetet i Oslo.
- Bourdieu, P. & Johnson, R. (1993). *The field of cultural production : essays on art and literature*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Østerberg, D., Prieur, A. & Barth, T. (1995). *Distinksjonen : en sosiologisk kritikk av dømmekraften* (vol. nr 9). Oslo: Pax.
- Brochmann, G. (2006). *Hva er innvandring* (vol. 16). Oslo: Universitetsforlaget.
- Brochmann, G., Borchgrevink, T. & Rogstad, J. (2002). *Sand i maskineriet. Makt og demokrati i det flerkulturelle Norge*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag AS.
- Eide, E. & Orgeret, K. S. (2015). *Etter beste kjønn : kjønnsperspektiv på medier og journalistikk*. Oslo: Universitetsforlaget
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Cambridge: Polity Press.
- Fairclough, N. (2003). *Analysing discourse : textual analysis for social research*. London: Routledge.
- Frønes, I. & Kjølsvold, L. (red.). (2016). *Det Norske samfunn* (7. utg.). Oslo: Gyldendal akademisk.
- Fuglerud, Ø. & Eriksen, T. H. (red.). (2007). *Grenser for kultur? Perspektiver fra norsk minoritetsforskning*. Oslo: Pax Forlag AS.
- Habermas, J. (1994). Three normative models of democracy *Constellations* 1(1).
- Hitching, T. R., Nilsen, A. B. & Veum, A. (red.). (2011). *Diskursanalyse i praksis : metode og analyse*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

- Høst, B. (1991). *Islam til daglig*. Værløse: BH-publikationer.
- Høstmælingen, N. (2004). *Hijab i Norge*. Oslo: Abstrakt.
- Jørgensen, M. W. & Phillips, L. (2013). *Diskursanalyse som teori og metode*. Kbh.: Nota.
- Kjeldstadli, K. (2008). *Sammensatte samfunn : innvandring og inkludering*. Oslo: Pax.
- Kjeldstadli, K. (red.). (2003). *Norsk innvandringshistorie: I globaliseringens tid, 1940-2000* (vol. B. 3). Oslo: Pax.
- Larsen, H. (2008). Det diskursives dialektikk : en analyse av offentlige samtaler om kunst og kultur. *Sosiologisk årbok Ny serie, 2008.3-4*, 63-83.
- Michaelsen, I. W. (2015). *Religionsmøter i Flyktningguiden: Fører kjennskap og kunnskap til forståelse og toleranse?* . Master i Religionsstudier ved Misjonshøgskolen i Stavanger.
- Neumann, I. (2001). *Mening, materialitet, makt*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Roald, A. S. (2001). *Women in Islam : the western experience*. London: Routledge.
- Roald, A. S. (2010). *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax Forlag.
- Skrede, J. (2017). *Kritisk diskursanalyse*. Oslo: Cappelen Damm akademisk.
- Statistisk Sentralbyrå, O. V. (2013). Halve befolkningen leser aviser på nettet. *Norsk mediebarometer 2012*.
- Svennevig, J. (2009). *Språklig samhandling : innføring i kommunikasjonsteori og diskursanalyse* (2. utg. utg.). Oslo: Landslaget for norskundervisning Cappelen akademisk forlag.
- Vikør, K. S. (2006). *Islam : ei faktabok* (Ny og utvidet [ie 2.] utg. utg.). Oslo: Spartacus.

8 Vedlegg

Vedlagt følger oversikt over alle tekstene jeg har benyttet i utvalget. De er videre sortert ut ifra mediekilden.

8.1 Medietekster fra Aftenposten

Aas, M. B. O. I. (2016, 11.10.16). Tok en prat med skeptiske innvandrereforeldre: "Det er ikke så ille som dere tror" *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/100Sport/idrettspolitik/Tok-en-prat-med-skeptiske-innvandrereforeldre-Det-er-ikke-sa-ille-som-dere-tror-838788_1.snd

Aasmundsen, J. S. (2016, 05.06.16). Skamløse jenter, jeg står klar med sleggen. Glassburene skal knuses, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Skamlose-jenter_-jeg-star-klar-med-sleggen-Glassburene-skal-knuses--Jakob-Semb-Aasmundsen-199175b.html

Afgun, A. (2016, 12.08.16). Mitt skrekkelige møte med rishta-systemet, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Mitt-skrekkelige-mote-med-rishta-systemet--Afak-Afgun-601944b.html>

Aftab, F. (2016, 01.11.16). Også minoritetskvinner bør ta HPV-vaksine, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Ogsa-minoritetskvinner-bor-ta-HPV-vaksine--Friha-Aftab-607976b.html>

Aftenposten (2016, 22.09.16). - Kvinnelige trenere er helt avgjørende for å få bort den bekymringen og frykten som foreldrene føler, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/100Sport/idrettspolitik/--Kvinnelige-trenere-er-helt-avgjorende-for-a-fa-bort-den-bekymringen-og-frykten-som-foreldrene-foler-827230_1.snd

Ahmed, A. (2016, 07.06.16). Hvor høyt må jeg skrike for å bli en av de skamløse?, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hvor-hoyt-ma-jeg-skrike-for-a-bli-en-av-de-skamlose--Afnan-Ahmed-200833b.html>

Ali, S. (2016, 22.08.16). Hør meg når jeg skriker: Min hijab, min frihet *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hor-meg-nar-jeg-skriker-Min-hijab_-min-frihet--Sheima-Ali-18-602681b.html

Ali, S. J. (2016, 04.11.16). Et sykehjem i Stavanger forbyr hijab. Det er en feig strategi, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Et-sykehjem-i-Stavanger-forbyr-hijab-Det-er-en-feig-strategi--Sumaya-Jirde-Ali-608294b.html>

Al-Musawi, F. (2016, 17.07.16). Hvis vi vil inkludere muslimske barn, kan vi ikke forby burkini *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hvis-vi-vil-inkludere-muslimske-barn_-kan-vi-ikke-forby-burkini--Fatema-Al-Musawi-600195b.html

- Al-Musawi, F. (2016, 17.11.16). Kjære imamer, dere må snakke mer åpent og ærlig om voldtekt, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Kjare-imamer-dere-ma-snakke-mer-apent-og-arlig-om-voldtekt--Fatema-Al-Musawi-609280b.html>
- Al-Nahi, R. J. (2016, 22.09.16). Muslimske jenter: Krev deres rett! , *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Muslimske-jenter-Krev-deres-rett--Rania-Jalal-Al-Nahi-605118b.html>
- Andreassen, I. F. T. A. (2016, 30.09.16). - Endelig hører vi en foreldrestemme i debatten, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/--Endelig-horer-vi-en-foreldrestemme-i-debatten-605682b.html>
- Ansari, N. (2016, 14.09.16). Stopp Islamisering Av Norge besøkte nylig Furuset. Det kunne de ha spart seg for., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Stopp-Islamisering-Av-Norge-besokte-nylig-Furuset-Det-kunne-de-ha-spart-seg-for--Nazima-Ansari-603089b.html>
- Ayoub, L. J. (2016, 14.07.16). Burkini i badetimen er et inkluderende tiltak. Flere burde gjøre som Finnsnes barneskole, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Burkini-i-badetimen-er-et-inkluderende-tiltak-Flere-burde-gjore-som-Finnsnes-barneskole--Laial-Ayoub-600138b.html>
- Ayoub, L. J. (2016, 02.08.16). Jeg hijabiserte datteren min, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Jeg-hijabiserte-datteren-min---Laial-Janet-Ayoub-601286b.html>
- Bai, M. (2016, 18.07.16). Burkini på barn er fremgang for islamisme - og tilbakeslag for likestilling, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Burkini-pa-barn-er-fremgang-for-islamisme--og-tilbakeslag-for-likestilling--Mina-Bai-600397b.html?xtatc=INT-40-%5B2%5D>
- Bile, A. H. (2016, 11.05.16). Hurra for skamløse jenter som står frem! Nå tør jeg også, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hurra-for-skamlose-jenter-som-star-frem-Na-tor-jeg-ogsaa-62379b.html>
- Bile, A. H. (2016, 28.06.16). Klær definerer ikke hvor ærlig du er med samfunnet *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Klar-definerer-ikke-hvor-arlig-du-er-med-samfunnet--Amina-H-Bile-18-585406b.html>
- Bile, A. H. (2016, 07.09.16). Vestlige feminister svikter muslimer, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Vestlige-feminister-svikter-muslimer--Amina-H-Bile-603981b.html>
- Bjørnå, T. (2016, 10.10.16). Angrer ikke på at hun nektet å klippe hijabkledde Malika Bayan, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Angrer-ikke-pa-at-hun-nektet-a-klippe-hijabkledde-Malika-Bayan-606480b.html>

- Bolin, I. A. (2016, 13.09.16). Tre gode grunner til å forby niqab på offentlig sted, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Tre-gode-grunner-til-a-forby-niqab-pa-offentlig-sted--Iver-Alne-Bolin-15-604347b.html>
- Bugge, O. I. a. M. (2016, 10.10.16). Dette er jentene idretten ikke klarer å få med, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/100Sport/idrettspolitikk/Dette-er-jentene-idretten-ikke-klar-er-a-fa-med-838451_1.snd
- Christensen, J. F. a. E., Dagrøn (Krf)
Tvinnereim, Anne Beathe Kristiansen (Sp)
Rotevatn, Sveinung (V)
Solhjell, Bård Vegard (Sv)
M.Fl. (2016, 10.08.16). 10 bud for en ny norsk integreringspolitikk, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/10-bud-for-en-ny-norsk-integreringspolitikk-601766b.html>
- Clemet, K. (2016, 24.09.16). Niqabdebatten: Klær til besvær, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Niqabdebatten-Klar-til-besvar--Kristin-Clemet-605219b.html>
- Dommerud, T. (2016, 15.09.16). Bent Høie: – Norske jenter skal få leve livet sitt som de vil. Jomfrusjekk er forbudt, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Bent-Hoie--Norske-jenter-skal-fa-leve-livet-sitt-som-de-vil-Jomfrusjekk-er-forbudt-604575b.html>
- Dydland, S. (2016, 09.09.16). Tre gode grunner til ikke å forby niqab, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Tre-gode-grunner-til-ikke-a-forby-niqab--Sharleen-Dydland-16-604014b.html>
- Eilertsen, T. (2016, 02.10.16). Aftenposten mener: En gledelig debatt om ære og skam, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Aftenposten-mener-En-gledelig-debatt-om-are-og-skam-605755b.html>
- Eilertsen, T. (2016, 11.10.16). Aftenposten mener: Minoritetsjenter hører hjemme i idretten, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Aftenposten-mener-Minoritetsjenter-horer-hjemme-i-idretten-606551b.html>
- Eriksen, K. F. (2016, 12.09.16). Frp-politiker: Hijab er grunn til å avvise en kunde, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/osloby/Frp-politiker-Hijab-er-grunn-til-a-avvise-en-kunde-604345b.html>
- Fjelltveit, I. (2016, 30.09.16). Muslimske mødre svarer på kronikk: – Barna våre får frihet og kjærlighet, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Muslimske-mudre-svarer-pa-kronikk--Barna-vare-far-frihet-og-kjarlighet-605681b.html>
- Fretheim, A. (2016, 06.10.16). Kan vi ikke heller si: Jeg liker ikke boksing og burka! , *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Kan-vi-ikke-heller-si-Jeg-lik-er-ikke-boksing-og-burka--Atle-Fretheim-606196b.html>

- Fuglehaug, W. (2016, 02.10.16). – Mamma har alltid vært sterk, klok og rakrygget for oss barna, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/norge/-Mamma-har-alltid-vart-sterk_-klok-og-rakrygget-for-oss-barna-605765b.html
- Furuly, J. G. (2016, 12.09.16). Frisør dømt for å nekte kvinne med hijab adgang, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Frisor-domt-for-a-nekte-kvinne-med-hijab-adgang-604307b.html>
- Gilani, A. (2016, 28.09.16). Kronikk: Muslimske mødre, nå må dere våkne!, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/Kronikk-Muslimske-modre_-na-ma-dere-vakne--Azra-Gilani-605457b.html
- Halse, A. C. (2016, 23.08.16). Hijabforbud er viktig symbolpolitikk, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Hijabforbud-er-viktig-symbolpolitikk--Andreas-C-Halse-602747b.html>
- Hellesøy, C. (2016, 11.10.16). Skamløse jenter: «Jeg finner meg ikke i at jeg som menneske blir kokt ned til en jomfruhinne», *Aftenposten A-magasinet*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/amagasinet/Skamlose-jenter-Jeg-finner-meg-ikke-i-at-jeg-som-menneske-blir-kokt-ned-til-en-jomfruhinne-604565b.html>
- Herz, N. (2016, 28.10.16). Vi er de skamløse arabiske jentene, og vår tid begynner nå *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Vi-er-de-skamlose-arabiske-jentene_-og-var-tid-begynner-na--Nancy-Herz-57773b.html
- Hveem, E. B. (2016, 10.08.16). Frp om integreringsforslag: – Dette er å slå inn åpne dører, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Frp-om-integreringsforslag--Dette-er-a-sla-inn-apne-dorer-601850b.html>
- Kvinne 18. (2016, 30.10.16). Hver gang ordet jomfru kommer opp hjemme hos oss, får jeg en klump i magen, *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Hver-gang-ordet-jomfru-kommer-opp-hjemme-hos-oss_-far-jeg-en-klump-i-magen-607809b.html
- Kvinne 14. (2016, 07.11.16). Jeg vet hva islam sier, men abort er et valg jeg klarer å ta selv *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Jeg-vet-hva-islam-sier_-men-abort-er-et-valg-jeg-klarer-a-ta-selv-608320b.html
- Leder. (2016, 10.08.16). *Aftenposten* mener: Integreringspolitikken må utvikles videre, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/leder/Aftenposten-mener-Integreringspolitikken-ma-utvikles-videre-601815b.html>
- Lereng, A. (2016, 14.09.16). «Dra tilbake dit dere kommer fra!»: Tre hijab-debattanter svarer på kommentarene under innleggene sine, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Dra-tilbake-dit-dere-kommer-fra-Tre-hijab-debattanter-svarer-pa-kommentarene-under-innleggene-sine-604542b.html>
- Lereng, A. (2016, 29.04.16). Kjære jente som lever i glasshus: Det er ingen skam å være fri, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Kjare-jente-som->

[lever-i-glasshus-Det-er-ingen-skam-a-vare-fri--Sofia-Nesrine-Srouer-58796b.html](http://www.aftenposten.no/meninger/sid/A-skjule-ansiktet-skaper-mistillit--Sofia-Nesrine-Srouer-58796b.html)

Lindholm, K. (2016, 08.06.16). Å skjule ansiktet skaper mistillit, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/A-skjule-ansiktet-skaper-mistillit--Kristen-Lindholm-204919b.html>

Melfald, J. B. (2016, 16.09.16). Hege Storhaug: – Islamnet, Profetens Ummah og Sylvi Listhaug er i dag på samme side, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Hege-Storhaug--Islamnet-Profetens-Ummah-og-Sylvi-Listhaug-er-i-dag-pa-samme-side-604680b.html>

Nordby, K. J. (2016, 15.09.16). Tenåring foreslår hijab-emojier, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/verden/Tenaring-foeslar-hijab-emojier-604590b.html>

Ntb. (2016, 14.07.16). Barneskole i Troms tillater burkini, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Barneskole-i-Troms-tillater-burkini-600103b.html>

Ntb. (2016, 08.09.16). Nektet å klippe kvinne med hijab. Sier i retten at hun ikke burde sendt henne på dør., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Nektet-a-klippe-kvinne-med-hijab-Sier-i-retten-at-hun-ikke-burde-sendt-henne-pa-dor-604050b.html>

Ntb. (2016, 22.09.16). Oslo kommune refsers for å ha bedt jobbsøker ikke bruke hijab, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/oslo/Oslo-kommune-refsers-for-a-ha-bedt-jobbsoker-ikke-bruke-hijab-605090b.html>

Ntb. (2016, 29.09.16). Raftoprisen til irakisk menneskerettighetsforkjemper *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/kultur/Raftoprisen-til-irakisk-menneskerettighetsforkjemper-605625b.html>

Ntb. (2016, 16.09.16). Regjeringen og Sylvi Listhaug: Sier nei til nasjonalt niqab-forbud, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Regjeringen-og-Sylvi-Listhaug-Sier-nei-til-nasjonalt-niqab-forbud-604665b.html>

Ntb. (2016, 05.10.16). Starter arbeidet med å innføre nikabforbud i skolen, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Starter-arbeidet-med-a-innfore-nikabforbud-i-skolen-606097b.html>

Ottosen, E. (2016, 14.09.16). I møte med symboler må vi bruke skjønn, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/I-mote-med-symboler-ma-vi-bruke-skjonn--Eспен-Ottosen-604524b.html>

Plesner, I. T. (2016, 04.11.16). Religionspolitikk er mer enn hijab, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Religionspolitikk-er-mer-enn-hijab--Ingvill-Thorson-Plesner-608332b.html>

Rana, U. (2016, 25.10.16). Jeg stiller meg kritisk til en forenklet fremstilling av minoritetsjenter, *Aftenposten*. Lastet ned fra [http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Jeg-stiller-meg-kritisk-til-en-forenklet-](http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Jeg-stiller-meg-kritisk-til-en-forenklet-606097b.html)

[fremstilling-av-minoritetsjenter--Uzma-Rana-607535b.html](http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/En-hyllest-til-Azra-Gilani--Shakeel-Rehman-605707b.html)

- Rehman, S. (2016, 30.09.16). En hyllest til Azra Gilani *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/En-hyllest-til-Azra-Gilani--Shakeel-Rehman-605707b.html>
- Riaz, W. (2016, 31.10.16). Denne bydelen dekker treningsavgiften til barn med dårlig råd, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/osloby/Denne-bydelen-dekker-treningsavgiften-til-barn-med-darlig-rad-607915b.html>
- Skjeggestad, H. (2016, 03.06.16). Grensesprengende jenter skal ikke stå alene *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Grensesprengende-jenter-skal-ikke-sta-alene--Helene-Skjeggestad-199124b.html>
- Skjeggestad, H. (2016, 14.10.16). Norge må ikke bli et forbudsland, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Norge-ma-ikke-bli-et-forbudsland--Helene-Skjeggestad-604179b.html>
- Slettholm, A. (2016, 15.09.16). Frisørsaken: Usaklighetens martyr, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/Frisorsaken-Usaklighetens-martyr--Andreas-Slettholm-604636b.html>
- Stokke, M. H. N. O. (2016, 18.10.16). Ny bok om islamsk humanisme: - Holdningene til likestilling endrer seg raskt i positiv retning, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Ny-bok-om-islamsk-humanisme---Holdningene-til-likestilling-endrer-seg-raskt-i-positiv-retning-606642b.html>
- Stokke, O. (2016, 22.09.16). Hun er blitt «de skamløses» forbilde. I dag snakker hun om sine erfaringer på Stortinget., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/norge/Hun-er-blitt-de-skamloses-forbilde-I-dag-snakker-hun-om-sine-erfaringer-pa-Stortinget-605167b.html>
- Støre, J. G. (2016, 22.11.16). Nei til niqab og burka i norsk skole – der skal ansiktet være fullt synlig *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/debatt/Nei-til-niqab-og-burka-i-norsk-skole--der-skal-ansiktet-vare-fullt-synlig--Jonas-Gahr-Store-605351b.html>
- Thabit, U. (2016, 04.06.2016). Jeg velger ikke klær for å tilfredsstille deg, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Jeg-velger-ikke-klar-for-a-tilfredsstille-deg-199122b.html>
- Tenåringsjente. (2016, 17.10.16). Jeg fortalte familien at jeg hadde norsk kjæreste. Det var den verste perioden i mitt liv., *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/meninger/sid/Jeg-fortalte-familien-at-jeg-hadde-norsk-kjareste-Det-var-den-verste-perioden-i-mitt-liv-606827b.html>
- Tjernshaugen, K. (2016, 18.10.16). Listhaug: «Her i Norge spiser vi svin, drikker alkohol og viser ansiktet vårt.», *Aftenposten*. Lastet ned fra http://www.aftenposten.no/norge/politikk/Listhaug-Her-i-Norge-spiser-vi-svin_-drikker-alkohol-og-viser-ansiktet-vart-607005b.html

Tjernshaugen, K. T., Louise Scharff. (2016, 26.08.16). Fransk domstol: Forbudt å forby burkini, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/verden/Fransk-domstol-Forbudt-a-forby-burkini-603107b.html>

Zahid, S. (2016, 17.11.16). Den offentlige samtalen om sosial kontroll mangler løsninger, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/mening/sid/Den-offentlige-samtalen-om-sosial-kontroll-mangler-losninger--Sarah-Zahid-609208b.html>

Zariat, I. (2016, 14.11.16). Frykten for sterke jenter, *Aftenposten*. Lastet ned fra <http://www.aftenposten.no/mening/debatt/Frykten-for-sterke-jenter--Isra-Zariat-609020b.html>

8.2 Medietekster fra NRK

Acharki, F. (2016, 23.08.16). Få muslimer anmelder voldtekt, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ostlandssendingen/fa-muslimer-anmelder-voldtekt-1.13093446>

Ansari, I. (2016, 22.09.16). Kvinne nektet jobb som personlig assistent på grunn av hijab, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/kvinne-nektet-jobb-som-personlig-assistent-pa-grunn-av-hijab-1.13144767>

Arntzen, M. G. (2016, 29.08.16). Kleskontrollen, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/kleskontrollen-1.13110765>

Bakke, V. H. S. R. S. T. (2016, 18.10.16). Erna Solberg: – Du får ikke jobb hos meg hvis du har nikab på, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/erna-solberg-ville-ikke-ha-ansatt-en-med-nikab-1.13184508>

Brochmann, N., Dahl, E. S. & Johansen, M. (2016, 05.09.16). Myten om jomfruhinnen, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/myten-om-jomfruhinnen-1.13115795>

Cosson-Eide, C. S. O. D. H. (2016, 26.09.16). Ble kalt «skitne homo-elsker hore» av Mohyeldeen Mohammad, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/ble-kalt-skitne-homo-elsker-hore-av-mohyeldeen-mohammad-1.13150966>

Ekeli, E. B. S. F. L. (2016, 10.10.16). – Malika er ikke min kamp – det er Muhammedanismen, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/vestfold/_malika-er-ikke-min-kamp_-det-er-muhammedanismen-1.13172715

Ellingsen, M. R. E. K. H. Ø. (2016, 08.09.16). Frisør til retten: «Fikk hetta» av hijab, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/frisor-til-retten-fikk-hetta-av-hijab-1.13124811>

Ellingsen, S. a. S. a. Ø. (2016, 18.11.16). Vil ikke møte ordføreren, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/vil-ikke-mote-ordforeren-1.13232783>

Elster, K. (2016, 29.09.16). Stilte opp i nikab i Debatten, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/stilte-opp-i-nikab-i-debatten-1.13156939>

- Espevik, T. (2016, 30.09.16). Eier ikke skam, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/kultur/xl/eier-ikke-skam-1.13153921>
- Fjelly, K. B.-N. B. (2016, 01.11.16). Sendes på koranskole før videregående, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/buskerud/xl/sendes-pa-koranskole-for-videregaende-1.13198162>
- Goffeng, E. (2016, 20.07.16). Burkinier og glories, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/burkinier-og-glorier-1.13051084>
- Gravensteen, I. K. K., Nojoud. (2016, 07.09.16). Jomfrutester er bedrageri, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/jomfrutester-er-bedrageri-1.13124035>
- Hetland, K. E., Øystein
Topdahl, Rolv Christian (2016, 08.09.16). Høylytt krangel under hijab-rettssaken, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/hoylytt-krangel-under-hijab-rettssaken-1.13126011>
- Hetland, Ø. E. K. (2016, 03.11.16). Ordføreren om hijab-nekt: – Heilt uakseptabelt, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/reagerer-kraftig-pa-hijab-nekt-1.13210152>
- Hovland, G. Å. J. (2016, 14.09.16). Foreslår emoji med hijab, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/urix/foreslar-emoji-med-hijab-1.13134187>
- Høie, B. (2016, 06.09.16). En krenkelse av norske jenter, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/en-krenkelse-av-norske-jenter-1.13122503>
- Johansen, M. T. G. R. (2016, 08.11.16). Kaller inn Blidensol sykehjem på teppet, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/kaller-inn-blidensol-sykehjem-pa-teppet-1.13217826>
- Johansen, S. J. M. G. R. (2016, 03.11.16). Stavanger Arbeiderparti er bekymret for de ansatte ved sykehjem, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/stavanger-arbeiderparti-er-bekymret-for-de-ansatte-ved-sykehjem-1.13210669>
- Khan, M. (2016, 16.03.16). Den siste tiden har jeg blitt truet, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/den-siste-tiden-har-jeg-blitt-truet-1.12848363>
- Kalstad, L. M. H., Lise Andreassen
Espeland, Einar. (2017, 19.04.2017). Vil tillate hijab ved Blidensol sykehjem likevel, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/tillater-hijab-ved-blidensol-likevel-1.13479436>
- Larsen, E. M., Svein Jacob. (2017, 24.01.2017). Frisør anker hijab-nekt til Høyesterett *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/merete-hodne-anker-til-hoyesterett-1.13338631>
- Lie, O. K. Å. M. C. (2016, 30.10.16). La igjen hijaben på Cubus, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/kultur/xl/la-igjen-hijaben-i-proverommet-pa-cubus-1.13199434>

- Lygren, I. (2016, 09.08.2016). Frisør kastet muslimsk kvinne på dør - nå må hun møte i retten, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/frisor-kastet-muslimsk-kvinne-pa-dor---na-ma-hun-mote-i-retten-1.13080202>
- Løland, L. R. (2016, 29.09.16). Raftoprisvinnaren må leva i skjul, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/hordaland/raftoprisvinnaren-ma-leva-i-skjul-1.13155501>
- Ntb. (2016, 23.08.16). Burkini populært blant ikke-muslimer, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/urix/burkini-populaert-blant-ikke-muslimer-1.13101908>
- Ntb/Nrk. (2016, 26.10.16). Frisør får hijab-dom behandlet i lagmannsretten, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/frisor-far-hijab-dom-behandlet-i-lagmannsretten-1.13197042>
- Olsson, T. S. S. V. (2016, 10.08.16). Ap, SV og sentrumspartier vil forby nikab i skolen, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/norge/nytt-integreringsforslag_-vil-forby-nikab-i-skolen-1.13080686
- Oppedal, Ø. E. M. (2016, 08.11.16). Tilsette er flau på grunn av hijab-saka, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/rogaland/representant-for-dei-tilsette_-det-er-flaut-a-jobba-pa-blidensol-1.13215706
- Reisjå, I. a. E. S. M. R. M. (2016, 10.08.16). Anmol (9) har brukt hijab på skolen i snart to år, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/anmol-9-har-brukt-hijab-pa-skolen-i-snart-to-ar-1.13082403>
- Sandvik, S. (2014, 02.07.2014). Støre utelukker ikke Ap-støtte til nikabforbud, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/store-utelukker-ikke-nikabforbud-1.11810335>
- Sandvik, T. B. S. (2016, 19.10.16). Jensen: – Nikab blir brukt for å provosere, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/norge/siv-jensen_-nikab-blir-brukt-for-a-provosere-1.13186058
- Skeie, S. L. K. (2016, 25.10.16). Utlovte skuddpremie på Hadia Tajik: – Han mener det ikke er hatefullt, *NRK*. Lastet ned fra https://www.nrk.no/nordland/utlovet-skuddpremie-pa-hadia-tajik_-han-mener-det-ikke-er-hatefullt-1.13193183
- Sølhusvik, S. R. S. L. (2016, 19.09.16). Arbeiderpartiet vil forby nikab, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/norge/arbeiderpartiet-vil-forby-nikab-1.13141297>
- Topdahl, M. R. E. K. H. M. T. R. C. (2016, 12.09.16). – Dommen betyr veldig mye, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/rogaland/merete-hodne-domt-i-hijabsaken-1.13130513>
- Undheim, S. (2016, 31.08.16). Jomfruhinnen finnes ikke, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/jomfruhinnen-finnes-ikke-1.13113971>
- Zariat, I. (2016, 28.08.16). Rystende jomfrusjekk, *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/rystende-jomfrusjekk-1.13106033>

Zariat, I. (2016, 12.09.16). Vi trenger et forbud mot «jomfrusjekk», *NRK*. Lastet ned fra <https://www.nrk.no/ytring/vi-trenger-et-forbud-mot-jomfrusjekk-1.13130593>

8.3 Samtykke for bildebruk

Fordi jeg publiserer bilder fra nettsidene Aftenposten og NRK, har jeg kontaktet de aktuelle redaksjonene for å be om tillatelse. Vedlagt følger mail og svar på mail.

8.3.1 Svar fra NRK

Hei, Ida. Takk for din henvendelse.

Det er helt uproblematisk for oss at du bruker disse bildene. Lykke til med oppgaven.

Med vennlig hilsen

Ola Svinsås

Informasjonskonsulent, Publikumsservice

NRK

Strategi

Telefon: 23 04 70 00

Post: NRK Publikumsservice, 8608 Mo i Rana

nrk.no

8.3.2 Svar fra Aftenposten

Hei

Det er ok, så lenge bruken er som beskrevet i e-posten.

Hilsen Torbjørn Katborg Grønning

Nyhetsleder, visuell avdeling Aftenposten