

HIJABEN OG "OSS"

EN ANALYSE AV ARGUMENTASJON OG MANGFOLDSPERSPEKTIVER
I ET UTVALG AV NORSKE HIJABDEBATTER

Luise Salte



Masteroppgave i medievitenskap
Institutt for informasjons- og medievitenskap
Universitetet i Bergen
Vår 2018

SAMMENDRAG

Det muslimske hodeplagget ”hijab” viser seg å være utgangspunkt for diskusjon om komplekse problemstillinger. Det har fått symbolisere ulike tilhørigheter, meninger og tilstander, og forskjeller mellom vestlige majoriteter og muslimske minoriteter. Hvordan hijabdebatter fremstod i norsk offentlighet i 2017, er denne studiens hovedanliggende. Den tar også for seg hvordan ulike perspektiver på behandling av mangfold kan vise seg å komme til uttrykk i samtaler om hijab. Dette gjøres ved en overordnet fremstilling av generelle tendenser ved et utvalgt materiale fra to ledende aviser (Aftenposten og Dagbladet), og ved en mer inngående analyse av tre tekster. Med *læren om topoi* som et retorisk verktøy, viser studiens funn hvordan ”hijaben” kan bli plassert på vidt ulike ”slagmarker” for diskusjon.

Minoritetskvinnens *deltakelse* og *representasjon* i den norske offentligheten viser seg å være særlige tema når man diskuterte hijab i 2017. Flere uttrykket begeistring for det de anså som et vendepunkt, og en helt ny tilstand i offentligheten, for minoriteten. En (re)forhandling av muslimske kvinners offerrolle viser seg også å være dominerende i materialet.

Minoritetskvinner deltok i tillegg på lik linje som majoriteten i debattene. Som følge av dette påpeker studien hvordan en slik deltakelse har demokratisk verdi både fra et minoritetsperspektiv og for fellesskapets samhold. I tillegg viser studiens funn at minoritetsmenn hadde en marginal stemme i debatten, i sammenligning med minoritetskvinnen og majoriteten.

FORORD

En stor takk rettes til:

Alle medlemmer av forskningsprosjektet *The immigration Issue in the Scandinavian Public Spheres 1970-2015* (SCANPUB). Det har vært givende og svært nyttig å få være en del av prosjektet, og deres mange innspill har hjulpet på flere områder i denne masteroppgaven. Jens Kjeldsen, som alltid tok seg tid til mine mange spørsmål om retorikk og topisk kritikk. Hilmar Mjelde, for god hjelp og veiledning til metodedelen av prosjektet. Hakan G. Sicakkan og Gilda Seddighi for deres tid og gode råd.

Mine overbærende korrekturlesere, personlige leksikon, forbilder og fremste tilhengere: mor og far. Mine kloke besteforeldre, for stadig inspirasjon, motivasjon og livsvisdom – på hver sin enestående måte.

Sist, men ikke minst, takk til Jostein Gripsrud, for uvurderlig hjelp, inspirasjon og veiledning.

Luise Salte

Bergen 1. juni 2018

INNHALDSFORTEGNELSE

1. INNLEDNING OG BAKGRUNN
2. METODE
3. DOMINERENDE OMRÅDER OG MENINGSYTRERE
4. 3 EKSEMPLER PÅ MÅTER Å FORSTÅ HIJAB PÅ I 2017, OG ULIKE PERSPEKTIVER PÅ MANGFOLD
5. DRØFTING OG SAMMENFATNING
6. LITTERATUR
7. VEDLEGG

KAPITTEL 1 INNLEDNING OG BAKGRUNN

Det koster å ytre seg, men for noen av oss er prisen høyere enn for andre [...]. At unge kvinner pushes ut av samfunnsdebatten, er et demokratisk problem. Det skal ikke koste så mye å bruke stemmen sin, men kvinner opplever likevel en grovere og mer seksualisert hets [...] Som kvinnelig debattant uten hodeplagg får jeg mindre hets enn meddebattanter som bruker hijab [...] (Solberg, 2018).

Nancy Herz, kjent som en av ”de skamløse jentene”, er en av flere unge stemmer som de siste par årene har satt muslimske kvinners posisjon i offentligheten på dagsorden. I sitatet over illustreres også *hijabens* rolle i denne sammenheng. Fra Shabana Rehman Gaarder rev av seg den islamske heldekkende drakten *burka* på sitt standup-show på slutten av 90-tallet, til hijabbruker Faten Mahdi Al-Hussaini var hovedperson i NRK-programmet ”Faten tar valget” høsten 2017, har debatter om *islamsk tilsøring* vært tilstede i den norske offentligheten, med ulik intensitet. Man har diskutert hijabbruk i politi og helsevesen, og patriarkalske familiestrukturer som tvinger kvinner til å dekke seg til.

Skam-karakteren ”Sana” fikk på lik måte som Faten opptrådt som et etterlengtet forbilde for muslimsk ungdom i 2017, i tillegg til å vise både majoritet og minoritet at det muslimske hodeplagget hijab brukes av vanlig norsk ungdom, tilsynelatende helt frie fra den sosiale kontrollen enkelte tilskriver hijabbruk. En lengre reportasje publisert av Aftenposten samme år, viste også at hijaben i dag blir brukt av ulike nordmenn, på ulike måter, og av ulike grunner (Lundgaard, mfl., 2017). Samtidig ble 2017 et år der *motstand* mot hijaben kom til uttrykk. Et eksempel er redaktør for nettstedet ”Resett” Helge Lurås’ beskrivelse av hvordan hijabbruker Sumaya Jirde Ali signaliserte at hun var islamist fordi hijaben hun brukte var en konservativ type som skjulte ”alt av hår” (Lurås, 2018). Et annet eksempel er 2017s rettsbehandling og medieomtale av at hijabbruker Malika Bayan ble utestengt fra salongen til frisør Merete Hodne to år tidligere (Larsen og Mathisen, 2017).

Med en økt innvandring de siste tiårene har det norske samfunnet fått en mer tydelig flerkulturell offentlighet (Gripsrud, 2017). Man har dermed blitt nødt til å diskutere og ta avgjørelser knyttet til hvordan å håndtere mangfold og integrering, for å opprettholde et slags *nasjonalt fellesskap* (Brochmann og Hagelund, 2012, s. 225-267).

For femten-tjue år siden, så ville vi aldri stått her og snakket om dette [...] Og så plutselig oppdager vi at Gud var tilbake i det offentlige rommet [...] og det sier oss at vi må se disse utrolig vanskelige, tåkefylte gråsonene mellom det offentlige og det private” (NRK, 2017).

Redaktør i Aftenposten, Harald Stanghelle, illustrerte i en debatt under Olavsfestdagene i Trondheim sensommeren 2017, hvordan religionens posisjon i samfunnet har blitt et stadig viktigere tema i den norske offentligheten, og skapt en ny utfordring for vår forståelse av hvor grenser går for individers og gruppers friheter. Stanghelles uttalelse belyser hvordan *nye religiøse uttrykk* har vekket en slik oppmerksomhet. ”Hijaben” fører altså til opphetede diskusjoner om religioners virke i en sekulær og moderne stat som Norge. Noe som samtidig setter våre egne forståelser av tilsløringspraksis i perspektiv, er et tilbakeblikk på hijabens fremkomst slik vi kjenner den i dag, og på vår egen historie. Det er nemlig ikke lenge siden vi også her til lands anså tilsløring som en god, *norsk, sømmelig* skikk (Skjetne, 2016). En tilsløringspraksis var nemlig vanlig i Norge i flere hundre år (Robberstad, 1970). Gifte kvinner hadde skaut, imens jenter kunne ha hodeplagg som ikke måtte dekke hele håret.

Då gjekk kona med skaut dag ut og dag inn frå den stunda ho som brur bytte krona med svartenastduken, til ho vart lagd i kista med svøypeskaut på hovudet [...] Dessutan har skautet vore bruka til å skilja ut ei ugift mor (Noss, 1996, s. 34-35).

Tildekking av hår er altså ikke et historisk *nytt* religiøst uttrykk. Det er også nettopp i Det nye testamentet, i 1. Kor. 11, 6, at betydningen og viktigheten av sløret blir tydeligst presisert, fremfor i den muslimske Koran. Her uttrykkes det at ”Vil ikkje ei kvinne ha noko på hovudet, kan ho like godt klippe håret av seg! Men er det ei skam for ei kvinne å klippe eller barbera seg, må ho dekkja seg til” (1. Kor. 11, 6). Det som kan vise seg å være nytt, er imidlertid *debatten om* tildekking av hår. Søkeverktøyet ”Atekst” viser at hijab ble nevnt for første gang i norsk presse i 1987, av Aftenposten i forbindelse med Khomeinis styre i Iran. Først i 2004 kan det se ut til at hijaben var blitt et mer vanlig samtaleemne, da det ble publisert 509 saker. Hijab i politiet skapte stor diskusjon i den norske offentligheten i 2009 (Setten, 2016). I 2017 var ordet ”hijab” nevnt i hele 1750 saker (Retriever, 2017). I dag er det *ikke lov* å bruke religiøse hodeplagg i offentlige instanser som i politiet, mens det er tillatt i domstolene og i Forsvaret (Lundgaard mfl., 2017). Samtidig har blant annet enkelte private aktører innenfor helsevesenet blitt strengt kritisert etter forsøk på å utøve internt bestemte forbud mot hijabbruk (Carlsen, 2017). Det er likevel først og fremst for barn et eventuelt *hijabforbud* diskutertes i norsk sammenheng. Og det er først og fremst forbud mot *ansiktsdekkende* plagg som får mest oppslutning (NTB, 2018 a).

Som påpekt av Stanghelle er diskusjonen om nye religiøse uttrykk i offentligheten også knyttet til ”en minoritet-majoritetsdiskusjon”, noe som gjør den ytterligere kompleks. Året 2017 viste at en stor andel av den norske befolkningen var bekymret for den innvandringspolitikken de politiske partiene hadde samlet seg om, fordi de fryktet *islams* påvirkning på kultur og samfunn (Hoffman og Moe, 2017). At innvandring har blitt et stadig viktigere tema i norsk offentlighet illustrerte også Stortingsvalget 2017, der det viste seg å bli det mest utslagsgivende temaet for nordmenns stemmegivning (Aardal og Bergh, 2018).

Spørsmålet om *kvinnens kropp* har også vist seg å være et kulturelt og potensielt politisk spenningsfelt. Filmskaper og aktivist, Deyaah Khan, er en av flere som har hevdet at det er et behov for en revolusjon for muslimske kvinner:

[...] Vår revolusjon må være at ingen har eierskap over våre kropp, at vi bestemmer vår fremtid og setter våre egne mål. Ikke mulla, ikke media, ikke menn. Ingen andre enn oss [...] (Srouf, 2017)

Spenningsfeltets mangfoldige stemmer, fra ”mulla” til ”media”, tilnærmer seg spørsmålet om muslimske kvinners ”kropp” og ”fremtid” fra tilsynelatende uforenlige ståsteder. I tillegg handler det om kvinnefrigjøring både med og/eller uten hijab. Individuell valgfrihet har vært et grunnleggende utgangspunkt og ideal for flere debattanter med vidt ulike posisjoner. I tillegg viser identitet og motstand seg å være sentrale elementer for hvorfor enkelte kvinner velger å bruke hodeplagg.

Slik kan det altså se ut til at hijaben får bli et symbol. Den får bli en slags konkret manifestasjon av debatter med mindre håndgripelige temaer. Slike mer abstrakte fenomener som innvandring, integrering, mangfold, kjønnslikestilling og *hvilket slags samfunn man ønsker å ha*, kan plutselig ta og føles på ved ett konkret uttrykk: hijaben. Slik kan det se ut til at man får diskutert mer diffuse og mangefasetterte temaer når man diskuterer hodeplagget. I tillegg er løsninger til hodeplagget, i motsetning til løsninger på integrerings- eller likestillingsfeltet, mer konkrete. Hijaben kan man ta av eller på. Det ser også ut til at hijaben får bli et uttrykk for et krasj mellom samfunnsformer, særlig mellom den som bygger på konservativ islam, og den som bygger på sekulære og moderne idealer (Wodak, 2015)(Kılıç mfl., 2008). Slik kan samtaler om hijab også røre ved oppfatninger av tilhørighet, og om nasjonal identitet.

Noe som kan bidra til at hijabdebatten forblir tilsynelatende uløselig, og et vedvarende tema for diskusjon, er at slike tenkte atskilte motpoler stående ”ansikt mot ansikt” er et forenklet bilde av virkeligheten. Innenfor miljøer og grupper er det nemlig også ulike oppfatninger og meninger. I tillegg kommer *idealer* i konflikt. På kvinnedagen, 8-mars 2009, kom religionens og kjønnslikestillingens konfliktfylte forhold i det norske samfunnet særlig til uttrykk ved hijaben som symbol. En av deltakerne tok av seg hijaben hun hadde båret på hodet, og brant den – til publikums begeistring og forakt – på Youngstorget i Oslo (Hauge mfl., 2011). Borchegrevink og Brochmann (2009) beskriver hendelsen som en ”illsint snøballkrig mot en brennende hijab – med muslimske kvinner som både avsendere og mottakere. Ringside satt likelønns- og styringskvoterings-Norge som måpende tilskuere”. Hendelsen fikk dermed by til debatt, men også vise de mangfoldige meninger om hijab *innad* i muslimske miljøer.

Fra norsk offentlighet belyser flere publikasjoner teamet. Blant dem er antologiene ”Hijabhistorier” og ”Utilslørt. Muslimske råtekster” fra 2011, begge med tekster skrevet av norske muslimske kvinner, og boken ”Skamløs” fra 2017, skrevet av de tre ”skamløse jentene” som også gjennom 2016 satte minoritetsjenters posisjon, sosial kontroll og æreskultur på dagsorden. Organisasjonen ”Født Fri” som ble opprettet høsten 2017, av Amal Aden, Iram Haq og Shabana Rehman Gaarder viser også behovet for å jobbe mot en ”skamkultur” i muslimske miljøer (Raja, 2017)(Rehman, 2017 a). Det samme gjør ”Sekulær Feministisk Front” (SeFF), opprettet januar 2017. Gruppen gikk til 8.mars 2017 sammen med de mest ledende organisasjonene for kvinnefrigjøring i Norge, for å kjempe sammen om alle kvinners rettigheter, på tvers av sosiale kategorier og bakgrunner (Rehman, 2017 b). Shabana Rehman beskrev hvordan dette var startskuddet for flerkulturell likestillingshistorie i Norge: ”Tiden er overmoden for å samle krefter på nye måter og dele kompetanse og kunnskap om kulturelle, rituelle og religiøse strukturer som hindrer kvinnefrigjøring” (ibid.). Grunnen til at dette er tilknyttet debatten om hijab, er at enkelte kopler hodeplagget nettopp til en slik kultur som handler om ære, skam og kvinnens kropp og virke i samfunnet (Debatten, 2017).

Samtidig kan mangel på tilsløring for enkelte være et uttrykk for en vestlig mangel på selvrespekt og moral. Med altomfattende markedskrefter som seksualiserer jenter i svært ung alder, blir det *den vestlige samfunnsformen* som nødvendigvis å beskytte seg og sine (Strand, 2012, s. 252-253). Hijabbruker Mariam Ali forklarte i Aftenposten høsten 2017 at på spørsmål fra nordmenn om hvorfor hun, som 18-årig journaliststudent fra Oslo, brukte hijab,

svarte hun at ”jeg skal ikke dømmes ut fra min skjønnhet, men personligheten min” (Lundgaard mfl., 2017).

PROSJEKTETS MÅLSETNING

I dette masterprosjektet analyserer jeg ulike måter å diskutere hijab på i den norske offentligheten i dag. Sentralt står en analyse av hvordan meningsstoffet i to norske ledende aviser diskuterte hijab, og en mer dyptgående analyse av tre utvalgte tekster fra tre ulike aviser. Da hijab har fått utvikle seg til å bli et uttrykk og et symbol for de forskjellene og utfordringene som kan finnes mellom europeiske land og muslimske fellesskap (Kılıç mfl., 2008, s. 404), kan debatten om hijab ses i sammenheng med hvordan man snakker om, forstår og *ønsker å tilnærme seg spørsmål om* ulikhet og mangfold. En analyse av hijabdebatter kan dermed også vise til hvordan man legitimerer sine holdninger til disse begrepene. Slik kan man komme nærmere en forståelse av hvordan vi i dag oppfatter vårt eget samfunn.

Ved bruk av kvantitativ og kvalitativ innholdsanalyse vil prosjektet forsøke å gi svar på disse to spørsmålene:

Hvordan fremstod norske hijabdebatter i 2017, og hvilke perspektiv på samfunnsborgerskap kom til uttrykk i disse debattene?

Svar på det første spørsmålet vil i stor grad finnes ved en kvantitativ innholdsanalyse, da en slik analyseform kan ta for seg flere enheter og gi et oversiktsbilde over et materiale. Det andre vil besvares ut i fra en kvalitativ, da denne analyseformen typisk tillater å gå i dybden på noen få enheter. Mer om metode vil redegjøres for i kapittel 2. Her rekkes det å nevne at begge analysene, både den kvantitative og den kvalitative, vil forholde seg til et *retorisk* analyseverktøy man ofte kaller *læren om topoi*.

Når det gjelder retorikken generelt, forklarer Kjeldsen (2013, s. 24-25) at man kan forstå *retorisk kommunikasjon* som en handling utført i hensikt å få en slags virkning hos, en respons eller reaksjon fra, andre. Det er altså innenfor dette fagfeltet man finner læren om topoi. De topoi som blir ledende for et emne, kan ses på som de vanligste forståelser av *hva et tema handler om*. ”Topikk” kommer fra det greske ”topos”, som betyr ”sted”. ”Topoi” er videre flertallsformen for ”topos” (Gabrielsen, 2009, s. 143). Betydningen av ”topos” viser

også til hvordan man gjerne forholder seg til og forstår begrepet metaforisk. Man tenker seg at man ”går til” forskjellige ”steder” på ulike måter og nivåer i konstruksjonen av et argument. Man kan altså gå til ulike steder når man ønsker å argumentere for eller imot en sak. For en enkelt sak finnes det oftest flere mulige argumenter, altså flere mulige steder, *topoi*, man kan ”gå til” (ibid.). Dette kan gjøres på flere måter, og det er også flere måter å forstå og bruke læren om topos. Gabrielsen (2009) er en av dem som beskriver hvordan man kan bruke denne ellers vide og ofte diffuse læren for å analysere debatter på en helt konkret måte. Grunnen til at nettopp denne forståelsen av *topoi* ble valgt som grunnlag for et analyseverktøy, er at jeg anser den å være særlig egnet til å analysere debatter om hijab.

Stater har *tilnærmet seg* plagget på vidt ulike måter. Enkelte stater har innført reguleringer rundt bruken av det, og i enkelte tilfeller er rene forbud mot hijab ansett legitime. I andre tilfeller ikke. Slik har ”hijaben” blitt forstått og tolket på forskjellige måter i ulike samfunn i Europa i vår samtid, men også innenfor ett og samme samfunn til ulik tid (Kılıç mfl., 2008) (dette retter seg også mot hvordan hijaben har ulik betydning for ulike mennesker i dag, og er noe vi skal komme tilbake til). Slik anser jeg *topikken* å være et godt utgangspunkt for å opprette et verktøy som kan hjelpe å forstå hvordan man kan ta i bruk *ulike* perspektiver når man diskuterer *samme* fenomen. Den kan nemlig tjene til å avdekke hvordan ulike aktører forstår og argumenterer for en sak eller et emne på en spesifikk måte, fremfor på andre måter (Gabrielsen, 2009, s. 158-159).

Om man forholder seg til *topikken* med utgangspunkt i en to-delning av *topoi*, *de generelle* og *de spesifikke*, og ser på dem som ulike deler av et arguments oppbygning, kan man både oppdage hva ulike aktører mener hijaben *handler om*, og også *hvordan* de argumenterer for sin sak. Kort sagt handler nemlig de spesifikke *topoi* om *tema*, og de generelle *topoi* om *allment aksepterte måter å argumentere på*. Ved bruk av Gabrielsens (2009, s. 158-159) utgreiing om *topisk* kritikk (se kapittel 2), er problemstillingen operasjonalisert til tre underspørsmål som analysen skal gi svar på ved en systematisk analyse:

1. Hvilke typer tema, spesifikke *topoi*, preger debatten?
2. Hvordan utnyttes og brukes disse? Hvilke generelle *topoi* blir brukt?
3. Hvem bruker hvilke *topoi*?

Ulike ”steder” eller ”områder” man strategisk går til når man argumenterer, vil være det som blir beskrevet som ”vinklinger”. De spesifikke topoi er dermed det som beskriver tema, eller *innholdet* i ”vinklinger” som forekommer i debatter om hijab. De generelle topoi er det som beskriver vinklingenes *form*. Dermed er det de spesifikke topoi som først og fremst vil beskrive hijabdebattens vinklinger, og de generelle topoi som vil beskrive hvordan disse vinklingene blir legitimert. Dette viser også til prosjektets oppdeling i kvantitativ og kvalitativ analyse. Den kvantitative vil vise til ulike tema, vinklinger i hijabdebatten, og altså ulike perspektiver, *spesifikke topoi*. Den kvalitative vil vise hvordan bruken av de ulike temaene blir *legitimert*, og ved hjelp av læren om *generelle topoi* avdekke mulige perspektiver på samfunnsborgerskap.

Ulike klassiske måter å innrette seg til mangfold og ulikhet på, vil redegjøres for i det følgende. Å ta for seg hvordan hijaben *forstås* og *snakkes om*, krever også kunnskap om hijabens tidligere rolle, i ulike situasjoner og til ulike tider. Derfor vil *hijab som symbol* presenteres lenger ut i dette kapittelet, dog kort og overordnet grunnet prosjektets størrelsesbegrensninger. Flere begrensninger er nødvendige i et så kortsiktig arbeid som dette. Fordeler og ulemper ved prosjektets innretning vil presenteres senere. Men en grunnleggende utfordring som bør nevnes allerede, er at debattene om hijab ikke virkelig kan presenteres eller forstås uten å ta høyde for komplekse kontekster. Noen av disse er kolonialisering, vestens rolle i Midtøsten i nyere tid, islams rolle i europeisk og norsk kontekst, den offentlige debatt om innvandring generelt, og hijabens mangetydige symbolske rolle i ulike situasjoner og til ulike tider. Dette prosjektet gir ikke rom for å sette norsk hijabdebatt inn i en så omfattende kontekstuell ramme som den egentlig fortjener. Det prosjektet imidlertid *kan* gjøre, er å gi et bidrag til kunnskap om hvordan debatten fremsto på et visst tidspunkt i norsk medieoffentlighet. Først er likevel noen begrepsavklaringer nødvendige.

”HIJAB”

Som vist av Berit Thorbjørnsrud (2004) kan den muslimske praksisen *tilsløring* forstås og utøves på flere måter. ”Slør” kan vise til plagg som dekker hele kroppen, inkludert øyne, men også til hodeplagg som kun dekker håret. Både *hijab*, *chador*, *dupatta*, *niqab*, *abaya* og *burka* er plagg som kan brukes for mer eller mindre dekkende tilsløring av hår, hals, øyne, ører, overkropp og helkropp. Oftere er det ”skautet”, altså ”den nye hijaben”, som er fremtredende i europeisk sammenheng (ibid., s. 36). Dette kunne i seg selv være grunn til å ta for seg

hijaben, som skjuler håret (og som også kan skjule ører og hals). En annen grunn til at hijab er særlig interessant å diskutere, er at bruken av den kan virke vanskeligere å argumentere mot når man snakker om ”kommunikasjon i offentligheten” eller ”samfunnets sikkerhet”. Det er lettere å begrunne hvorfor heldekkende plagg, som skjuler både kroppslig form og ansikt, bør forbys av hensyn til samfunnets sikkerhet, enn et hodeplagg som kan dekke like mye som en toppelue. ”Hijab” vil altså i dette prosjektet bli brukt om de plagg som ikke dekker ansiktet, men håret (og i noen tilfeller også hals og ører), og som er en versjon av ”den nye islamske hijaben” som vil redegjøres for i kapittel 2.

”MUSLIMER”

Når man snakker om ”muslimer” på en slik måte som i denne fremstillingen, er det viktig å huske på at ”muslimer” er en sammensatt gruppe. Det er problematisk å snakke om norske muslimer, eller muslimer av annen nasjonalitet for den saks skyld, som en homogen gruppe med én identitet (Parekh, 2007, s. 199). Man kan ha flere identiteter, tilhøre flere grupper i samfunnet, og ha ulike tilknytninger til religionen islam, religiøs praksis eller identifisering (ibid.). Man kan på ulike måter eksempelvis definere seg ut ifra sitt yrke, kjønn, eller ideologisk standpunkt, *før* man identifiserer seg som ”muslim”. Et menneskes identitet må slik alltid forstås som ”et lappverk av identiteter, et nettverk av likheter med og forskjeller fra andre mennesker” (Gripsrud, 2011, s. 18-19). Hvilke deler av *den sosiale* identiteten vår vi synes er viktig, kan også endre seg avhengig av kontekst (ibid.).

”SAMFUNNSBORGERSKAP”

Selve begrepet samfunnsborgerskap kan brukes for å favne om både de juridiske og ”de sosiale” elementene i det å være en del av en nasjon. Førstnevnte knytter seg til selve statsborgerskapet, og dermed de juridiske rettigheter og plikter som følger med dette. Sistnevnte, ”de sosiale”, handler om det som gjerne blir omtalt som medborgerskap (Brochmann og Hagelund, 2010, s. 299). De delene som former et medborgerskap er både subjektive og objektive, og er alle tilknyttet det å være en del av samfunnet som finnes innenfor statens grenser. Brochmann og Hagelund (ibid.) forklarer hvordan medborgerskap kan defineres på ulike måter, men hevder at begrepet i de aller fleste tilfeller handler om ”identitet, tilhørighet, tillit og deltakelse”. Samfunnsborgerskap som begrep kan dermed altså

brukes for å dekke begge disse aspektene – statsborgerskapet og medborgerskapet –, i følge Brochmann og Hagelund (ibid.), på samme måte som det engelske begrepet ”citizenship”.

Ulike samfunnsborgerskapsmodeller og tradisjoner kan føre til vidt ulike debatter, og reguleringer, knyttet til hijab, hevder Saharso (2007). I et forsøk på å tilnærme seg de ulike samfunnsborgerskapsperspektivene som oppstår i ulike land, har forskere utviklet ulike inndelinger og forslag til modeller (Saharso og Lettinga, 2008, s. 456). Samtidig som nasjonal tradisjon, historie og politikk ses som tilknyttet landenes tilnærming til hijab, påpeker Saharso (2007) hvordan statene også er en del av en internasjonal kontekst, hvor internasjonale konvensjoner og ”overnasjonale” organisasjoner påvirker enkeltstaters indre lovgivning og virke. Saharso (ibid.) viser at samfunnsborgerskapsmodeller likevel kan fungere som gode verktøy. Djuve (2015) viser også hvordan begrepet multikulturalisme er et begrep som blir forstått på svært ulike måter. Det finnes ulike former og forståelser, og dermed også ulike måter å innrette seg mot *flere kulturer innenfor samme samfunn* på, noe statsborgerskapsmodeller kan hjelpe å belyse. I dette prosjektet blir samfunnsborgerskapsmodeller brukt nettopp for å belyse ulike perspektiver på mangfold, som en forlengelse av ulike måter å snakke om hijab på.

TIDLIGERE STUDIER

Tidligere forskning av hijabdebatter i Europa har vist at de synliggjør ”[...] the different frame coalitions between some liberal and radical feminists, secularists, opponents of multiculturalism, and right-wing conservatives in locating ”the” Islam as pre-modern and patriarchal” (Kılıç mfl., 2008, s. 403). Mennesker med vidt ulike syn på samfunn og mangfold viser seg altså å finne et felles samlingspunkt når det gjelder deres oppfatning av islam, når de diskuterer hijab. Det europeiske forskningsprosjektet ”VEIL” (*Values, Equality and Differences in Liberal Democracies*) fra 2006-2009, anså blant annet offentlige debatters vinkling av muslimsk tilsløring å være viktig for hvilken regulering ulike europeiske stater hadde, eller ikke hadde, til tilsløring (Kılıç mfl., 2008). 8 europeiske land ble undersøkt i det EU-finansierte prosjektet, koordinert av Birgit Sauer fra Universitetet i Wien (Veil, 2018). Det viste også hvordan konflikter rundt hijab har fått utspille seg i flere former, fra nasjoner som har innført forbud mot hodeplagget i ulike offentlige institusjoner, slik som Frankrike, Tyrkia og enkelte steder i Tyskland, til nasjoner som har hatt en mer liberal tilnærming til hijab, slik som England, Østerrike og Hellas (Kılıç mfl., 2008). Veil-prosjektets resultater

viste at noen land anså hijab å være et problem for likestilling, andre for nøytralitetsidealer i offentligheten, og enkelte anså ikke plagget å være et særlig problem (ibid.)(Rottmann og Ferree, 2008)(Saktanber og Çorbacioğlu, 2008). Østerrikes spesielle form for statsnøytralitet ble blant annet hevdet å føre til at man på tidlig 2000-tall diskuterte hijab som en sak som handlet om toleranse og rettigheter (Gresch mfl., 2008). Samtidig mente forskerne av prosjektet at denne tradisjonelle arven om toleranse var utfordret av voksende høyrevingepartier og et voksende etno-kulturelt borgerskapsperspektiv. Dette gjorde at man så på muslimer som annerledes i lys av etnisitet og kultur, fremfor religion (ibid.). Nederlands hijabdebatt kunne vise at også denne nasjonens tolerante tradisjon til mangfold og multikulturalisme var under press (Saharso og Lettinga, 2008, s. 471-474). Veil-Prosjektet hevdet blant annet at den nasjonale *identiteten*, sammen med en nasjons tradisjoner og statsborgerskapsregime, bestemte hvordan debatter og forståelser av hijab fikk utvikle seg (ibid., s. 399).

Hijabdebatt i norsk offentlighet har blitt studert av flere. Døving (2012) viste at hijabbæreres argumenter i debatten om hijab i politiet i 2009, i stor grad inneholdt sekulære, og ikke religiøse begrunnelser. Dette betraktet Døving som uttrykk for en generell sekularisering av islam og en deltakelse i, og dermed styrking av, den generelle politiske offentlighet og de sekulære verdiene som var dominerende der (ibid., s. 223). Ørjasæter (2012) beskrev på sin side hvordan selve begrepet om *frihet* ble sentralt for å forstå FrP og Sosialistisk Venstreparti (Sv) sine tilnærminger til religion og kultur, ut i fra deres omtaler av hijab. Ørjasæter fant at Fremskrittspartiet (FrP) i stor grad fokuserte på ”norsk identitet” og kristendom som *kultur*, fremfor religion. SV ble av Ørjasæter ansett å stille seg på den andre siden av spekteret ”multikulturell versus kulturassimilerende”, da de så på et mangfold av kulturer som en fordel for samfunnet. De anså også hijab først og fremst å være et religiøst symbol. En del av partiet så også på plagget som kvinneundertrykkende, uten at dette førte til at partiet ønsket å begrense det de anså som retten til religionsfrihet og likhet for loven. Standal (2007) viste at argumentene fra Fremskrittspartiet (FrP) og Dansk Folkeparti om å forby hijab, kunne henge sammen med deres holdninger til innvandring, integrering og hvordan de så på muslimske kvinners medborgerskap. Her var særlig en oppfatning av hijab som kvinneundertrykkende tydelig.

Birte Siim og Hege Skjeie (2008) viste hvordan den danske og den norske debatten om hijab var svært ulik i 2008. De anså dette særlig å være grunnet de to landenes ulikhet i juridisk,

politisk og offentlig sammenheng. I Danmark snakket man om ”danske verdier” og nasjonalisme i enda større grad utover 2000-tallet, enn det man så i Norge på samme tid (ibid., s. 328-329). Hijaben fikk i Danmark en status som selve symbolet for hva den danske majoritetens verdier, kultur og tradisjon *ikke var*. Den norske debatten hadde på sin side frihet som sentralt utgangspunkt for både ”for”- og ”mot”-siden når det handlet om et eventuelt forbud mot hijab. Kjønn og likestilling var dermed viktigere i norsk debatt. De som var for et forbud mente at dette ville frigjøre kvinner og jenter i muslimske miljøer, og at dette ville sikre deres personlige autonomi (Gullikstad, 2007, referert i Siim og Skjeie, 2008, s. 337). De som var mot et slikt forbud mente på sin side at det ville innskrenke friheten og selvbestemmelsesretten, altså også den personlige autonomi til kvinner, fordi de ikke fikk velge selv. Noe Siim og Skjeie (2008, s. 331-332) anså som en konkurrerende vinkling i debatten, var en som i hovedsak kom fra minoritetsorganisasjoner og som handlet om at et hijabforbud avdekket diskriminerende holdninger fra majoritetssamfunnet.

FRIHET

Hvem skal man være fri fra? Den religiøse mer eller mindre tilstedeværende sosiale kontrollen noen opplever tilknyttet tildekking? Eller statlig pålagte bestemmelser om hva borgere skal eller ikke skal ha på seg?

Etter ”hijabbrenningen” kvinnedagen 8.mars i 2009, hevdet Borchgrevink og Brochmann at spørsmålet om hvorvidt det er ”legitimt å dytte liberale verdier på de nye grupper”, eller om det er ”legitimt å la det være”, legger opp til en slags ”mental spagat” man enda ikke ser ut til å ha funnet en endelig løsning på. Kontroversene røsket opp i etablerte sannheter for den norske feminismen fra 70-tallet og religionsfrihetens posisjon i det norske samfunnet. Man kan se at den usikkerheten som oppstod i ettertid, viser til hva som skal til for å oppnå *mest mulig frihet* når man må håndtere to tilsynelatende –”gjensidig utelukkende” – hensyn:

Uavkortet kan religionsfriheten innebære en rett til å bryte med prinsippet om kjønnsmessig likestilling – mens insistering på dette prinsippets forrang bryter med religionsfriheten (Borchgrevink og Brochmann, 2009, s. 63).

Hijabens omdiskuterte rolle i det norske samfunnet viser hvordan ulike syn på frihet kan komme i konflikt i spørsmål om mangfold, likestilling og frihet.

To ulike overordnede og motstridende syn på frihet er det negative og det positive frihetsbegrepet (Berlin, 1984, s. 15-17). Det negative frihetssynet, i sin ytterste form, ser frihet som muligheten til fullstendig autonomi, altså selvstyre- og selvbestemmelse (Wolff, 2006, s. 131). Det er kun uten hindringer av noe slag, frihet *fra* hindringer og andres innblanding, at mennesket egentlig kan være fri. Det handler altså i dette synet om et visst rom, der friheten er absolutt og der offentlig autoritet ikke har rett til innblanding. Dette private rommet er slik tenkt å danne minimumskravet for hva et menneske skal ha full råderett over. Opprettholdelsen av slike tanker om at det finnes et område i menneskers liv som staten ikke skal ha myndighet over, er belyst i FNs verdenserklæring om menneskerettigheter og i Den europeiske menneskerettighetskonvensjonen. Tilknyttet er også diskusjonen om den offentlige og den private sfære. Hva som skal være et offentlige anliggende har også gjennom historien blitt utfordret, og blir det til stadighet. Vold innad i ekteskap er et eksempel på noe som har gått fra å være et område beskyttet av den private sfære til å bli et anliggende for den offentlige (Fraser, 2010, s. 140). Et moderne eksempel er hvorvidt staten skal gripe inn i borgernes bekledding. Et minimumskrav for den personlige frihet er av slike tenkere dermed ansett nødvendig for at mennesket skulle være fri til selvutvikling og selvrealisering. Den klassiske negative frihetstanke vil dermed begrense statens innvirkning på borgeres liv til et minimum.

Den positive frihetstanken anser imidlertid den negative som en misforståelse av hva ekte frihet egentlig er. Denne ser eksempelvis politiske rettigheter og friheter som kun realiserbare om mennesker har *mulighet* og *evne* til å bruke dem. Om man ikke har dekket grunnleggende behov for overlevelse, er frihet til eksempelvis å starte sin egen organisasjon eller stille i politiske valg helt uinteressante, i følge denne retningen. Filosofen og idèhistorikeren Isaiah Berlin beskriver den positive frihetstanke med henvisning til 1800-tallets Russland, med en sitering av det som i ettertiden er antatt å være fra Dostojevski (Hall, 2018): "First things come first: there are situations [...] in which boots are superior to the works of Shakespeare; individual freedom is not everyone's primary need" (Berlin, 1984, s. 17). *Like gode utgangspunkt* til å oppnå ekte frihet, er dermed sentralt for den positive frihetstanke. Den ser altså på frihet som *muligheten* til å fatte de riktige valgene – forstått som de valgene ethvert rasjonelt menneske *ville tatt* om de var befridd fra hindringer (Wolff, 2006, s. 131). Ønsket om å kunne handle uten begrensninger, er dermed som i den negative frihetstanke, sentralt. Det som skiller dem er imidlertid at den positive frihetstanke ser dette kun realiserbart om utenforliggende krefter og årsaker som kan begrense friheten og muligheten til å være den

mest ”optimale” versjonen av seg selv, er fjernet. Her ser man altså hvordan også den positive frihetstanke tilnærmer seg idealet om selvrealisering.

Fremstillingen over er forenklet. Det finnes mer kompleksitet både ved den positive og den negative frihetsideen, og forholdene mellom de to (Berlin, 1984, s. 34-35). Filosofisk diskusjon om utstrekningen av de to hovedideene blir altså ikke blitt redegjort for her. De er likevel sentrale å kjenne til når en skal forstå vårt samfunns tilnærming til spørsmålet om kulturelt mangfold. At den norske velferdsstaten også er bygget på begge frihetstanker, er noe vår blandingsøkonomi og vår velferdsstat kan illustrere (Djuve, 2015).

INNSKRENKNINGER AV FRIHET FOR FRIHETENS SKYLD

Hijaben har blitt et tema for juridisk diskusjon og avveining i flere europeiske stater (Kılıç mfl., 2008). I det følgende vil jeg vise at hijabdebatter kan knytte seg til vurderinger av *hva slags samfunn man har, eller ønsker å ha*. Spørsmålet er ikke bare hva ulike nasjoner anser hijaben å være, men også hvordan ulike nasjoner har ulike oppfatninger om individ og samfunn. Å ta for seg diskrimineringsvernet, dets utstrekning, virkemåte og juridiske drøftelser tilknyttet disse, er en kompleks oppgave som krever rettsvitenskapelig innsikt for å få en god nok belysning (Syse, 2013). Her vil jeg derfor bare kort og overordnet vise at hijabdebatter *kan* røre ved juridiske problemstillinger knyttet nettopp til et politisk-filosofisk spørsmål om frihet og likhet.

I saken ”Leyla Sahin mot Tyrkia”, vurderte den europeiske menneskerettighetsdomstolen (EMD) det slik at Tyrkia hadde rett til å nekte Leyla Sahin å bruke hijab ved hennes offentlige universitet. Sahin hadde hevdet at hennes religionsfrihet, etter EMKs artikkel 9, var blitt krenket da universitetet utviste henne etter at hun hadde nektet å ta av hijaben (Justis- og politidepartementet, 2009). Dette var domstolen enig i, men mente at det var andre hensyn som veide tyngre. EMKs artikkel 9(2) gir anledning til å gjøre inngrep i et individs religionsfrihet om det er av: ”hensyn til den offentlige trygghet, for å beskytte den offentlige orden, helse eller moral, eller for å beskytte andres rettigheter og friheter”. Innskrenkningen i Leyla Sahins rettigheter ble ansett legitim av hensyn til demokratiet, med Tyrkias sekulære system og historie som bakteppe (Justis- og politidepartementet, 2009). Tyrkias hijabforbud ved offentlige universiteter ble dessuten også sett på som rettmessig fordi det, i følge domstolen, handlet om *andres* friheter. Forbudet ble nemlig ansett å kunne beskytte de i

samfunnet som ble presset til å bære hijab. *Hijabbæreres egen frihet* ble altså blant annet vektlagt som grunn til at hijabforbudet kunne være hensiktsmessig.

Som vist av Strand (2012, s. 24) oppstår konflikter mellom *diskrimineringsvern* og *religionsutøvelse* gjerne på nettopp disse områdene. Friheten til ”kollektiv religionsutøvelse” kan komme i konflikt med individers rett til å slippe diskriminering innenfor gruppen. Hvorvidt det i helt konkrete tilfeller er individets rettigheter som skal veie tyngst, eller om det er gruppens rettigheter til kulturell praksis, er dermed en juridisk avveiningssak. Dette kan illustreres ved domstolens vurdering av at andre hijabbærere kunne bli tvunget av sitt religiøse fellesskap til å bære hijab, noe de måtte beskyttes fra. I tillegg kan individets religionsutøvelse komme i konflikt med kollektive interesser, slik som Tyrkias interesse av å beskytte sitt politiske, demokratiske og sekulære system. I begge tilfeller blir det nødvendig å beskrive hvor langt individets vern mot diskriminering rekker (ibid.). Det finnes flere lignende eksempler. I Frankrike i 2004 ble det for eksempel innført et forbud mot å bruke hijab i offentlige skoler. Grunnen var at man anså et forbud nettopp å være *helt nødvendig* for å opprettholde det franske samfunnets ”tilstand” (Scott, 2007, s. 11).

Den norske statens inngripen i ulike gruppepraksiser er altså et område for avveining, men utgangspunkt i ulike bestemmelser og forventninger, både fra internrettslig og internasjonalt hold. ”Leyla Sahin mot Tyrkia”-saken viser hvordan nasjoner kan regne hijab å være en begrensning for frihet, og en utfordring for selve demokratiet. Det belyser også hvordan det fører til en juridisk diskusjon om frihet prinsipielt. Er man først fri når man er fri til likhet, eller er man først fri når man er fri fra andres begrensninger? Og hvilke begrensninger er det som skal fjernes? Er det statens reguleringer? Eller gruppers mulige reguleringer? Et hijabforbud, uavhengig av forholdsmessigheten til andre verdier eller hensyn, er en innskrenkning av individuell frihet. Hvorvidt det er legitimt, er altså en juridisk diskusjon der flere hensyn må tas i betraktning.

LIKHET

En følelse av kulturell likhet er en del av grunnlaget for at befolkningen skal føle at den norske velferdsstaten er legitim. Til dette spilte NRK lenge som eneste fjernsynskanal en rolle, i å bekrefte og underbygge en *nasjonal identitet* (Gripsrud, 2011, s. 18). Dette er imidlertid noe som kan hevdes å ha blitt en større utfordring de siste årene. Det som tidligere

handlet om klasseforskjeller i den norske befolkningen etter andre verdenskrig (Gullestad, 2002, s. 21), kunne nemlig utjevnes uten å berøre menneskerettslige problemstillinger som retten til religionsfrihet eller diskrimineringsvern. Konflikten som kan oppstå mellom samfunnets idealer om likhet på den ene siden og kulturell frihet på den andre har vært en konstant problemstilling i den norske innvandrings- og integreringspolitikken (Hagelund, 2003, s. 14-15). Dilemmaet mellom å skape en nasjonal fellesskapsfølelse og samtidig anerkjenne og bevare det kulturelle mangfoldet, har dermed åpenbart seg. Som beskrevet av Brochmann og Hagelund (2010, s. 297) har et nytt problem oppstått for velferdsstatens ”legimitetsprosjekt”: ”Hvordan skape (fornyte) samfunnsmessig kohesjon, samhold og en følelse av solidaritet med utgangspunkt i kulturelt mangfold snarere enn nasjonal homogenitet? Og er, og kan, rettighetsutvidelser fortsatt være motoren i dette prosjektet?” (ibid.). Det andre spørsmålet viser til den endringen som har skjedd i den norske innvandrings- og integreringspolitikken fra det man gjerne anser som innvandringens spede begynnelse, til i dag.

Den nye typen innvandring som begynte mot slutten av 60-tallet, var arbeidsinnvandringen fra områder utenfor Europa. Med inspirasjon fra svensk politikk, som var mer erfaren og multikulturell i betydningen ”alle etniske grupper har rett til fullt ut å opprettholde sine kulturer”, dreide Norge mer i retning av integrering som ideal, fremfor at innvandrere skulle forkaste sin egen kultur, altså assimilering (Brochmann og Hagelund, 2012, s. 156-168). Etterhvert ble også kulturtilpasning, og ikke bare kulturfrihet, viktige momenter i innvandrings- og integreringspolitikken (ibid., s. 212-215). Da man på 90-tallet så hvordan integreringspolitikken hadde ”feilet”, ble nemlig multikulturalisme og kulturel relativisme etterhvert til dels utskiftet (Djuve, 2015, s. 87-88 og 100). Det ble slik mer krav til at innvandrere selv skulle tilpasse seg det norske samfunnet, før man ble gitt visse rettigheter.

Velferdsstatens overlevelse avhenger altså av at den fremstår legitim for befolkningen, både som sikkerhetsnett og som ramme for verdier (Brochmann og Hagelund, 2012, s. 229-234). Akkurat *hvilke* verdier som må ligge til grunn for at en slik nevnt ”kohesjon” skal eksistere, er det imidlertid uenighet om (Brochmann og Hagelund, 2010, s. 297). Det som likevel virker helt avgjørende, og det er også her viktigheten av ”det sosiale” aspektet ved ulike samfunnsborgerskapsmodeller åpenbarer seg, er at man faktisk *har* noen krefter som virker samlende, utover rent formelle rettigheter. Det er nemlig slike krefter som ligger til grunn for at rettighetene finnes (ibid., s. 297-298). Og det er nettopp her utfordringen ligger, i ”å

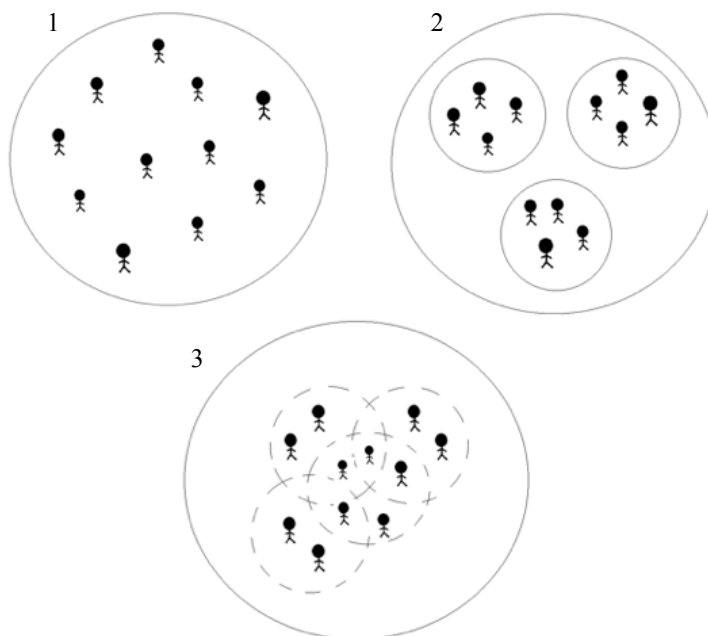
beholde samfunnskohesjonen samtidig som den er fleksibel nok til kontinuerlig å kunne inkludere nykommere” (ibid.). Opinion og befolkningens mening er altså avgjørende. Et forestilt fellesskap som ikke bare handler om at man lever innenfor samme territorialgrenser, men om en slags *felles identitet*, på tvers av og til tross for ulikheter, krever også nødvendigvis at alle føler seg inkluderte, og som en del av samfunnet (Gripsrud, 2011, s. 16-18). I denne sammenheng kan medienes rolle være viktige, da de nettopp kan belyse det fellesskapet vi lever i, og medvirke i vår forståelse av hvem vi er, hvem vi ikke er, eller hvem vi ønsker å være. Slik kan vi også konstruere et bilde av likheter og forskjeller mellom et ”vi” og et ”dem” (ibid.). Mediene kan også virke samlende i den forstand at deltakelse i dem fra ulike minoritetsgrupper kan føre til at man får vist andre hvordan man som enkeltindivid eller gruppe *egentlig er* (Mathiesen, 2010, s. 338). Slik kan man kjenne en følelse av deltakelse i demokratiet, bygge ned stereotyper, og bidra til det man kan kalle medienes fremstilling av virkeligheten.

Samtidig som det ligger menneskerettslige hensyn til grunn for det å la mennesker velge sin egen religion og livsstil, er det altså også praktiske hensyn for staten og samfunnet som taler for å anerkjenne ulikheter og tilknyttede rettigheter. Måter å gjøre dette på er likevel svært omdiskuterte. I samfunnsborgerskapsperspektiver inngår det en dimensjon som handler om nettopp behandling av mangfold.

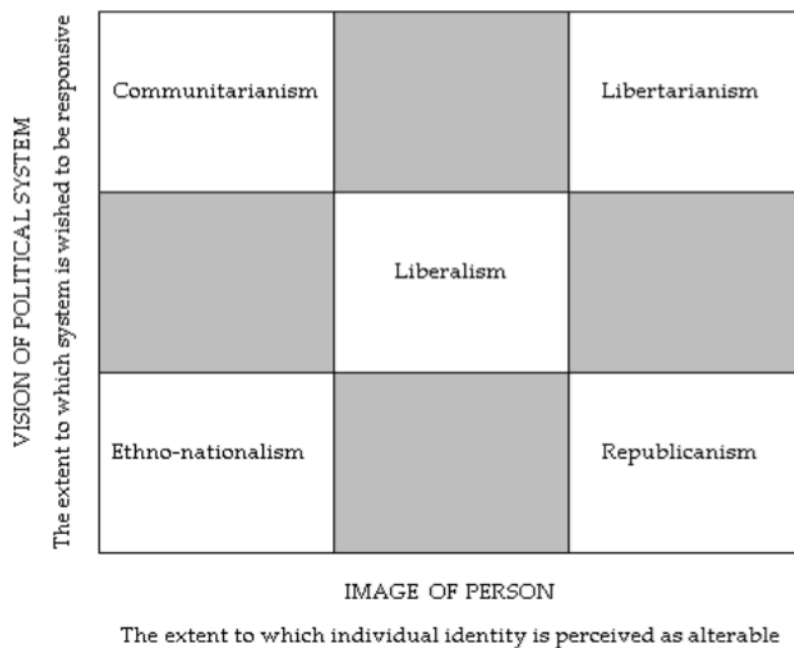
SAMFUNNSBORGERSKAPELIGE PERSPEKTIVER

Debatter om hijab kan sies å handle om hvordan man bør forholde seg til mangfold og ulikhet på et mer generelt nivå. Når det kommer til slike vurderinger, finnes det ulike utgangspunkt og perspektiver. Samfunnsborgerskapelige perspektiver skiller seg særlig fra hverandre ved deres ulike syn på hvilken rolle de mener staten skal ha i menneskers liv, og ved hva de legger til grunn som faktisk virkelighet (Sicakkan, 2008, s. 65-68). Sicakkan (2012, s. 6) viser hvordan man foreslår ulike måter å behandle mangfold på, blant annet basert på hva og hvem det er man først og fremst mener det er viktig å imøtekomme: grupper eller individer. Den enkle figuren nedenfor kan illustrere hvordan individualister, ”kommunalister” og ”multikulturalister”, og pluralister fordeler seg ulikt når det gjelder deres oppfattelse av *sosiale realiteten*, og hvordan man *bør* imøtekomme ulikhet.

Individualister (1) vil gjerne imøtekomme individers preferanser innenfor èn samlet offentlighet (ibid.). ”Kommunalister” og ”multikulturalister” (2) foreslår på sin side flere oppdelte offentligheter, slik at man kan imøtekomme særegenhetene ved gruppene. En middelvei er foreslått av pluralistene (3), som kritiserer de to andres påståelighet om hva et godt liv er (ibid.). Pluralister taler for en tilnærming som tar høyde for anerkjennelsen av individers og gruppers ulikheter og særegenheter, og deres mulige flytende, overlappende relasjoner og posisjoner.



Disse ønskene om hvordan samfunnet bør være, kan videre utfolde seg på ulike måter i praksis. Sicakkan (2012, s. 6-7) viser hvordan man kan komme frem til fem ulike idealtypiske samfunnsborgerskapelige perspektiver. Litteraturen om ulike samfunnsborgerskapsmodeller og –perspektiver er omfattende (Sicakkan og Lithman, 2005, s. 8-11). I dette prosjektet vil den kvalitative analysen se tekster i lys av overordnede kjennetegn ved idealtyper som presentert i figuren under. Bak hver og en ligger det lengre tilknyttede historiske diskusjoner og perspektiver, og presentasjonen her vil være mangelfull om man vil forstå dem i sin fulle utstrekning. Med dette prosjektets størrelsesbegrensning vil kun noen få setninger antyde hvordan modellene kan gi ulike perspektiver på gruppers kulturelle og religiøse praksis.



(Sicakkan, 2008, s. 65)

De fem idealtypene kan blant annet karakteriseres ved at de har ulike syn på behandling av mangfold. Idealtypene vil i dette prosjektet omtales som det republikanske, etno-kulturelt-nasjonalistiske, kommunitaristiske, liberale og libertarianske. I modellen over er de plassert etter hvilken sosial realitet de legger til grunn. Som forklart av Sicakkan (2008, s. 64-65) illustrerer de to aksene to dimensjoner. Hva slags kombinasjon man har av disse to dimensjonene, og altså hvor man kan plasseres mellom dem, er dermed det som viser til ens samfunnsborgerskapelige perspektiv eller posisjon. Den vertikale aksene viser til en ideologisk dimensjon. Denne handler i stor grad om hvorvidt man er åpen for å gi individer og gruppers interesser beslutningsmakt (ibid.). Om man er helt ytterst på denne aksene, ønsker man i så stor grad som mulig et direkte demokrati der individers preferanser kan få effekt på politiske institusjoner og forhold (ibid., s. 66). Slik ønsker man en stat som har som hovedintensjon og –oppgave å oppfylle befolkningens ønsker (ibid., s. 68). Den horisontale aksene viser på sin side til en ontologisk dimensjon. Denne retter seg nemlig mot hva man legger til grunn som *virkelighet* (ibid.). Den handler om i hvilken grad, og hvordan, man antar at identiteter kan endre seg. Videre handler den derfor også om hvilken relasjon slike endringer har til andre individer, grupper og sosiale strukturer.

Det republikanske perspektivet ønsker at det politiske systemet skal være stabilt og forutsigbart, og tror også at identiteter kan formes gjennom sosialisering og læring. Av dette medfølger det ofte at man ønsker at innvandrere skal legge vekk sin kultur og religion til fordel for den som allerede eksisterer i landet (ibid., s. 66-77). Det etno-kulturell-nasjonalistiske, ønsker også en slik stabilitet, men ser på identiteter som statiske og umulige å endre. Derfor er ekskludering og minimal tilretteleggelse av mangfold ofte denne idealtypens kjennetegn. Et kommunitaristisk perspektiv, anser på sin side individet å være statisk, men ønsker et politisk system som er høyst mottakelig for krav og preferanser fra befolkningen. Da man ikke kan endre de kulturer som er ulike ens egen for å bevare samfunnet slik det er, lar man gjerne grupper leve atskilt hver for seg, og ønsker å begrense andre gruppers innflytelse (ibid.). Det libertarianske perspektivet er det mest inkluderende av de fem (Sicakkan, 2012, s. 7), da det ikke anser det som en trussel at ulike grupper og individer (som kan endre seg helt uavhengig av bakgrunn eller kultur) lever side om side, gjerne i et tredje ”sammensmeltingssted” der verken eldre borgeres eller nykommeres kultur gis forrang, innenfor samme lydøre politiske system (Sicakkan, 2008, s. 68-70). I tillegg mener de at kulturer og identiteter er like gode, og at individer skal vektlegges over fellesskapet. Det siste perspektivet, det liberale, plasserer seg i midten av de andre. Med et fokus på individers rettigheter over gruppers, ønsker de en middelvei i hvor langt det politiske system kan endres av borgere, og anser også individets identitet å være delvis endringsbart (ibid., s. 73). Derfor er det i følge dette perspektivet viktig at staten tilrettelegger for at ulike kulturer kan leve side om side, da det antar at individer med en reell interesse i staten vil forsøke å opprettholde samfunnets tilstand.

Mer inngående om perspektivene vil komme når, og i den utstrekning, den kvalitative analysen krever det.

HIJABEN SOM SYMBOL OG MIDDEL

Når noen i dag nevner ”hijab”, kommer man gjerne til å tenke på sløret enkelte muslimske kvinner bærer på hodet, og dets religiøse betydning i Islam. Om man ser på slørets historie, er det likevel ikke i Islam det først oppstår. Tilsløring av kvinners hår hadde allerede vært en felles skikk for ulike religioner og kulturer i Midtøsten i nesten 2000 år før Islam oppstod (Thorbjørnsrud, 2017 ; Vogt, 2004, s. 23-26). Det var først på 700- og 800-tallet at sløret og

kjønnssegregeringen som lenge hadde vært skikk i tidligere kulturer ble tatt opp i Islam og gitt religiøse *islamske* begrunnelser. Det var årelange tradisjoner og forståelser fra ulike kulturer og religioner, sammen med Koranen og andre islamske hellige tekster og ”klassiske profetbiografier”, som fikk forme hijab-begrepet (Vogt, 2004, s. 26-28). Ordet ”hijab” har altså kommet i nyere tid, i sammenligning med hvor lenge en tilsløring av kvinners hår har eksistert.

Mannen må også i følge islam tildekkes, men ikke *like mye*. Hajaba, opprinnelsen til ordet hijab, betyr i seg selv ”å skjule” eller ”å gjemme” i generell forstand, og er ikke bare knyttet til menneskers kropp i Koranen (Vogt, 2004, s. 26-27). Av de få vers i Koranen som omtaler påkledning, er det nærmeste spesifikke til hijaben man kommer at islamske kvinner blir oppfordret til å ”trekke slør” eller ”kledning” om seg (sure 24, 31 og sure 33, 59, referert i Vogt, 2004, s. 27). Hvordan man forstår islamske tekster har alltid vært nært knyttet fortolkningspraksiser (Stowasser, 2005, s. 193).

Berit Thorbjørnsrud (2004, s. 37) viser hvordan hijaben nettopp har fått sin *symbolske makt* fra kvinners spesielle funksjon symbolsk gjennom historien. Posisjonen kvinner tradisjonelt har hatt i tilknytning til det biologiske og sosiale i en familie, har gjort at kvinnens handlinger og virke har fått en annen, og en viktigere, betydning enn mannens. Som beskrevet av Vogt (2004, s. 35): ”[...] kvinner forvalter slektens reproduksjon, og kvinners livsførsel symboliserer gruppesamhold, orden og moral”. For å sikre sin egen gruppes overlevelse og suksess i jordbrukssamfunnene, gjorde viktigheten av trofasthet til familien og jomfruelighet at kontroll av kvinners liv og en kjønnssegregering ble ansett nødvendig (ibid., s. 26). Det er også dette som er grobunnen for æreaspektet som fantes, og enda finnes, i noen kulturer, og som gjør at det i de fleste sammenhenger er knyttet til kvinners seksualitet (Thorbjørnsrud, 2004, s. 37).

Regler for tilsløring og kjønnssegregering var også ulik i forskjellige samfunn etter at den Islamske rettstenkingen på 800- og 900-tallet førte til visse regler og retningslinjer (Vogt, 2004, s. 29). Det var her også ulike lovskoler med ulike tolkninger av hva som skulle tilsløres. Der noen mente at til og med en kvinnes stemme, i tillegg til kropp, ansikt og blick, var en del av hennes ”skambelagte nakenhet” (awra), mente andre at både hender og hele ansikter kunne vises i offentligheten (ibid., s. 29-30). Det var også sistnevnte syn som fikk størst oppslutning, og som gjelder for flertallet av muslimer som tilslutter seg en tildekkingspraksis i dag. Det

som likevel er felles for tilsløringspraksisen generelt, på tvers av tider og kulturer, er dens mål om å ”hindre illegitim sex, hvilket vil si sex utenfor ekteskapet”, i følge Thorbjørnsrud (2004, s. 42).

KVINNEN OG SEKSUALITETEN

Thorbjørnsrud (2004, s. 43) viser hvordan det nettopp er forståelsen av kvinnen og hennes kropp som mer seksuell og erotisk enn mannens, sammen med mannens behov for beskyttelse mot sine egne drifter, som skaper det spesielle tildekkingsbehovet for kvinnen:

Til tross for at kvinner generelt framstilles som svakere, mer emosjonelle og impulsive enn menn, er det paradoksalt nok *menn* tilhengerne av slør anser for å trenge beskyttelse mot eget seksuelt begjær. Derfor er det blant annet *menns svakhet* og *kvinnens samfunnsansvar* som understrekes når kvinner bærer slør (ibid.).

At det er håret som har fått blitt området for denne ”skjulingen” eller ”gjemmingen”, belyser Anders Johansen (1995). Håret har en helt sentral rolle i vår identitets- og kulturskaping, utover det rent estetiske, i følge Johansen (ibid., s. 11-16). Blant annet har håret fått utviklet seg som metafor for ”fruktbarhet og livskraft” og håret, kan man også se gjennom historien, har fått blitt ett uttrykk for hele mennesket (ibid). En kontroll over håret vil også være en kontroll over mennesket som helhet, og om håret forstås som en metafor for ”fruktbarhet og livskraft”, er det igjen særlig denne delen av mennesket som blir forstått kontrollert.

Kvinnens spesielle posisjon har også gjort at kvinnens kropp og oppførsel har fått bli en bærer av kulturen i ulike samfunn (Scott, 2007, s. 87-88). Dette gjelder både for sekulære vestlige stater, og for muslimske tradisjonelle samfunn. Det er på denne måten at hijaben er ansett å *seksualisere* for enkelte vestlige motstandere, fremfor å *beskytte mot seksualisering*, som argumentert fra enkelte muslimske hold. Som Scott (ibid., s. 89) påpeker, har også vestlige demokratier til stadighet redusert kvinnen til først og fremst å være kjønnet *kvinne*, med en seksualisert kropp. Thorbjørnsrud (2004, s. 51) påpeker hvordan man i Vesten diskuterer hvorvidt kvinner er frie eller ikke, og i Midtøsten hvorvidt kvinner har verdighet eller ikke. På begge sider ”[...] anvendes slør/ikke slør (”nakenhet”) som symboler på kvinners stilling” (ibid.). Ruth Wodak (2015, s. 159-160) som blant annet har studert debatter om hijab og nasjonalisme, hevder at sexisme er sterkt tilknyttet nasjonalisme. Det er slik kvinners kropp kan få representere forskjellene som finnes mellom kulturer og sivilisasjoner, og også ulike

nasjonale eller transnasjonale *identiteter*. Disse områdene for diskusjon er også nettopp det hijabdebatter på tvers av Europa har vist seg å bunne i, i følge Wodak (ibid., s. 159). En debatt om hijab handler dermed altså om seksualitet (det være seg dekket eller udekket), og om kvinnens kropp som bærer av samfunnets, *eller identitetsfellesskapets*, tilstand: ”ærefylt og moralsk riktig” eller ”frigjort og moderne” (Scott, 2007, s. 89).

Noe som gjør at kvinnen særlig kan få representere et *muslimsk identitetsfellesskap*, er den Islamske tanken om en felles *Ummah*, et verdensfellesskap. I tillegg har maktfordelingen historisk gjort at stereotypier av vestlige kvinner kan være sterkere og viktigere for dette fellesskapet, enn omvendt (Thorbjørnsrud, 2004, s. 51). Når det videre er kvinnen som får virke som et symbol på fellesskapets tilstand og eksistens, kan også forståelser av *hva kvinners rettigheter er eller bør være* få opphav i nettopp det som legger grunnlaget for tanken om et islamsk verdensfellesskap: Koranen og tolkninger av den (Kandiyoti, 1999, s. 439).

Når man ønsker å forstå hvordan hijaben har blitt et så konfliktfylt område for debatt, kan man altså se hvordan ulike oppfatninger av *kjønn* kan ligge til grunn for motstridende syn på hodeplagget. En oppfatning som ikke anser kjønnsroller som deterministiske og naturgitt, men som sosiale konstruksjoner, kan representeres ved filosof og kjønnteoretiker Judith Butlers verk. Butler (1993, s. 187-188) er nemlig en av dem som anser kjønn å være en sosial og kulturell konstruksjon. For Butler er det kort sagt slik at man tenker innenfor et visst sett av kulturelle og sosiale rammer, som videre er bestemmende for hvordan vi kan se for oss *mulige måter å eksistere på* (ibid.). Det er altså visse begrensninger i hvordan man ser for seg at identiteter og kropper kan eksistere, noe som gjør at man opptrer i henhold til, og ofte innenfor, disse. Slik er man ikke født med en bestemt identitet og i en bestemt rolle, men utvikler seg og ”opptrer” i en tillært kjønnsidentitet. Kjønnidentitetene får videre forbli som normer fordi de blir reproduisert av samfunnsstrukturer og mennesker innenfor dem (Harris, 2012, s. 59-60). En slik tankegang står i kontrast til de som anser sosiale roller å være basert på naturen, og som en forlengelse av biologisk kropp. Å anta at kvinnen og mannen har *naturlige, forskjellige* egenskaper, er åpenbart i strid med en oppfatning av kjønn som sosiale konstruksjoner. Hvordan man *oppfatter kjønn*, kan gjøre at man ikke klarer å diskutere ut fra like premisser. Det ligger altså til grunn ulike syn på virkeligheten i debatten. Slike forskjeller kan også tenkes å forhøye konfliktnivået mellom tradisjonelle, konservativt religiøse og (post)moderne sekulære, livsstiler.

HIJAB SOM SYMBOL I ULIKE HISTORISKE SITUASJONER

Ulike grupper begynte å ta av sløret rundt og utover 1900-tallet, før det, av grunner jeg kommer tilbake til nedenfor, kom tilbake på 70-tallet (Thorbjørnsrud, 2017). Hijaben er ved flere anledninger blitt, og fortsetter å bli, brukt politisk og som et symbol for motstand. En bredere utgreiing om dette må også ta for seg moderniseringsprosesser i Midtøsten og muslimsk feminisme. Dette prosjektet tillater ikke en slik omfattende redegjørelse. Det som følger her vil derfor være eksempler, og slik en forenklet fremstilling av hvordan hijaben er et plagg som både har blitt tatt av og på for å uttrykke motstand mot ulike regimer, fra sent 1800-tall til i dag.

På slutten av 1800-tallet ble europeiske staters ledelse på de økonomiske, kulturelle og politiske områdene tydelig i Midtøsten (Thorbjørnsrud, 2004, s. 44). Kolonialiseringen gjorde imidlertid at det ikke var aksept for å følge Europa som eksempel helt uten videre. Arabiske feminister var motstandere av egne regimer og undertrykkingen som fant sted der, men også av kolonimaktene og europeiske feminister. Løftene som kom fra de to sistnevnte som omhandlet frigjøring ble avvist. En egen form for modernisering, og en egen form for feminisme, var dermed foretrukket i de arabiske samfunnene (ibid., s. 45).

Iran og Tyrkia, som ikke hadde opplevd å bli styrt av kolonimakter, hadde imidlertid en mer åpen tilnærming til et slags vestlig-europeisk-inspirert prosjekt enn andre med kolonialisert erfaring, i følge Thorbjørnsrud (ibid.). Samtidig fikk en *diskursiv kolonialisering* være tilstede, da vestens representasjon av hijab som undertrykkende, og muslimer som ufrie og ”de andre”, har fått være dominerende (Mohanty, 1988, 61-62). I så måte kan det hevdes at også Iran og Tyrkia har vært kolonialisert. Også deres forhold til vestlige kolonimakter og vestlig samfunnsformer har vært svært anstrengt (Kandiyoti, 1991). Behovet for og ønsket om fremskritt og utvikling, uten å forkaste sin nasjonale identitet og kultur, ble dermed en del av grunnlaget også for hvordan stater som Tyrkia og Iran utviklet seg. En tenkte seg en *egentlig, autentisk* tilstand en ville ta vare på eller fremme, samtidig som en utviklet landet, i stedet for å modernisere nasjonen ved et brudd med kultur og identitet. Det siste ville representere en favorisering av noe vestlig (ibid., s. 431-432).

Irans og Tyrkias statsoverhoders forståelse av modernisering ble blant annet uttrykt ved at hijab, og andre religiøse plagg, ble forbudt og fjernet med makt av myndighetene. Generelt var det slik at *ansiktsslør* hadde status som undertrykkende flere steder i de muslimske samfunnene under deres moderniseringstid, og hijaben ble også fjernet særlig av de kvinner som tok utdanning. Hijaben ble dermed et symbol for lav utdanning slike steder (Thorbjørnsrud, 2004, s. 46). Sløret ble i større og større grad tatt av i flere land i Midtøsten, i tiden fra 1900 til rundt 1975. I tillegg til at hijabbruk enkelte steder ble ansett å komme i konflikt med hvordan en moderne befolkning *så ut*, var kvinners fravær i offentligheten generelt sett på som en av grunnene til den manglende samfunnsutviklingen i sammenligning med Europa (Thorbjørnsrud, 2004, s. 43-44). Som beskrevet av Kandiyoti (1991, s. 431): ”Although they were politically opposed to European domination, they were not culturally antagonistic to its civilisation”.

Samtidig var konflikter innad i nasjonene, mellom blant annet sekulære og tradisjonelle stemmer, formende for hvordan disse identitetsforestillinger ble til i moderniseringsprosjektene. Konservativ nasjonalisme la særlig vekt på den tradisjonelle familien og tradisjonelle kjønnsroller når den kulturelle identiteten skulle bevares. Kvinners frigjøring ble av slike ansett å være et forsøk på å begrense og ødelegge selve utgangspunktet for de arabiske samfunnene. Forståelsen av *kvinnen* har også vært ulik innad i nasjoner, der for eksempel enkelte konservative muslimske tradisjonister har ansett de biologiske forskjellene mellom kvinnen og mannen som et grunnlag for ulike roller, og dermed ulike rettigheter og posisjoneringer i samfunnet (Stowasser, 2005, s. 192-193). Andre islamske tenkere har tatt utgangspunkt i Koranen og dens verdsett, og sett forbi det de anser som avleggs kulturbetingede lover, opprettet av mannsdominerte og patriarkalske strukturer. Slik har de ansett Islam å være høyst kompatibel med verdier om kjønnslikestilling, da Koranens grunnleggende budskap har blitt sett på som i tråd med slike idealer (ibid.). To eksempler er jussprofessor Shaheen Sardar Ali (2000) og filosof Tariq Ramadan (2005).

Vestens eurosentrisk beskrivelse av Midtøstens undertrykkende og umoderne samfunn, særlig representert ved kvinnens stilling, ble dermed viktige å motbevise. Flere har dermed hevdet at dess større kulturell trussel fra Vesten folk i ulike arabiske land har følt, dess sterkere har konservative nasjonalistiske stemmer stått, uavhengig om disse tok utgangspunkt i Islam eller ikke. Orientalistiske og eurosentrisk beskrivelser av Østen, som undertrykt, u-

utviklet, u-opplyst og utfordret, har dermed spilt en betydelig rolle (Kandiyoti, 1991).

Seddighi og Tafakori (2016, s. 927) viser at:

Since the early twentieth century, then, veiling has signified both the Othering of Muslims by colonialism, and the struggle against this colonialism. Veiling has stood for the victimhood of Muslim women, but has also symbolized the struggle for liberation from imperialism.

Fremstillinger av kvinnen utilslørt og aktiv i offentligheten, i arbeids- og idrettsliv ble dermed ofte en del av et fremskrittprosjekt (Kandiyoti, 1991, s. 432-435). Kvinner deltok mer i offentligheten. Som beskrevet av historiker og kjønnteoretiker Afsaneh Najmabadi (referert i Kandiyoti, 1991, s. 432) måtte disse kvinnene være ”modern-yet-modest”. Kvinnen var fortsatt et symbol for *statens identitet*. Kvinners posisjon og livsstil i ulike samfunn fikk altså virke som representasjoner av skillene mellom nasjonale grupper, men også etniske eller religiøse grupper *innad* i en nasjon (ibid.). I følge Kandiyoti, var altså kvinnen fremdeles uten autonomi, og fremdeles objekt for nasjonen, fremfor subjekt for seg selv.

70-TALL OG ”TILBAKEVENDING”

Iran var store deler av 1900-tallet, før den iranske revolusjon på slutten av 70-tallet, nettopp styrt av et regime som etterhvert ble kritisert for å være korrump, ”vestifisert” og umoralsk. Det var slik Islam etterhvert kunne få virke som en identitetsmarkør for det nasjonale fellesskapet i Iran (Kandiyoti, 1991, s. 432-435). Det sekulært styrte Iran, med sin strenge håndheving av hijabforbudet på tidlig 1900-tall (Thorbjørnsrud, 2004, s. 43-44), var nettopp noe av det som førte til at hijaben fikk bli et motstandssymbol, og ble tatt *på*, under Khomeinis revolusjon i 1979. Samtidig endret hijabens symbolske betydning seg igjen etter at revolusjonen var gjennomført, ettersom det ble innført et påbud om hijab etter Khomeinis overtakelse. Dette førte til at hijaben som symbol endret seg fra å være et uttrykk for opprør til et uttrykk for urettferdighet. Slik ble heller det å *ikke ha på* hijaben et uttrykk for opprør mot Khomeinis styre.

Denne tilbakevendingen til tradisjonell Islam var tilstede flere steder i ”den muslimske verden” på 70-tallet, med forsterket effekt fra Khomeinis Iran (Wold, 2017). Utover 1900-tallet hadde reaksjoner mot blant annet arabisk sosialisme, kapitalisme og vestliggjøring fått etablere seg, noe som la grunnlaget for denne ideologiske endringen (Thorbjørnsrud, 2017). I

tillegg ble krigstapet mot Israel i 1967 brukt som et eksempel på hvordan alt hadde gått galt. Med en antakelse om at tapet var en konsekvens av at man hadde forlatt islam, fikk det legitimere en tilbakevending til tradisjonell islamsk skikk, som slørbruk. Slik ble ”det nye sløret” et motstandssymbol, et symbol for hva man ønsket, og også ansett å være frigjørende i seg selv av enkelte (Thorbjørnsrud, 2004, s. 47). Hijaben ble altså en religionsmarkør for islam først på 70-tallet, og et symbol for *politisk* motstand, i ulike former i ulike situasjoner. Thorbjørnsrud (2004, s. 46-47) forklarer grunnen til at hijaben, ”det nye sløret”, oppstod som et symbol for religiøs, nærmere bestemt islamsk, tilhørighet:

Syttitallet ble en ny ideologisk brytningstid. Folk var skuffet over de statsbærende ideologienes fallitt, og dette utløste en religiøs revitalisering som blant annet inspirerte til dannelsen av nye islamistbevegelser med et *islamsk samfunn* som mål. Det var blant kvinnelige studenter med denne type sympatier det nye sløret ble skapt [...] Ved å velge den islamske drakten kunne de forvandle seg fra sosiale tapere til moralske vinnere (Thorbjørnsrud, 2004, s. 46-47).

Samtidig fantes det ulike forståelser av ”hvordan å være en ekte muslim” og dermed også stor motstand mot plagget (Thorbjørnsrud, 2017).

FRA 70-TALLETS BRYTNINGSTID TIL I DAG

Sidsel Wold (2017) forklarer i podkasten ”Ekko” av NRK, der tema var hijaben som fenomen, hvordan terrorangrepet i USA den 11. september 2001 førte til at flere muslimske kvinner tok på seg hijab som et uttrykk for motstand mot den amerikanske tilstedeværelsen i Midtøsten og amerikansk involvering og virke i konfliktene der. Etter utviklingen på 70-tallet beveget hijaben seg imidlertid vekk fra å i hovedsak være et politisk symbol for motstand. Ettersom det ble moteriktig og popularisert, og bruksmåter varierte ut i fra trender eller personlige preferanser, har sløret etterhvert blitt nødt til å ses som mangetydig og kun i noen tilfeller politisk. At islam også for flere unge muslimer i Europa i dag kan hevdes å ha blitt en transnasjonal *identitet*, kan man se i eksempelvis Spyros A. Sofos’ og Roza Tsagarousianous bok om Islam i Europa. I stedet for å vektlegge sin etniske opprinnelse som identitetsmarkør, viser flere unge ofte til det å være muslim som viktigere for deres identitet (Sofos og Tsagarousianou, 2013, s.5 og 169). ”Det nye sløret” fortsetter dermed samtidig for noen å være uttrykk for en islamsk identitet.

Et eksempel på at hijaben, eller fraværet av den, fremdeles blir brukt som symbol for motstand i svært eksplisitt forstand, er demonstrasjoner i Iran og i Tyrkia. I Iran, der hijabpåbud eksisterer i offentlige rom, ser man iranske aktivister som Masih Alinejad (2018), som kjemper mot tvungen hijabbruk og for kvinners rett til å ha på seg hva de vil (Mirdamadi, 2018). Slik oppstod det demonstrasjoner mot styresmakter i Iran høsten 2017, der hijaben fikk en sentral rolle som motstandssymbol (ibid.). Også i Tyrkia har det oppstått demonstrasjoner for retten til å ha på seg hva man vil gjennom sensommeren og høsten 2017. Sidsel Wold (2017) beskriver forholdene i Tyrkia som spesielle når det kommer til hijab. Ønsket om å fungere som et sekulært samfunn gjorde at et forbud mot hijab på universiteter lenge bestod i landet. De siste årene ble det likevel igjen tillatt, noe som har ført til en økning i bruken av hijab også i tidligere sekulære områder. Økende spenninger har dermed kommet til mellom ”de sekulære” og ”konservative” i Tyrkia, grovt fremstilt, der sekulære utildekkede blant annet har blitt angrepet fysisk på offentlige steder. Noe som belyser at hijaben samtidig kan bli brukt i en slik kontekst *helt uten* noen religiøs eller politisk begrunnelse, er tendenser til at unge kvinner nå går bort i fra islam, men ikke hijaben (Wold, 2018). Som nevnt av Sidsel Wold, har Tyrkia den mest religiøse og konservative regjeringen noen sinne, med president Erdoğan i spissen. Samtidig kan tyrkisk forskning vise til at tyrkiske unge borgere er mer sekulære enn noensinne, med to årsaksforklaringer: sosiale medier og økt universitetsdeltakelse. For bare 15-20 år siden var ikke en slik sosialisering utenfor familien og dens kontroll mulig på samme måte. Et fenomen de tyrkiske forskerne ikke enda hadde en forklaring på, var at flere og flere kvinner gikk bort fra islam, samtidig som de fortsatte å bruke hijab. En grunn de tenkte seg var likevel at hijaben var moteriktig, og at de ville unngå reaksjoner fra familien (ibid.).

Det er altså ut fra *den enkeltes intensjon* at sløret, eller hijaben, får sin betydning i dag (Thorbjørnsrud, 2004, s. 48-49). For samfunnet derimot, kan hijaben bli gitt vidt forskjellige betydninger. Thorbjørnsrud viste hvordan det på tidlig 2000-tall hadde blitt slik at den vestlige idéen om muslimske kvinner som undertrykket var styrket, og at tilsløring av ansikt og/eller hår hadde blitt selve symbolet for denne undertrykkingen (ibid., s. 50-51). Det som hadde blitt den tilhørende løsningen på dette problemet, var samtidig en frigjøring iverksatt av vesten. Parallelt med slike utviklinger lanserte det amerikanske trenings- og klesmerket Nike en sportshijab i 2017 med slagordet ”Hvis du har en kropp, så er du en atlet” (Eriksen, 2017), og en ny versjon av den kjente amerikanske dukken ”Barbie”, kledd i hijab, kom i 2018 (NTB, 2018 b).

Hvilke ringvirkninger og effekter hendelser som dette får for norske forståelser av hva hijab er, kan ikke et prosjekt som dette ta for seg. Slike internasjonale hendelser er likevel viktige for å belyse hijabens mangetydige og konfliktskapende rolle. I tillegg viser de hvordan hijab-fenomenet kan være formet av komplekse og omfattende strukturer, på ulike nivåer, og i ulik grad for ulike mennesker. Hijab har en omfattende og lang historie. Det kan for noen være et politisk symbol, mens det for andre kan være et uttrykk for en kultur, en religion, eller en del av ens identitet, uten noen politisk eller religiøs tilknytning. Samtidig som det for enkelte kan symbolisere kvinnens tradisjonelle posisjon i en kultur der familien spiller en sentral rolle, kan det for andre symbolisere at man kan ha på seg hva man vil, i en konfliktfylt offentlighet som definerer kvinnen, og de grupper hun tilhører, ut ifra hva hun har på seg.

KAPITTEL 2

METODE

Denne undersøkelsen baserer seg på en kombinasjon av ulike metoder. Jeg anså dette å være særlig fruktbart for å undersøke hijabdebatt, i tråd med hvordan Grønmo (2016, s. 66-68) beskriver kan være tilfellet for samfunnsmessige forhold generelt, da de ofte er komplekse. Slik kan jeg utnytte fordelene ved to typer forskningsopplegg, få et mer nyansert resultat, og få belyst det jeg ønsket å undersøke på en mest mulig informativ måte. Ved å bruke kvantitativ innholdsanalyse kan jeg ta for meg og sammenligne et større antall analyseenheter (ibid., s. 24). Den kvalitative innholdsanalysen gjør på sin side at jeg kan gå dypere inn i materialet på enkelte enheter, for å forsøke å oppnå en økt forståelse og mer allsidig innsikt i materialet. Ved å la den kvalitative studien følge av den kvantitative, kan studien forsøke å få en mer reflektert forståelse av de resultatene sistnevnte kan vise til (ibid., s. 231). Den kvantitative legger med andre ord grunnlaget for hva den kvalitative tar for seg.

Før jeg går videre inn på disse analyseformene og denne studiens gjennomføring, er et nærmere blikk på studiens bruk av *topoi som metode* nødvendig. Dette er særlig fordi det vil bli brukt på en helt spesifikk måte i dette prosjektet. Slik kan leseren følge resonnementer i analysens presentasjon, og studien også være mer transparent og ha økte muligheter for etterprøving, til tross for at et arbeid som dette krever stor grad av tolkning.

Det Veil-prosjektet (se kapittel 1) fant i sine studier av europeiske nasjoners ulike hijabdebatter, kan belyse hvordan man kan snakke om hijab på en rekke måter. Når man snakker om hijab kan man altså velge forskjellige perspektiver. Fra analysens forberedelsesperiode med gjennomgang av aviser rundt stortingsvalgperioden, viste det seg for eksempel at lederen av Islam Net, Fahad Qureshi, i en kronikk i Klassekampen diskuterte hvorvidt hijab var seksualiserende. Hans kronikk kom som et motsvar til FrP-politiker Sylvi Listhaugs uttalelse om at hijab var seksualiserende og dermed burde forbys. Qureshi fortsatte dermed å snakke om hijab i lys av dette temaet, men prøvde å motbevise Listhaugs påstand ved å forklare hvordan hijab *egentlig* skulle forstås. En debattant fra analysens materiale, Attia Mirza, diskuterte på sin side hijab som en sak som handlet om diskriminering og interseksjonalitet, altså hvordan man blir dømt eller diskriminert ut fra sin sammensetning av tilhørigheter i sosiale kategorier, som kjønn, religion og etnisitet. De to eksemplene viser altså til to helt ulike utgangspunkt for diskusjon. De legger til grunn ulike premisser for hva slags sak hijab blir diskutert som. Med andre ord legger de til grunn ulike ”slagmarker”, ulike svar på spørsmålet om ”hvor kampen skal stå”.

Mange har bidratt til studiet av det faktum at ulike perspektiver kan benyttes når man diskuterer en bestemt sak. Et eksempel er Ruth Wodak. I sine studier av høyrepopulistiske partiers diskurser om kjønn, fant hun at islamske hodeplagg ble brukt som symboler for en islamsk *trussel* (2015, s. 157-165). Når slike partier snakket om muslimsk tilsløring, snakket de altså om det på ”slagmarken” ”trussel”. Muslimske kvinner virket som ”the ultimate ”other””. På grunnlag av sine mange arbeider har Wodak (2001, s. 73-74) også konstruert en liste over femten ”konklusjonsregler” som er typiske for tekster som handler om diskriminering, nasjonalisme, inkludering og ekskludering og lignende. Disse retter seg mot *generelle topoi*, som vi vil komme nærmere inn på etter en presentasjon av *spesifikke topoi*.

Ulike argumentasjonsformer er avhengig av tid og kultur for å virke. Hvordan et *sted* eller *område* kan være helt avhengig av kontekst, kan belyses i et historisk eksempel. I dag ville

det virke absurd i den norske offentligheten å påstå at vold i hjemmet *ikke* var en sak som handlet om kriminalitet og urettmessig maktutøvelse. Som beskrevet av Nancy Fraser (2010, s. 136-137) måtte feminister på 1900-tallet likevel kjempe for at vold i hjemmet skulle forstås som en sak som *handlet om* disse ”stedene” eller ”områdene”. Dette illustrerer mest åpenbart det som er blitt kalt *spesifikke topoi*. De kan altså ses på som et sted for å hente selve temaet og innholdet i argumentet. Slik utgjør de den delen av argumentet som *mest åpenbart* er knyttet til den spesifikke kulturelle konteksten (Gabrielsen, 2009, s. 153). Dette eksempelet belyser betydningen av hvilken type *topos* det er som blir ledende for en bestemt sak. Det belyser også viktigheten av å kunne avdekke alternative tolkninger og forståelser, *alternative topoi*. Gabrielsen (2009, s. 159-164) bruker Bush-administrasjonens reaksjon på terrorangrepet den 9. September til å tydeliggjøre viktigheten av hvilken type *topos* det er som blir den dominerende for en hendelse eller et emne. I etterkant av terrorangrepet på World Trade Center i New York og hovedkvarteret til det amerikanske forsvarsdepartementet i 2001, omtalte nemlig den amerikanske presidenten raskt hendelsen som en ”act of war”, altså en krigshendelse (ibid.). Som kjent ble situasjonen svært omdiskutert, til tross for George W. Bush` og hans administrasjons påståelighet i spørsmålet om hva slags hendelse det var, og hvilke konsekvenser det skulle få. Hendelsen kunne imidlertid blitt *forstått* og håndtert på en rekke andre måter. Den kunne blitt omtalt av presidenten som en kriminell handling, slik som terrorangrepet i Oklahoma i 1995 ble. Konsekvensen av å forstå og omtale sistnevnte hendelse som kriminell, var blant annet rettsforfølgelse av gjerningspersonene. Ved å omtale terrorangrepet den 11. september som krigføring, legitimerte derimot president Bush en militær respons (ibid.). Hvilke forståelser som er dominerende omkring et tema i offentligheten, kan altså ha store konsekvenser for menneskers liv.

Når man vurderer argumenter kan man gjøre en *logisk* vurdering. Vurderingen av om noe er et logisk og ”gyldig” argument må ikke forstås i retning av hvorvidt et argument er godt eller dårlig, eller bygget på riktige eller gale fakta. Det handler om hvorvidt deler av argumentet medfører en helt bestemt og nødvendig slutning, logisk sett. Det handler om hvorvidt premisser, i logikken kalt *over-* og *undersetning*, fører til en helt nødvendig *konklusjon* (Kjeldsen, 2013, s. 170-177). En slik vurdering handler altså om hvorvidt to ulike deler av et argument stiller seg slik til hverandre at *kun én slutning kan dras*, logisk sett. Om man eksempelvis godtar oversetningen at ”hijab er et individuelt valg, og skader ingen”, og undersetningen ”individuelle valg som ikke skader noen *skal* være tillatt”, må nødvendigvis argumentet være logisk *gyldig* om konklusjonen er ”hijab skal ikke forbys”. Ved en retorisk

og topisk vurdering derimot, vurderer man heller hvorvidt et argument er *rimelig* (Gabrielsen, 2009, s. 155-157). Dette blant annet fordi man ser hvordan andre og alternative topoi kunne bli brukt i forståelsen av ulike saker. Noe som allerede har illustrert dette er eksempelet fra 11. september. På lignende vis kan man se hvordan eksempelvis topoi om autonomi eller undertrykking bare er to av flere topoi som kan brukes for å forstå hva hijab er. Som påpekt av Gabrielsen (ibid., s. 161-162) er særlig en slik kritisk bruk av den topiske lære nyttig for å vise hvordan etablerte ”sannheter” ikke er selvsagte.

Til nå har vi vært innom spesifikke topoi. En annen type topoi Gabrielsen beskriver, er *de generelle topoi*. Når man forsøker å konstruere et *holdbart* eller *rimelig* argument, bruker man nemlig gjerne også en slags allmenn godkjent regel. Det er dette som knytter seg til de generelle topoi. Hvordan man *binder sammen* et argument, ved slike ”konklusjonsregler”, endrer seg altså også over tid, og fra kultur til kultur. En grunn til å skille topoi i ”generelle” og ”spesifikke”, er nettopp argumenters naturlige oppbygning, viser Gabrielsen (ibid., s. 155-161). I en retorisk og topisk vurdering av argumenter, anvender man gjerne begreper fra Stephen Toulmin (Kjeldsen, 2013, s. 177). Ved Toulmins argumentasjonsmodell kan man skille mellom 3 ulike elementer i et argument, nemlig påstand, belegg og hjemmel (ibid.). Eksempler på hvordan disse stiller seg i et argument kan være: Påstand: ”Hijabbruk er frigjørende”, Belegg: ”Noen bruker hijab som et middel for å oppnå en følelse av ekte frihet”, Hjemmel: ”Om noen bruker hijab som et middel for å oppnå en følelse av ekte frihet, kan det virke frigjørende for flere”. Som jeg nå kommer til, kan spesifikke og generelle topoi nettopp knyttes til henholdsvis belegget og hjemmelen.

GENERELLE TOPOI, ”KONKLUSJONSREGLER”

Å fremstille noe som at ”slik er realiteten”, er som vist av Ruth Wodak (2001, s. 72-77) en av flere strategier som kan brukes mer eller mindre bevisst for å overbevise andre. Det finnes flere nivå i organiseringen av en tekst hvor man kan oppdage slike strategier, eller ”systematic ways of using language” (ibid, s. 73). Ett av disse nivåene tar for seg argumentasjonen spesifikt, altså legitimeringen av egne påstander om saker og ting.

De generelle topoi er kort sagt det som gjør at de spesifikke topoi kan *argumenteres med*. Det er disse som binder sammen en spesifikk topos med konklusjonen. Slik er de altså et slags felles sted for aksept av *hvordan* man kan argumentere, og utgjør konklusjonsregler for vår tid

og vårt samfunn. Wodak (2001, s. 72-74) fremstiller en liste med topoi som hun mener særlig går igjen når man i dag diskuterer nasjonalitet, etnisitet eller rase i tilknytning til diskriminering og sosial ekskludering. Det er også nettopp i tekster som omhandler slike temaer at toposlæren generelt, og hennes liste spesielt, kan være et nyttig verktøy, i følge henne. Wodak forklarer også hvordan diskusjoner om identitet, ulikhet, ekskludering, diskriminering og lignende ofte har et grunnleggende utgangspunkt i en "oss-versus-dem"-konstruksjon, noe blant annet hennes liste med topoi illustrerer og kan hjelpe å "bringe frem i lyset" (ibid.). Topoi som ofte viser seg i tekster som på en eller annen måte omhandler slike temaer er i følge Wodak (ibid.): fordel, ulempe, definisjon/navne-tolkning, trussel og fare, humanisme, rettferdighet, ansvar, byrder, økonomi, realitet, tall, lov og rett, historie, kultur og misbruk. Topoiene hun lister opp beskriver hun nettopp som "konklusjonsregler" som binder sammen et argument, og legitimerer overgangen fra argumentet til konklusjonen. Hun beskriver dermed sine opplistede topoi på en måte som minner om det Gabrielsen kaller generelle topoi (Gabrielsen, 2009, s. 153). Wodak sin topos om "fordelaktighet" kan virke som eksempel. Dette sier at om noe er til fordel for oss (eventuelt "dem", eller "vi") bør vi gjennomføre det (Wodak, 2001, s. 74). Om man eksempelvis anser arbeidsinnvandrere å være fordelaktige for "oss", bør man tillate arbeidsinnvandrere, sier toposen. Dermed kan toposen om "fordel" også brukes med henvisning til at det er til fordel for "dem", eller "alle". På den andre siden kan toposen om "ulempe" brukes for å binde sammen argumentet om at arbeidsinnvandrere er *ufordelaktige*, en ulempe, for de mennesker innad i landet som står uten arbeid, og at de *derfor ikke* burde få innvandre. Et annet eksempel på en generell topos er den historisk "lærepenge-topos". Denne kan brukes om man argumenterer over det forhold at: fordi historien viser at visse handlinger har fått visse konsekvenser, bør man (unngå å) gjennomføre lignende handlinger i en viss situasjon som angivelig er sammenlignbar med det historiske eksempelet det refereres til.

DET STRATEGISKE PERSPEKTIV

Man kan altså ved en kritisk bruk av topikken avdekke hvordan en debattant ønsker at en spesifikk sak skal diskuteres, i følge Gabrielsen (2009). Man har en spesifikk intensjon der man "udfinder, selekterer og etablerer" ikke bare fordi de passer til saken, men fordi man har en "interesse i, at saken diskuteres på en særlig måte" (ibid., s. 157).

Under EU-valgkampen i Danmark i 2000 hadde eksempelvis tilhengersiden fordel av å bruke en økonomisk spesifikk topos, da den danske befolkningen viste større skepsis til det politiske enn det økonomiske samarbeidet (Gabrielsen, 2009, s. 158). For å oppnå at saken diskuteres på det området man ønsker er det nødvendig å ”flytte din samtalepartner mot [...] et ”felles sted””, forstått som allmenne, felles synspunkter (Kjeldsen, 2013, s. 151). Man er altså nødt til å enten ”kjempe” på samme ”sted”, eller flytte ”kampen” til et annet ”sted”, med overbevisning. Om man ønsker å ”flytte kampen” og avfeier en motstanders ”område” blankt, kan man samtidig bli beskyldt for å være usaklig, og for å ikke diskutere *med* hverandre. Om man vil unngå å miste legitimitet for egne standpunkter på en slik måte, kan det hende man til en viss grad må spille på samme område. Slik kan man risikere å bli ”fanget” om man ikke klarer å flytte kampen med overbevisning. Valget man tar mellom å ”kjempe” på samme ”sted”, eller å flytte ”kampen” til et annet, er avgjørende for hvordan man får fremsatt sin sak. Slik kan man også se *alternative* topoi som ”fra-valg”. Altså valg av ”områder” man *ikke* diskuterer saken på. Her er det viktig å påpeke at en slik *intensjon* ikke nødvendigvis er helt bevisst hos skribenten selv, eller kan forstås ukritisk som et sikkert uttrykk for skribentens meninger eller intensjoner. En analyse kun basert på tekst kan verken si noe om tekstenes produsenter eller mottakere, kun om selve teksten. Teksten kan derfor være *uttrykk for* ”den inventive proces” (Gabrielsen, 2009, s. 157), og *vise til* visse oppfatninger og intensjoner i teksten. Av dette følger også det forhold at man ikke kan anta hvilke argumentative *effekter* en tekst har.

Ved å bruke topikken som verktøy, kan man altså få innsikt i hvilke aktører som snakker om hijab på en spesifikk måte, og se ulike vinklinger i lys av hverandre ut i fra et intensjonelt perspektiv (ibid.). Det er altså slik det andre punktet, som konstruert ut fra Gabrielsens forklaring, retter seg i dette prosjektets kvalitative analyse. Dette handler nemlig om ”Hvordan utnyttes og brukes disse? [...]” (altså de spesifikke topoi), og ”[...] Hvilke generelle topoi blir brukt?”. I presentasjonen av analysene vil disse begrepene bli byttet ut med *tema* (for de spesifikke topoi) og *konklusjonsregler* (for de generelle topoi). Dette for å forenkle presentasjonen av analysen på en hensiktsmessig måte. Ved en bruk av topos må det likevel nevnes at det er ”et af retorikkens mest diffuse begreper” og en lære som kan spores helt tilbake til antikkens filosofer (Gabrielsen, 2009, s. 144 og 147). En pragmatisk bruk som i denne studien vil overse viktige diskusjoner tilknyttet teorier om topoi. Fremstillingen vil derfor være mangelfull om man vil forstå teorier om topoi i sin fulle utstrekning. En

innsnevring og operasjonalisert tilnærming kan likevel gjøre at den topiske læren er nyttig som verktøy i analyse av eksempelvis debatter (ibid., s. 157-158).

ANALYSENS GJENNOMFØRING

En kvantitativ innholdsanalyse tilfører studien en oversikt over generelle mønstre i det utvalgte datamaterialet. Den viser hovedtema, forstått som spesifikke topoi, og hvem som ytret seg. På dette grunnlaget ble tekster valgt for den kvalitative analysen. Denne ga på sin side innsikt i hvordan disse vinklingene kunne bli argumentert for i bestemte tekster. Her hjalp generelle topoi særlig for å bringe frem skribentens antatte ”selvfølgeligheter” i teksten, da disse som nevnt virker for å binde sammen et argument. Slik fikk skribenters bruk av både *tema* og *konklusjonsregler* brukt sammen, vise til hvilke perspektiver på samfunnsborgerskap som kom til uttrykk i de utvalgte tekstene.

Metodetrianguleringen fører samtidig til en nødvendig begrensning i hvor mye datamateriale prosjektet kunne ta for seg, av tidsmessige hensyn. Resultatene denne analysen gir, kan strengt tatt ikke generaliseres til å gjelde *alle* norske debatter om hijab. De kan kun si noe om det utvalgte materialet. Likevel kan resultatene vise tendenser en kan anta gjelder mer generelt. De kan få fram eksisterende forståelser av hijab i den norske offentligheten, og ulikheter dem imellom. Slik virker prosjektet som en ”case studie” (Gerring, 2007, s. 189), da den undersøker et spesifikt utvalg som ikke er representativt for, men som kan belyse trekk og tendenser ved, norske forståelser av *hva hijab er*. Som forklart av Gerring (ibid., s. 29-33) er case-studier særlig nyttige for å undersøke spesielle fenomen fleksibelt og dyptgående, for å forsøke å ”[...] at least in part – to shed light on a larger class of cases”, selv om slike studier ikke kan være representative og gi generaliserbare resultater utover det studerte materialet.

KVANTITATIV INNHOLDSANALYSE

Om man ønsker å ta for seg en spesifikk debatt, kan kriteriene for hvilke tekster som velges ut for å belyse denne debatten, være avgjørende for hvilke svar man kan få (Grønmo, 2016, s. 13-15). Det er med andre ord svært viktig at man velger et datamateriale av høy *validitet*, og som faktisk er relevant for å svare på et prosjekts problemstilling (ibid., s. 251). Om forskning

har høy validitet har man kort sagt klart å måle det man ønsker å måle. Ved å velge meningsstoff fra aviser sikret jeg at enhetene kunne være et uttrykk for offentlig samtale om hijab, både fra vanlige borgere, fra politikere, og fra andre journalister eller personligheter i offentligheten med et ønske om å delta personlig i debatten. Samtidig må begrensningene ved et slikt materiale nevnes, da man kan risikere å ende opp med en viss type vinklinger som særlig forekommer i dette formatet. Terskelen for å sende inn et innlegg til avisene kan være høyere for noen som eksempelvis ikke føler seg anerkjent i den offentlige samtalen om hijab, eller områder man gjerne diskuterer i tilknytning til hijab, som islam og innvandring. Fremveksten av alternative medier kan være tegn til at deltakelsen fra innvandringskritiske hold muligens er lavere i de tradisjonelle mediene. Human Right Service sine nettsider rommet i betydelig større grad stoff om hijab som plasserer hodeplagget i et ”trussel-bilde” mot nordmenn og norske verdier, enn hva som var tilfellet for de tradisjonelle avisene som var inkludert i forarbeidet til studien. I tillegg kan terskelen for å sende inn meningsinnlegg til aviser være høyere for enkelte deler av befolkningen av helt andre grunner enn holdninger og fremmedgjøringsfølelser. Noen kan eksempelvis først og fremst forholde seg til sosiale medier, fremfor tradisjonelle aviser. Terskelen for å sende inn bidrag til en avis kan generelt ses som høyere enn den for å kommentere i et kommentarfelt, eller i diskusjoner på sosiale medier. Ytringer i slike tilfeller kan oppfattes som mer hverdagslige, og som en samtale mellom mennesker, fremfor *foran* mennesker, da den ikke kommer på trykk sammen med andre reportasjer og nyhetsstoff. Dette kan gjøre at flesteparten av ”allmennheten” heller deltar i diskusjoner om hijab andre steder enn i de tradisjonelle mediene. Samtidig har Aftenposten sine debattsider for ungdom, ”Si, D”, muligens senket terskelen for i hvert fall den engasjerte unge aldersgruppens deltakelse. Dette kan i hvert fall til en viss grad, bøte for slike mulige validitetsutfordringer i ønsket om å kunne si noe om hijabdebatter i 2017.

Det var åpenbart at analysen måtte ta for seg færre enheter enn hva som kunne gi et statistisk representativt bilde av norsk hijabdebatt i 2017. Samtidig var det viktig at de enhetene som faktisk ble valgt, kunne gi så mye innsikt som mulig, til tross for nødvendigheten av et begrenset antall. Dagbladet og Aftenposten ble valgt ut fordi de er to ledende aviser i Norge (Medienorge a, 2018) (Medienorge b, 2018). Viktig er også deres tradisjon for å være to vidt ulike aviser, og nærmest ”to motpoler” i norsk avislandskap (Ottosen mfl., 2002, s. 146-149). Aftenposten var lenge høyreorientert, og Dagbladet var mer venstreorientert. I tillegg har de i dag ulikt innhold. Aftenposten er blant annet omtalt som Norges ”ubestridt ledende organ innen politikk og kultur”, og Dagbladet blir ofte kjennetegnet ved et schizofrent journalistisk

uttrykk med sitt sprang mellom kvalitets- og underholdningsstoff (Flo, 2010, s. 25 og 73). Slik ble et hensiktsmessig utvalg av *typer* enheter sikret, til tross for at *antallet* måtte være begrenset av tidsmessige hensyn. Slik kunne det hjelpe til å styrke analysens validitet, og min evne til å svare på det problemstillingen spurte etter (Grønmo, 2004, s. 251).

Grunnet begrensningene og behovene nevnt ble søkingen også begrenset til søkeordet ”hijab”, i utvelgelsen. Slik sikret jeg at tekstene på en eller annen måte omhandlet hijab spesifikt, i tillegg til at utvalget ble begrenset. For Dagbladet ble alle artikler som inneholdt ordet ”hijab” i 2017 fra kategorien ”web”, funnet i søkeverktøyet ”Atekst (Retriever)”. Dette utgjorde 116 artikler. Etter en gjennomgang av disse for å finne det som falt i kategorien ”meningsstoff”, ble analyse materialet fra Dagbladet 36 artikler. For Aftenposten ble Aftenpostens arkiv brukt til å finne alle artikler i 2017 med søkeordet ”hijab”. Dette gav artikler publisert i deres digitale E-Avis, og i deres papirutgave. Til sammen gav søket 133 artikler, hvorav 53 falt i kategorien ”meningsstoff” etter en gjennomgang av artiklene. Atekst ble først brukt for å søke også etter materiale fra Aftenposten. Dette viste imidlertid at kun 118 artikler kom opp i kategorien ”papiravis”, og ingen for ”web”. Via Aftenpostens arkiv fikk jeg altså ut flere, hvorav alle artiklene som ble kategorisert som ”meningsstoff” også kunne finnes i deres nettavis. Dette ga grunn til å tro at Aftenpostens arkiv ga et mer helhetlig bilde av meningsstoffet som kom til uttrykk både på nett og på papir, enn det Atekst kunne gi. Tilsvarende arkiv ble ikke funnet for Dagbladet. Da Dagbladet er Norges nest største nettavis, men sjetten største papiravis, ble deres artikler publisert på nett valg ut for analysen (Medienorge a, 2018).

Etter å ha lest gjennom det som falt i sjangeren meningsstoff, ble 68 tekster stående som relevant materiale for analysen. Kronikker, ledere, debattinnlegg og kommentarer av ulik størrelse utgjorde dermed til slutt det endelige materialet. 41 % av materialet var tekster med mer enn 500 ord og 35 % mellom 300 og 500 ord. De fleste av tekstene var dermed altså av en viss størrelse, noe som gjorde at de fleste kunne gi svar på flere av *kodeskjemaets* områder.

OM KODESKJEMA OG KODINGSFORBEREDELSE

For den kvantitative analysen som tok for seg Dagbladet og Aftenposten gjennom hele 2017, ble et kodeskjema utviklet for å få en systematisert gjennomgang av hver enkelt tekst, og for å få en oversikt over artiklene som helhet (Grønmo, 2016, s. 13-15). Jeg tok utgangspunkt i kodeboken til forskningsprosjektet ”SCANPUB, The immigration Issue in Scandinavian

public spheres 1970-2015". Denne var laget for å analysere avisartikler som omhandler innvandring i Skandinavia kvantitativt. Fra denne kodeboken valgte jeg de punktene som jeg anså å være særlig relevante for å fange opp meninger knyttet til hijab i Norge. Flere av disse ble videre tilpasset mitt prosjekt. Dette resulterte i 19 punkter, variabler, med ulikt antall svaralternativer, kategorier. Kodeskjemaet er lagt ved (se vedlegg). Dataene ble dermed ikke utviklet slik at de ulike variablenes kategorier ble gitt ulik *verdi*. Analysens resultater ble likevel basert på de kategoriene som kunne bli konstruert ut i fra hvilke tema som forekom *hyppigst* i materialet som helhet. De ble dessuten utviklet etter analyseenhetenes latente innhold, og analysen hadde dermed, som Grønmo (ibid., s. 23-24) forklarer er tilfellet for enkelte analyser, også elementer av kvalitativ art. Ved koding av latent innhold, ble ulike elementer i teksten sett i lys av teksten som helhet, og i enkelte tilfeller også i lys av annen relevant kontekst i samfunnet. Slik fikk *kontekstenheten*, altså avsnittet eller hele teksten, være det som fikk avgjøre hvorvidt en kategori anses å være tilstede eller ikke (ibid., s. 217-219).

Etter at kodeskjemaet ble testet på et tilfeldig utvalg fra hele materialet, ble prosjektets kodeskjema utformet og ferdigstilt. Denne testen gjorde at jeg kunne sikre at jeg faktisk fanget opp det studien ønsket å undersøke, og at jeg kunne oppdage feil og utbedringsbehov før jeg gikk i gang med den faktiske kodingen (ibid., s. 219).

Etter at et kodeskjemaet var fullført, begynte den systematiske vurderingen av hver enkel tekst med kodeskjemaet som fast holdepunkt og fremdriver (Grønmo, 2016, s. 218-220). Da latent innhold ikke er egnet til å registreres utelukkende ved hjelp av digitale verktøy, krevde dette en gjennomgang av hver enkelt tekst. Kodeskjemaet ble likevel opprettet og brukt digitalt, for en enkel oversikt over materialet. Etter kodingen var ferdig, kunne resultatene analyseres og videre vise til de vanligste måtene å snakke om hijab på i meningsstoffet til de to avisene i 2017. Disse vinklingen av hvordan hijab ble snakket om var altså det som ble forstått som hvilke *spesifikke topoi som preget debatten* om hijab i de to avisene.

Kodeskjemaets resultater gav også svar på hvem som *bruker hvilke topoi*, som det konstruerte punkt 3 ut fra Gabrielsens forklaring handler om. De spesifikke topoi ble dermed først funnet med utgangspunkt i sammensetninger av ulike deler av kodebokens resultater. Så gikk jeg dypere inn i materialet og lot hver og en enkelt tekst få forme egne topoi. Slik forsøkte jeg å unngå at topoi kunne bli oversett, og unngå at de utvalgte delene av kodeboken førte til en forenkling av hva tekstene egentlig handlet om. Resultatet fra nærlesningen av tekstene viste

samtidig stor grad av samsvar med hva resultatene fra analysen av kodeskjemaresultatene hadde vist. En topos ble imidlertid konstruert som følge av denne nærlesningen. I tillegg åpenbarte det seg ytterligere forbedringspotensialer for kodeskjemaets del, noe som vil vises i kapittel 3.

TYPISKE UTFORDRINGER

Ulempen ved at det kun er én person som koder et helt materiale, er at man ikke kan sammenligne vurderinger og oppdage forskjeller og eventuelle feil like lett (ibid., s. 219-220). Tolkningen og selve analysen av det kodingen så viser, kan dermed også ha feil og mangler. Validitetsvurderinger foregår dermed ikke bare for valg av enheter, men også for selve gjennomføringen av analysen (ibid., s. 251-252). Det blir dermed et spørsmål om subjektivitet. Her kan i tillegg den kontekstuelle forståelsen påvirke vurderingen. Dette kan også føre til at man får andre resultater enn det en annen person med samme fremgangsmåte og materiale ville fått. For å redusere egen subjektivitet og slike utfordringer kan man i følge Grønmo (ibid., s. 221) ”gjøre seg godt kjent med de konkrete tekstene som skal analyseres, samt de kontekstuelle forholdene i tilknytning til disse tekstene”. I tillegg kan den enkelte koderen også kode ulikt ved ulike tidspunkt, og ikke være rigid i egne vurderinger. Dette kan føre til at studiens *reliabilitet* blir lav (ibid., s. 242-250). Slik kan man altså få et resultat med lav *pålitelighet*. For å motvirke dette kan man notere ned fremgangsmåter og vurderinger underveis (ibid.).

Før analysen satte jeg meg godt inn i norske debatter om hijab. Jeg gjennomførte en enkel kvantitativ analyse fra 6 aviser, og et nettsted som representant for alternative media, i ulike medieformat (VG, NRK.no, Vårt Land, Dagbladet, Aftenposten, Klassekampen og HRS.no) fra to uker før Stortingsvalget i 2017, til en uke etter. Ved å bruke søkeverktøyet ”Atekst (Retriever)” og søkeordet ”hijab” ga dette utslag i 206 tekster. Etter en gjennomlesning og relevansvurdering, ble meningsstoffet arbeidet med videre (60 artikler). Uten et utformet kodeskjema forøvrig, ble tekstene plassert i ulike kategorier av fortolkende karakter (Grønmo, 2016, s. 267). Jeg hadde samtidig latt Veil-prosjektets resultater være inspirerende for noen forhåndskonstruerte kategorier før innsamlingen startet, og tekstene ble plassert i ulike tematikker, samtidig som jeg forsøkte å la tekstene forme egne kategorier i så stor grad som mulig. Til tross for at dette ble gjort uten et metodisk eller teoretisk holdepunkt utenom dette, ga det en økt innsikt i det norske debattlandskapet når det kom til hijab, og økt innsikt om

forhold som formet debatten. For å kompensere og utjevne for begrenset kontekstuell forståelse, eller egen mulige subjektivitet og påvirkning på hvordan kodingen og analysen ble gjennomført, forsøkte jeg å sette meg så godt inn i den norske hijabkonteksten som mulig, på den tiden jeg hadde. Også kontekstuelle forhold som vist til i forutgående kapitler, var med andre ord viktige å få en innsikt i. Jeg ville likevel hatt fordel av mer kunnskap på disse områdene, da min forståelse for konteksten for disse områdene fremdeles er begrenset.

For å være rigid i egne vurderinger i alle deler av prosessen, hadde jeg forklarende tekst til enkelte av variablene i kodeskjemaet. Jeg opprettet også et skjema for loggføring av valg tatt underveis i forskningsprosessen. Dette fungerte dermed som en sikring av reliabilitet, i så stor grad det lot seg gjøre i et ellers fortolkende kvantitativt arbeid. Selve analysearbeidet ble videre gjort i ett skjema, for et oversiktlig og helhetlig bilde av hvordan ulike elementer av kodeskjemaet kunne stå i relasjon til hverandre, og legge grunnlag for ulike kategorier, spesifikke topoi. Den endelige versjonen av dette er vedlagt (se ”Vedlegg”). Dette hjalp videre for å sikre validitet og relevans.

KVALITATIV INNHOLDSANALYSE

En kvalitativ innholdsanalyse tillater en dypere innsikt i materialet enn det en kvantitativ gjør. Den tar samtidig oftest for seg færre enheter. Som for den kvantitative innholdsanalysen, baserer imidlertid også den kvalitative seg på en systematisk gjennomgang av utvalgte enheter. Innholdet i analyseenheter blir altså også i kvalitative studier kategorisert ut i fra hva den enkelte studien anser som relevant. Den kvalitative analysen er imidlertid bedre skikket til å gi innsikt i den enkelte enhetens egenart og til å gi utfyllende informasjon om den, enn den kvantitative. Den er dermed både mer uforutsigbar og fleksibel (ibid., s. 126-127). Grunnet dette følger datainnsamlingen ofte selve dataanalysen, da det kan være slik at man først i analysen får innsikt i hvilke tekster som er de mest fruktbare. Behovet for stadig vurdering gjør at det er viktig å innrette seg mot sin problemstilling og studiens formål kontinuerlig i en slik analyse som den kvalitative.

For den kvalitative analysen i mitt prosjekt, ble enhetene først og fremst valgt ut fra hva den kvantitative analysen hadde vist av *funn*. Dette var for å nettopp kunne si noe om *hvordan* de mest dominerende forståelsene av hva hijab var, kunne bli snakket om i norsk offentlighet.

Dermed ble analyseenhetene for den kvalitative analysen valgt med hensikt å gi en dypere innsikt i tekster som var *spesielt interessante*. Slik ble en av enhetene valgt fra det samme materialet som den kvantitative analysen, og to valgt ut fra forløperen til den kvantitative innholdsanalysen som hadde tatt for seg 6 aviser, og nettstedet og organisasjonen Human Rights Service, rundt stortingsvalget 2017. De avvek fra hverandre når det gjaldt deres oppfatninger av *hva hijab var*, og presenterte ulike syn på ”minoritetskvinnen”. Samtlige fremstod i tillegg bastante i sin vinkling, og lite imøtekommende for bruken av andre topoi. På en slik måte kunne jeg gi et mer allsidig svar, ikke bare på hvordan norske hijabdebatter fremstod i 2017, men også ”hvilke perspektiv på samfunnsborgerskap kom til uttrykk i disse debattene?”.

UNDER INNSAMLING AV DATA

Det er altså flere utfordringer knyttet til en slik metode, og valg man tar for selve datamaterialet, forskningsopplegget og for gjennomføringsfasen får avgjørende utslag for hva man har mulighet til å finne. Dette retter seg videre mot hvordan ulike momenter kan bli tolket, og i hvor stor grad det svarer på hva man egentlig ønsket å finne ut av (Grønmo, 2016, s. 175-176).

For registreringen av de ulike tekstenes innhold, brukte jeg som nevnt et verktøy hentet fra retorisk teori for å sikre en systematisert gjennomgang av tekstene. Dette verktøyet kunne samtidig hjelpe å bringe frem tekstenes egenart. Slik kunne jeg få et godt utgangspunkt for å holde fokus til problemstillingen og prosjektets målsetning, til tross for at analysen nødvendigvis var preget av fleksibilitet, og krevde et dypdykk i hver enkelt tekst. Det var særlig punkt 2 i min operasjonalisering av Gabrielsens utgreiing om konkret metode for å ta for seg en debatt, denne analysen dermed dreide seg om. Dette punktet handlet om hvordan de spesifikke topoi (funnet i den kvantitative innholdsanalysen) ble utnyttet og brukt ved generelle topoi. Jeg så dermed etter generelle topoi spesifikt, og lot letingen etter disse, og funnene, så være utgangspunkt for diskusjoner om hva tekstene handlet om, og på hvilken måte.

For å få en god innsikt i hver av enhetene, valgte jeg av tidsmessige hensyn å begrense meg til 3 artikler. Den kvalitative analysen gir dermed ikke innsikt i *alle* dominerende topoi funnet i den kvantitative analysen. De 3 tekstene kan heller ikke stå som representanter for andre

tekster som brukte samme topoi. At dette var en nødvendig begrensning ble klart ettersom prosjektet utviklet seg. Til den kvalitative innholdsanalysen var Wodaks presentasjon av typiske topoi fra sine mange arbeider med debatter som tar for seg diskriminering, mangfold og ulikhet, nyttig som inspirasjon. Jeg lot likevel først og fremst tekstene i seg selv vise og forme hvilke topoi som fantes, og analysen tok ikke for seg materialet *ut i fra* Wodaks liste. Dette var viktig for at topoi som kun fantes i norske debatter om hijab, men ikke i Wodaks arbeider, kunne oppdages.

TYPISKE UTFORDRINGER

Med en stadig vurdering og tolkning, er forskerens perspektiver avgjørende for hva analysen kan bringe av resultater. Utfordringer som handler om forskerens mulige begrensninger og kontekstuell forståelse, gjelder altså også for kvalitativ analyse (Grønmo 2016, s. 180-181). Perspektivet til den enkelte forskeren kan lede til en ensidig, forenklet eller feilaktig retning både i utvelgingen av materiale og i analysen av det. Perspektivet forskeren går inn i analysen med kan også styre hvilke elementer som blir oppdaget eller diskutert. For å bøte på subjektivitet og eventuelle feil eller mangler i valg av analyseenheter og vurderingen av dem, kan man ta en vurdering av enhetenes ”tilgjengelighet, relevans, autentisitet og troverdighet” (ibid., s. 177-178). I tillegg er det nødvendig å se dem i lys av deres kontekst, andre kilder, og i lys av kunnskap på området man ønsker å studere (ibid.). Grønmo (2016, s. 181) forklarer også hvordan man bør forsøke å se tekstene ut fra ”forfatterens antatte intensjoner, tekstenes sosiale funksjoner og lesernes mulige persepsjoner”.

I tillegg til at valgene som ble tatt har en avgjørende effekt for hva analysen kan gi av resultater, og hvor relevante og troverdige disse er for å svare på problemstillingen, var mine egne forutsetninger for å velge ut, forstå, og tolke materialet altså av stor betydning i alle delene av analysen. Akkurat hvilke tekster som ble utgangspunktet for den kvalitative analysens valg av datamateriale, ble bestemt av den kvantitative analysens funn. Spørsmålet om tilgjengelighet dukket dermed ikke opp i denne delen av analysen, da ingen ytterligere tekster enn de inkludert i den kvantitative analysen og forarbeidet til denne, ble ansett relevante å inkludere. Ved den kvantitative analysen, forarbeidet til denne, og underveis i nærlesningen, ble ulike tekster merket som særlig interessante og relevante for å nettopp belyse en spesifikk vinkling på hijab i relasjon til samfunnsmedborgerskap. De ble altså vurdert i lys av problemstillingen, og de som ble valgt ut var dermed ansett å kunne bidra

særlig til å svare på prosjektets målsetning. Slik ble teorier om ulike samfunnsborgerskapelige innretninger også brukt for å vurdere teksters relevans. De ble også vurdert i lys av hverandre, for å gi en best mulig allsidig innsikt til ulike holdninger til hijab i materialet den kvantitative analysen hadde tatt utgangspunkt i. En vurdering av disse kildenes troverdighet, som Grønmo (ibid.) beskriver det, var relevant for min analyse. Informasjonen ulike debattanter ga, var viktig å se i sammenheng med både skribentene selv og den enkelte ytringen. Dette var viktig for å unngå at eksempelvis strategisk bruk av feilaktig informasjon ikke ble oppdaget grunnet begrenset kunnskap på området, eller grunnet min bakgrunn og mitt utgangspunkt i tolkningen av ulike utsagn. Dette krevde en tilegning av informasjon om den enkelte skribenten, hans posisjon som samfunnsdebattant, og kontekstuelle forhold som redegjort for over i avsnittet om den kvantitative analysen. I tillegg hjalp verktøyet for analysen til å gi min tolkning og vurdering av tekstene høyere grad av reliabilitet. Det gjorde nemlig at jeg tilnærmet meg tekstene på så lik måte som mulig i et ellers fleksibelt og fortolkende forskningsopplegg, og til tross for tekstenes ulikheter.

KAPITTEL 3

DOMINERENDE OMRÅDER OG MENINGSYTRERE

Analysen av Dagbladet og Aftenpostens meningsstoff om hijab i 2017, viste at det var få som kom med *eksplisitte* argumenter for eller mot hijab. De som snakket om Skam-karakteren Sanas hijab ytret eksempelvis sjelden en mening om hvorvidt de mente hijab burde forbys eller brukes, og om hijabbruk var bra eller dårlig, men viste til en ny og bedre tid for minoritetsungdom i Norge. Figuren nedenfor viser hvordan materialet fordelte seg når det gjaldt dette punktet:

EKSPLISITTE STANDPUNKT TIL HIJAB	
NEGATIVE	POSITIVE
"Fordi kulturen som hijaben er en del av forårsaker problemer" 22% (15 stk)	"Fordi hijabbrukere bringer med seg positivt kulturelt mangfold og beriker fellesskapene våre" 15% (10 stk)
"Fordi religionen deres (islam) forårsaker problemer" 1% (1 stk)	"Fordi hijab er frigjørende" 4% (3 stk)
"Fordi det er et tegn på islamisme" 1% (1 stk)	"Fordi hijab er et beskyttende middel mot majoritetskulturen" 3% (2 stk)
	"Fordi hijab er et beskyttende middel mot seksualisering" 3% (2 stk)
Inget eksplisitte standpunkt om at hijab er negativt 78% (53 stk)	Inget eksplisitte standpunkt om at hijab er positivt 77, 5% (52 stk)

Av tabellen ser man at blant de som faktisk uttrykket et eksplisitt standpunkt om hijab, var det på den negative siden oftest en *problematisk kultur* som ble gitt som grunn, og på den positive siden et *positivt mangfold*.

Man kunne se større ulikheter når det gjaldt hvilke *tema*, ”områder”, som ble brukt når man snakket om hijab (for en oversikt over hvilke deler av kodebokens resultater som ble ansett å kunne legges sammen til ulike dominerende tema, se ”Vedlegg” (Figur 1)). Som nevnt er det disse som vil bli forstått som spesifikke topoi, men som i det følgende vil omtales som *tema*. I tillegg ble temaet autonomi funnet etter nærlesningen. De mest argumentative og dominerende tema i hijabdebatten i avisene viste seg dermed å være:

- Autonomi
- Diskriminering
- Multikulturalisme
- Undertrykking

Ulike tema kunne bli brukt på ulik måte, og noen fremstod klarere som grunnlag for debattanters argumentasjon. Temaene ”kultur” og ”religion” ble funnet som mer diffuse og overordnede tema. Disse kunne bli brukt sammen med andre tema, og virket dermed mer flytende fra ulike hold i hijabdebattene. Som vist av Wodak (2001, s. 74) kan ulike perspektiver man bruker for å argumentere overlappe med hverandre. Dette var noe nærlesningen viste spesielt. Temaene ”kultur” og ”religion” ble gjerne brukt på ulike nivåer, og virket først og fremst som tema som angikk aktørers argumentasjon når de ble brukt *sammen med* andre tema. Slik var det med andre ord temaene listet over som mest åpenbart ble brukt for å argumentere.

Et eksempel er hvordan enkelte tekster diskuterte hijab som en sak som handlet om en *undertrykkende kultur*. I slike tekster var det temaet ”undertrykking” som særlig fikk virke argumentativt. At hodeplagget var en del av en kultur virket ikke som noe aktørene anså det nødvendig å overtale leseren om, det virket mer gitt og selvsagt. Å overbevise om at kulturen og hijaben var undertrykkende, var imidlertid noe som fremstod som tekstenes hovedanliggende. Slik ble hijaben diskutert som en form for undertrykking, noe kulturen ble ansett å være *skyld i*, i slike tekster. En tekst som kan tjene som eksempel i dette tilfellet er en tekst av skribenten (og som nevnt, medgrunnlegger av organisasjonen ”født fri”) med pseudonymet Amal Aden (2017), som beskriver en muslimsk ”innvandrerkultur” som først og fremst styres av ”menn som nærmest lever et dobbeltliv”, som ”frykter kvinner som hever stemmen og som kaster hijaben, som ikke underkaster seg menn lenger”. Slik ble temaet ”undertrykking” brukt som grunnlag for at kulturen ikke burde tolereres, eller burde

motvirkes. Slik la det også grunnlag for hvilket perspektiv hijaben ble *argumentert imot med*. På lignende måte kunne temaet kultur (eller religion) brukes sammen med eksempelvis temaet ”multikulturalisme”.

Andre ganger kunne dessuten kultur beskrive majoritetskulturens holdninger til hijab, der temaet ”diskriminering” mot hijabbrukere fikk være det ledende for teksten. På lik måte ble temaet ”religion” gitt ulik viktighet i ulike tekster, og virket *sammen* med de ulike tema som nå skal redegjøres for. Det kan virke åpenbart at temaene religion og kultur er tilstede på en slik måte i debatter om hijab, da det tross alt er brukt som et religiøst og kulturelt plagg som vi så i kapittel 1. I en studie som dette er det likevel et relevant poeng, selv om disse temaene ikke skal følges mer inngående. Det kan nemlig belyse hvordan plagget *ikke* ble diskutert på området ”politikk” i særlig grad. I kapittel 1 så vi hvordan dette også har vært, og er, tilfelle for hijabbrukere. Bruksmåter i Norge har selvsagt ikke en slik rolle som bruksmåter kan ha i regimer som i Iran og Tyrkia. Samtidig så vi hvordan det for flere unge muslimer i dag er slik at de vektlegger sin muslimske identitet som viktigere enn sin etniske opprinnelse (Sofos og Tsagarousianou, 2013, s. 5 og 169). Slik kan islam for flere unge muslimer virke som en transnasjonal identitet. Dette kan føre til at en politisk hijabbruk i Norge ikke nødvendigvis er som motstand mot et *norsk* regime. Det kunne like gjerne være en motstand mot andre regimer, en vestlig tilstedeværelse i Midtøsten, eller det som oppleves som vestlige eurosentrisk beskrivelser av muslimer (se kapittel 1).

”SLAGMARKER”

På den ene siden snakket enkelte om hijab utelukkende som undertrykkende, og som en del av en ”æreskultur” der individer som bar hodeplagget ikke var frie. På den andre siden snakket man om hijab utelukkende som en sak som handlet om valgfrihet for den enkelte. I tillegg fantes det debattanter som snakket om hijab som frigjørende. Andre snakket imidlertid om hijab både som en sak om undertrykking, og som en sak om valgfrihet for den enkelte, i forsøk på å samle debatten og problematisere disse svært polariserende måtene å forholde seg til hijab på. Det som vil presenteres i det følgende virker altså som svar på det konstruerte punkt 1: ”Hvilke typer tema, spesifikke topoi, preger debatten?”. Slik vil det gi svar på hvilke dominerende forståelser man kunne finne i hijabdebatter i 2017.

TOPOS OM DISKRIMINERING

Analysen viste hvordan temaet ”diskriminering” spesielt ble brukt når man snakket om hijab. Det var hijabbrukere som ofre, og som utsatt for diskriminering, som ble vektlagt i disse tekstene. Hijaben i seg selv ble altså ikke ansett å være diskriminerende, eller skyld i diskrimineringen. Det var det fremmedfrykt, rasisme, fordommer og forhåndsdomming som fikk. Dette ble uttrykt ved at skribentene som brukte temaet fremsatte sine bekymringer om, eller erfaringer fra, hets, trusler og trakassering fra deler av majoriteten, eller deler av minoriteten, mot minoritetskvinner. I de fleste tekstene som falt innenfor den spesifikke toposen om ”diskriminering”, var det likevel holdninger i majoritetsbefolkningen som ble problematisert. Slik fikk hijabbrukere en rolle som offer for en urettferdig, ubegrunnet, og uønsket oppførsel fra majoritetens side. Når minoriteten ble gitt skyld i diskrimineringen, kunne det handle om trusler og hets grunnet at minoritetskvinner ikke brukte hijab. Enkelte av tekstene kunne likevel skille seg fra de som også satte debatten til å handle om ”undertrykking”. Man kunne nemlig sette debatten om hijab til å handle om diskriminering, uten at det var snakk om en *direkte frihetsfrarøving*, og uten at man ble *undertrykt* som følge av den.

TOPOS OM UNDERTRYKKING

Temaet ”undertrykking” ble ansett å inneholde de tekster som handlet om sosial kontroll og æreskultur i sin argumentasjon når de diskuterte hijab. Som nevnt ble temaet kultur altså delvis en del av, og delvis brukt sammen med, topos om undertrykking. Undertrykking ble oftest ansett å være *hva hijab var*, grunnet en bakenforliggende kultur, som enten var oppstått som følge av ekstremistisk islam, eller eksempelvis sosial kontroll fra visse innvandremiljøer og –kulturer. Dette kan også vise til hvordan temaet ”religion” ble brukt sammen med de ulike temaene som redegjøres for her. Temaet ”undertrykking” diskuterte hijaben som en del av en undertrykking og frihetsfrarøving, fra ulike aktører. Disse kunne komme fra et miljø, en kultur, en religion, men felles for de fleste: fra et sted *innenfor minoriteten*. Slik ble hijab også i dette temaet diskutert ved å sette minoritetskvinnen, med eller uten hijab, i en offerposisjon. Skylden ble derimot som oftest tildelt hele, eller deler av, minoriteten, og i forlengelsen av og som uttrykk for denne: hijaben.

TOPOS OM MULTIKULTURALISME

Bousetta og Jacobs (2007, s. 26) forklarer at man kan se på et ”multikulturalistisk” perspektiv som de holdninger som ønsker å anerkjenne ulikheter i offentligheten. Fremfor å nøytralisere minoriteters identiteter og kulturer, ønsker man altså å komme dem i møte. Temaet ”multikulturalisme” ble brukt på en måte der multikulturalisme oftest ble fremsatt som et selvsagt ideal. Det ble altså ikke argumentert for at multikulturalisme var bra i seg selv, men først og fremst for at hijab var en sak som handlet om dette, og dermed noe som måtte behandles som ett uttrykk for et *ønsket samfunn*. Nærlesningen viste tendens til at man snakket om hijab samtidig som man snakket om norsk samfunn og kultur som multikulturalistisk, – som solidarisk og imøtekommende til kultur og mangfold. Dette kom særlig til uttrykk når man snakket om *andre* nordmenn ulik en selv: personer eller miljøer med fremmedfiendtlige, innvandrerkritiske, hatske, fordomsfulle eller diskriminerende holdninger. De fleste tekstene som falt inn under denne kategorien snakket altså om hijab som noe positivt, og som noe som burde tolereres. Det var også på denne måten dette temaet enkelte ganger ble brukt sammen med temaet ”autonomi”, altså selvbestemmelse.

TOPOS OM AUTONOMI

Temaet ”autonomi” representerer de tekstene som snakket om hijab eksplisitt som en sak som handlet om hijabbrukeres selvbestemmelse. De diskuterte dermed hijab som en sak som handlet om valgfrihet, og ikke som et plagg som ble pålagt av andre. På nettsiden ”Store norske leksikon” beskrives ”autonomi” som ”selvstyre” og ”det som følger av sin egen indre lovmessighet, uavhengig av påvirkning utenfra [...] En aktør regnes som autonom når grunnene for hvordan personen handler er personens egne grunner” (Snl, 2018). Flere av disse tekstene handlet om feminisme, frihet eller minoritetskvinner som aktive aktører. Som nevnt ble dette temaet ofte brukt samtidig som man snakket om multikulturalisme, men det kunne også bli brukt alene. I tillegg ble temaet autonomi brukt sammen med andre tema, slik som kultur, religion og også undertrykking.

I tillegg til tema, *vinklinger av hijab*, kom 3 ytterligere funn som kunne vise til tendenser ved hijabdebatter i 2017. Det ble klart at hijabbrukeres offerposisjon ble diskutert på tvers av meninger. Det viste seg også at 2017 var et år der hijab ble satt i sammenheng med en

diskusjon om representasjon for minoriteter. I tillegg fantes det tendenser til at hijabdebatter ble diskutert som konfliktskapende og *polariserende* for samfunnet.

EN OPPLYSENDE, MEN OGSÅ BEKREFTENDE NÆRLESING

En nærlesning av hver enkelt tekst fulgte etter at jeg analyserte kodebokens resultater. Denne viste dermed at analysen av sammensetningen av utvalgte deler av kodeskjemaets resultater i stor grad hadde gitt de tema man kunne finne i debatten om hijab i de to avisene. Slik kunne den virke bekreftende for analysens resultater. Den ga imidlertid også som nevnt et nytt resultat: det spesifikke topos om autonomi. Den ga dermed analysen økt troverdighet, men også økt innsikt i, og bedre forståelse av, tekstenes innhold.

I tillegg bekreftet nærlesningen noen antakelser som oppstod i analysearbeidet om at det var *debatten om hijab* som ble ansett å være en trussel mot samfunnet, og ikke hijaben i seg selv. Det hadde nemlig kommet frem at enkelte fremstilte hijaben som en sak som handlet om en ”samfunnstrussel”, dog noe ulikt enn det som var beskrevet i eksempelvis Wodak sine arbeider. Hos Wodak hadde dette temaet oppstått når man diskuterte kvinner, islam og tilsløring som en trussel mot samfunnet (2015, s. 158-159). Forarbeidet til den kvantitative innholdsanalysen hadde vist at det var en større tendens til en slik vinkling når det høyrepopulistiske nettstedet Human Rights Service var inkludert i materialet. Små utslag viste seg nemlig for variablene som tok for seg hijab som en trussel mot ”samfunnsordenen”, ”sikkerheten”, ”sosialt samhold”, ”verdier” og ”kulturen”, med kun 1 % (1 sak) og 0 % utslag i meningsstoffet til de to avisene. Samtidig fikk en variabel som vedrørte ”parallele samfunn” utslag i 19% (13 stk) av meningsstoffet. En variabel som tok for seg hijab som en sak som handlet om *en eller annen* trussel, uten at det ble presisert hva trusselen spesifikt var, fikk også 7% (5 stk).

Med dette for øyet bekreftet nærlesningen at et trusseltema *oftest* ble brukt for å argumentere for at det var *debatten om islam, muslimer og hijab* som ble sett på som en trussel. Et eksempel er en av de skamløse jentene, Nancy Herz (2017), sin artikkel om hetsen muslimske kvinner, særlig de med hodeplagg, står overfor i den norske offentligheten. Et annet er Hallgeir Langeland og Jan Inge Reilstad sin artikkel ”De skamløse jentene er kanon” (2017), som beskriver negative holdninger fra både majoritet- og minoritetssamfunn knyttet til tildekking og islam. Samtidig var det enkelte tekster som brukte temaet ”trussel” slik at det var hijaben i seg selv som ble fremstilt som en trussel. FrPs Carl I. Hagen (2017) skildret

blant annet om barnehijab i et debattinnlegg at: "[...] Integreringspolitikken må [...] motarbeide de foreldre som aktivt setter sine barn utenfor fellesskapet. Derfor forbud mot hijab [...]".

EN DISKUTERT OFFERROLLE OG MEDIEREPRESENTASJON

I tillegg til å legge grunnlaget for konstruksjonen av ulike tema, viste analysen av kodeskjemaet til andre interessante tendenser ved hijabdebattene i de to avisene. En var at flere engasjerte seg i det som ble opplevd som en ny og bedre tid for minoriteten, og særlig minoritetsungdom, grunnet etterlengtede representasjoner i mediene. En annen var at man stort sett diskuterte hijabbrukeres *offerposisjon*. Enkelte gikk inn i det som kunne virke som en reforhandling av orientalistiske oppfatninger av muslimske kvinner (som beskrevet i kapittel 1). Samtidig var det tendenser til en opprettholdelse av slike syn som satte minoritetskvinner i en passiv offerposisjon. Andre derimot, kunne man se *forflyttet* skyldspørsmålet fra minoritet til majoritet.

HIJABBRUKERE OG EN DISKUTERT OFFERPOSISJON

Hijabbrukere som ofre var tematikk på en eller annen måte i 42 saker av det totale materialet på 68 saker. Dette utgjorde altså nesten hele 60% av materialet. Offerrollen kunne for noen være tilstede grunnet minoritetens undertrykking, sosiale kontroll eller hets, eller for andre, som følge av majoritetens diskriminering, fordommer og enkelte ganger rasisme:

Muslimske kvinner med hijab er en god karakteristikk på begrepet interseksjonalitet. Vi har det rette kjønn, kulturelle bakgrunnen og troen. Derfor er det duket for umotivert vold, sjikane, trusler og diskriminering av muslimske kvinner med hijab i Norge og i Europa. [...] – Attia Mirza, "muslimsk feminist" i *Dagbladet* 10. Mars 2017

Andre kritiserte på sin side at hijabbrukere ble sett på som ofre. Flere gjorde samtidig dette på en måte der de *flyttet* offerrollen, fremfor kun å argumentere imot den. Man kunne eksempelvis argumentere imot det man så på som majoritetens antakelser om at hijabbrukere var undertrykt av minoritetskulturen, samtidig som man selv satte hijabbrukere i en offerposisjon som følge av *majoritetens* holdninger:

Finnes det en minoritetsgruppe som er mer omdiskutert, uglesett og stigmatisert enn muslimske kvinner, spesielt oss med hijab? [...] Vi blir dyttet inn i en stereotypi av en kvinne som er undertrykt, ressurs svak, og som ikke har en stemme. Vi ses på som hjernevasket, og vi ”trenger å bli frigjort” [...] Inntrykket av at muslimske kvinner er undertrykt, er like misvisende som at Vestens kvinner er promiskuøse [...] Vi trenger at vi blir med i debatten som omgås oss, og vi trenger å aksepteres som fullverdige feminister, – *Zuhayr Abdi i Aftenpostens Si; D den 6. Mars 2017*

Det viste seg altså ofte å være slik også for de som tilsynelatende ønsket å argumentere *mot* en offerrolle, at det var unngåelig selv å sette hijabbrukeren i en offerposisjon. Slik kunne tekster som diskuterte en offerposisjon for hijabbrukere, grovt fremstilt enten ta retningen ”hijabbrukere er ofre for minoritetskulturen”, eller ”hijabbrukere er ikke ofre for minoritetskulturen, men er ofre for majoritetskulturens antakelser om dette”. Man problematiserte altså hijabbrukeres antatte offerrolleposisjon som en begrensning i seg selv, og noe som førte til at de ble ofre for *denne*.

Ved inngangen til kodingen ble det å ha en samlev variabel for når hijabbrukere ble diskutert som ofre innenfor et spesielt tema ansett fruktbart da skillelinjer mellom slike ”for” og ”mot”-sider virket uklare. Tekstene ble i seg selv dermed grunn til at variabler for å registrere et skille mellom de som mente hijabbrukere var ofre, og de som mente de ikke var ofre, ikke ble opprettet i kodeskjemaet. Det som virket mer interessant var å få en oversikt over de dominerende områdene man diskuterte hvorvidt hijabbrukeren var et offer innenfor. Noen tekster kom imidlertid nærmere å kritisere en offerrolle uten også å sette hijabbrukeren i en offerposisjon eksplisitt:

En annen gruppe drives av en grunnleggende motstand mot religiøse hodeplagg som hijab. Uansett hva hijabbrukerne selv sier, mener de å vite at de dypest sett er undertrykket. – *Trine Eilertsen, politisk redaktør, i kommentar i Aftenposten 22.august 2017*

Ved selve analysen viste deg seg imidlertid at også en inndeling i de som *forsøkte* å argumentere *mot* at hijabbrukere var ofre, og de som argumenterte *for* at de var ofre, ville vært interessant likevel. Denne erkjennelsen er dermed en del av studiens etterpåklokskap.

Man kunne også snakke om andre fenomen samtidig som man snakket om hijabbrukere som ofre. Et eksempel er hvordan offerrollen kunne bli diskutert samtidig som man diskuterte medienes rolle og parallelle samfunn i Norge:

Ved å plassere en muslimsk hijabjente i sentrum av en ungdomsserie så sier det at vi muslimske ungdommer er ungdommer på lik linje med alle andre. Dette var en anerkjennelse som jeg lenge har ventet på fra Medie-Norge [...] Denne sesongen bryter uten tvil ned fordommer rundt det å være ung muslim i Norge [...] Muslimske ungdommer i Norge føler ofte at de sitter i en spagat mellom to ulike kulturer. Forventningene er mange, og kravene er store [...] Den urettferdige og nådeløse forskjellsbehandlingen og de ulike forventningene til kjønnene i minoritetsfamilier kommer også tydelig frem [...] Det er bra serien belyser og indirekte kritiserer urettferdige samfunnsstrukturer, - *Sumaya Jirde Ali i Afenposten 05.mai 2017*

Flere temaer kunne finnes innenfor samme tekst. Et område kunne også finnes mer eller mindre eksplisitt i ulike tekster. Tabellen nedenfor gir en oversikt over de ulike offerposisjonene hijabbrukere ble diskutert innenfor.

En tekst innenfor eksempelvis ”rasisme/diskriminering” kunne altså enten hevde at hijabbrukere *var* ofre, eller *kritisere* denne påstanden, eller gjøre begge deler samtidig. Kategorier som ”rasisme/diskriminering” og ”majoritetskultur” ble altså skilt fra hverandre. Førstnevnte kunne nemlig beskrive rasisme og/eller diskriminering fra enkeltpersoner, fra andre minoritetsmiljøer, fra deler av majoritetsbefolkningen, eller majoritetskulturens rasisme, sjikane og hets. Kategorien ”majoritetskultur” kunne på sin side stå for de tekstene som beskrev *en hel* majoritetskulturs forventninger og fordommer. På lik måte står kategorien ”minoritetskultur” for de tekstene som omtalte hijabbrukere som ofre for *en hel* minoritetskulturs virke og forventninger. Slik kunne diskriminering fra minoritetsmiljøer også falle i kategorien ”rasisme og/eller diskriminering”. Det viste seg imidlertid at sistnevnte kategori rommet flest tekster som omtalte hijabbrukere som ofre for deler av majoritetens rasisme eller diskriminering. Noe som viser at dette var en nyttig fordeling, er at de sakene som var felles for kategoriene ”rasisme/diskriminering” og ”majoritetskultur” kun utgjorde 9 av henholdsvis 23 og 14 saker.

"Hijabbrukere er (/er feilaktig antatt å være) offer for"	
Rasisme/diskriminering	55% (23 stk)
Minoritetskultur	43% (18 stk)
Majoritetskultur	33% (14 stk)
Minoritetsreligion	12% (5 stk)
Humanitær nød	5% (2 stk)
Ekstremisme	2% (1 stk)

Analysen viste også hvordan enkelte tekster fremstilte hijabbrukere som helter. I 21% av materialet (14 tilfeller) ble hijabbrukere snakket om som helter særlig for det kulturelle mangfoldet eller for minoriteters anerkjennelse og representasjon. Sistnevnte ble særlig knyttet til Faten Mahdi Al-Hussaini, Skam-karakteren Sana og/eller ”de skamløse jentene”.

REPRESENTASJON I FJERNSYN OG PÅ INTERNETT

Representasjon av minoriteter via fjernsyn og NRKs sider på internett viste seg i tillegg å bli satt på dagsorden når man snakket om hijab. Dette ofte eksplisitt satt i sammenheng med karakteren Sana fra NRK serien ”Skam”, ”de skamløse jentene”, eller Faten Mahdi Al-Hussaini fra NRKs ”Faten tar valget”. Et eksempel er sitatet fra Sumaya Jirde Ali vist til ovenfor. Der snakket hun om serien ”Skam” og dens betydning for hijabbærere og andre muslimske ungdommer. Optimismen til en ny tilstand for den offentlige debatt om minoritetsungdom ble uttrykt av flere, og særlig på Aftenpostens debattsider for ungdom, ”Si ;D”:

Sana fra ”Skam” er ikke bare et forbilde for muslimer, hun er et forbilde for all norsk, religiøs ungdom [...] Religiøs ungdom i dagens Norge trenger Sana nå [...] Vi trenger en som balanserer et stereotypisk, norsk ungdomsliv med religion. – *Marte Elvira Rolvsjord i Si ;D 20. April 2017*

Muslimske ungdommer har lenge etterlyst en muslimsk rollefigur i norsk TV-drama [...] Sana er en banebrytende og fascinerende karakter som ikke minst bidrar til å knuse en rekke fordommer og stereotyper særlig rettet mot muslimske kvinner, som ofte blir fremstilt som svake og ”undertrykte” av sin religion. - *Abdirahman Hassan i Si; D 27. Juni 2017*

[...] følte jeg at jeg kom ordentlig innpå Sana og hvordan hun har det. Da følte jeg endelig at vi som seere fikk et innblikk i hvordan en muslim har det i Norge [...] tusen takk, Julie Andem! Takk for alt du har gjort for meg og veldig mange andre, du har gitt en stemme til de som ikke hadde det, og hjulpet dem med å håndtere ting de ikke hadde greid å gjøre alene, - *Jonathan Gaathaug i Si ;D 28. Juni 2017*

Tusen takk Anujan, Sumaya, Mani og Faten for at dere fortsatt ytrer dere i offentligheten – uansett hva netthetserne sier eller gjør, - *Yasiin Deria Elmi i Si; D 03. Oktober 2017*

Også andre enn ungdom diskuterte det de opplevde som en viktig og ny tid for minoritetsungdom, med ”de skamløse jentene”, Sana og/eller Faten som representanter for denne:

I en stadig mer polarisert verden er det klart at det er de skamløse jentene som bidrar til mest håp for fremtiden vår i Norge [...] det er utsynet og fortellingene fra deres ståsted – midt imellom – som er det som virkelig kan skape et levende og fungerende fellesskap nå og i fremtiden. - *Hallgeir Langeland og Jan Inge Reilstad i Aftenposten 27. Januar 2017*

Dette er de skamløse jentenes tid. Vi har ventet på det [...] Gjennom å gjøre muslimske Sana til en sentral karakter i Skam-universet, har regissør Julie Andem gjennom tre sesonger bidratt til å utvide oppfatningene av hva det betyr å være en ung kvinne med innvandrerbakgrunn i Norge. Karakteren Sana har gang på gang vist oss at jenta bak den tradisjonelle muslimske klesdrakten er like uforutsigbar, hard, myk, smart og utaktisk som alle oss andre.- *Kommentar i Aftenposten av kulturredaktør Sarah Sørheim, 8. April 2017.*

Men det burde være fullt mulig å synes at hijab er problematisk, samtidig som man heier på og løfter fram viktige stemmer i offentligheten [...] Samtidig som man viser fram mangfoldet som er i Norge i 2017. - *Sigrid Hvidsten, Kommentar i Dagbladet 1.september 2017*

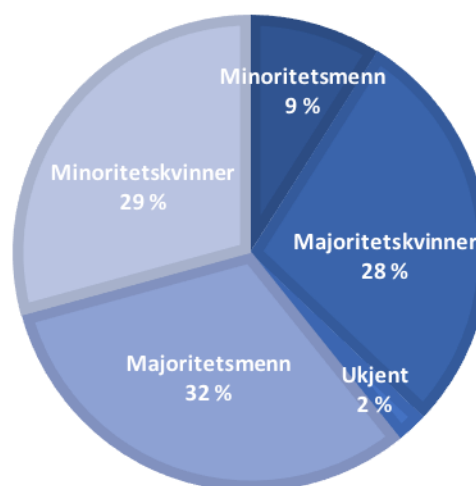
HVEM SOM SNAKKER

Denne kvantitative analysen av Dagbladet og Aftenposten gjennom 2017 svarer også på punkt 3, ”Hvem bruker hvilke topoi?”.

Minoritetsmannen deltok desidert minst i hijabdebattene i de to avisene.

Minoritetskvinnen som vanlig borger derimot, var mer aktiv enn både majoritetskvinnen og –mannen, når de ytret seg som *vanlige borgere*. Om man ser bort i fra at noen ytret seg som representanter for organisasjoner, som politikere, eller i lys av sin stilling som journalist og lignende, blir imidlertid fordelingen litt annerledes. Ved å kun fokusere på de fire gruppene: minoritetskvinne, minoritetsmann,

HIJABDEBATTENS DELTAKERE



majoritetskvinne og majoritetsmann, kommer sistnevnte ut som den gruppen som ytret seg oftest.

Slik blir majoritetsmannen, uavhengig av hvilken posisjon han ytret seg fra, den som oftest ytret seg om hijab i meningsstoffet (32 %, 22 stk). Han ble likevel tett etterfulgt av minoritetskvinnen (29%, 20 stk), som igjen så vidt ytret seg mer en majoritetskvinnen (28%, 19 stk). Minoritetsmannen hadde imidlertid en slående fjerdeplass, med 9% (6 stk) av tekstene i materialet. Selv om materialet er for lite til å generalisere et slikt funn til *alle* hijabdebatter i Norge, kunne det vise til en tendens som burde bli studert videre.

Når det gjaldt hvem som snakket om *hvilke tema*, viste kodeskjemaets resultater at gruppene fordelte seg slik:

Diskriminering	Religion	Undertrykking	Multikulturalisme	Kultur
1. Minoritetskvinner	1. Minoritetskvinner	1. Minoritetskvinner	1. Minoritetskvinner	1. Minoritetskvinner
2. Majoritetskvinner	2. Majoritetsmenn	2. Majoritetsmenn	2. Majoritetskvinner	2. Majoritetskvinner
3. Majoritetsmenn	3. Majoritetskvinner	3. Majoritetskvinner	3. Majoritetsmenn	3. Majoritetsmenn
4. Minoritetsmenn	4. Minoritetsmenn	4. Minoritetsmenn	4. Minoritetsmenn	4. Minoritetsmenn

At minoritetsmannen kommer på en fjerdeplass er altså naturlig, gitt hans beskjedne tilstedeværelse i debatten generelt. Minoritetskvinnen er den som snakker oftest om *alle* temaer. De to andre gruppene plasserer seg imidlertid litt ulikt for de ulike temaene. Det viste seg at majoritetskvinner oftere enn majoritetsmenn diskuterte hijab som en sak som handlet om diskriminering og multikulturalisme (og det mer diffuse og flytende temaet kultur). Majoritetsmenn snakket på sin side oftere enn majoritetskvinner om undertrykking (og religion). Temaet autonomi ble som nevnt oppdaget i en nærlesning, og virket også mer tydelig *sammen med*, og *på tvers av*, de andre temaene. Fra analysen av hvilke tema som preget debatten, hadde som nevnt en annen tendens i materialet dukket opp, nemlig at man svært ofte diskuterte hijabbrukeres offerrolle. Dette kunne dermed se ut som en *overordnet vinkling* flere anvendte, på tvers av tema. Derfor anså jeg det særlig interessant å se hvem som snakket om hijabbrukere som ofre, og i lys av *hva*. Om man kun så på det materialet som på en eller annen måte tematiserte hijabbrukeres offerrolle, fortsatte tendensen vist til ovenfor. Minoritetskvinner var også her den gruppen som ytret seg mest (38%, 16 stk), majoritetskvinnen nest mest (29%, 12 stk), så majoritetsmannen (21%, 9 stk), og til sist

minoritetsmannen (12%, 5 stk). Samtidig kunne man diskutere flere grunner til at hijabbrukere *var* eller *ble sett på som*, ofre:

HVEM SOM TEMATISERER HIJABBRUKERES OFFERROLLE I LYS AV:				
	Rasisme/ diskriminering 34% (23 saker)	Minoritetskultur 26% (18 saker)	Majoritetskultur 21% (14 saker)	Minoritetsreligion 7% (5 saker)
Minoritetskvinner	40% (8 <u>stk</u>)	40% (8 <u>stk</u>)	50% (10 <u>stk</u>)	20% (4 <u>stk</u>)
Majoritetskvinner	37% (7 <u>stk</u>)	16% (3 <u>stk</u>)	11% (2 <u>stk</u>)	0%
Majoritetsmenn	18% (4 <u>stk</u>)	23% (5 <u>stk</u>)	5% (1 <u>stk</u>)	0%
Minoritetsmenn	67% (4 <u>stk</u>)	33% (2 <u>stk</u>)	17% (1 <u>stk</u>)	17% (1 <u>stk</u>)

Denne tabellen kan altså stå som et uttrykk for hva de ulike gruppene er opptatt av. Det viste seg eksempelvis at i minoritetskvinneres meningsinnlegg om hijab ble hijabbrukere diskutert som ofre for minoritetens kultur nesten like ofte som de ble diskutert som ofre som en følge av majoritetskultur og rasisme og/eller diskriminering. I tillegg var minoritetskvinner og minoritetsmenn *de eneste* som diskuterte hijabbrukere som ofre for en minoritetsreligion.

OPPSUMMERING

De ledende forståelsene av hvilken *type sak hijab var*, viste seg å være:

En sak om minoritetskvinnen som offer for *diskriminering*, enten fra minoriteten, majoriteten, eller begge deler. Minoritetskvinnen kunne også bli sett på som offer for *undertrykking*. Blant slike offerposisjoneringer kunne både påstander om at hijab var begrensende og

frihetsfrarøvende, og påstander om at hijab var frigjørende, forekomme. Slik handlet flere saker om frihet eller ufrihet– enten med argumentet om at hijab var et uproblematisk plagg som kun handlet om et individs autonomi, eventuelt med argumentet om at hijab *burde være det*, selv om majoriteten og/eller minoriteten kunne virke begrensende for dette. Temaet *autonomi* var med andre ord tilstede for flere av disse tekstene, og var ofte den mest fremtredende *argumentative*. De sakene som handlet om ufrihet, brukte på sin side ofte i tillegg temaet ”undertrykking”. Temaet ”autonomi” kunne bli brukt som ”slagmark” sammen med en slik fremstilling, for å argumentere for at man burde være fri fra undertrykking for selvbestemmelsens skyld. Slik ble temaet ”undertrykking” ofte brukt for å argumentere for ikke-toleranse og inngripen i en kultur, religion, familie, eller miljø.

En sak om *multikulturalisme* og mangfold som ideal. Ved en topos om ”multikulturalisme” argumenterte man for toleranse og tillatelse. Denne forståelsen stod i kontrast til forståelsen av hijab som undertrykkende. Innenfor denne gruppen kunne også de tekstene som diskuterte hijab som en sak om identitet og representasjon plasseres. Dette ble særlig snakket om i relasjon til NRKs populære tv-serie ”Skam” og valgprogrammet ”Faten tar valget” som begge fikk mye oppmerksomhet i offentligheten i 2017.

Minoritetsmenn var den gruppen som ytret seg aller minst om hijab. Minoritetskvinner ytret seg nesten like ofte som majoritetsmenn, tett etterfulgt av majoritetskvinner. Når det gjelder *hvem som satte hvilke tema*, viste det seg at minoritetskvinnen snakket oftest om både ”diskriminering”, ”undertrykking” og ”multikulturalisme”. Minoritetsmannen snakket, naturlig som følge av hans beskjedne tilstedeværelse, sjeldnest om samtlige. Det var først og fremst majoritetskvinner og majoritetsmenns posisjoner som beveget seg mellom temaer. Majoritetskvinner snakket oftere om diskriminering og multikulturalisme, imens majoritetsmenn oftere diskuterte minoritetens undertrykking. Temaet autonomi ble først oppdaget i nærlesningen. Dette var også nettopp grunnet den mer flytende bruken av temaet. Det ble brukt argumentativt av samtlige grupper, *sammen med* andre temaer.

Som nevnt åpenbarte det seg forbedringspotensialer etter analysen. Kodeskjemaet skilte blant annet ikke i ”ikke-offer” og ”offer”, noe som hadde virket hensiktsmessig i starten da det var flere eksempler på tekster som inkluderte begge perspektiver. Analysen bidrar likevel til å vise at minoritetskvinnen blir diskutert som offer i stor grad av alle gruppene. Det kan altså virke som om det foregår en (re)forhandling av minoritetskvinnens posisjon i det norske

samfunnet. Som vist i kapittel 1 hadde den vestlige idèen om muslimske kvinner som undertrykket blitt styrket på tidlig 2000-tall (Thorbjørnsrud, 2004, s. 50-51). Det var i tillegg tilsløring av ansikt og/eller hår som hadde blitt selve symbolet for denne undertrykkingen som kun vesten kunne frigjøre kvinnene fra. At hijabbrukeres offerrolle *diskuteres* i 60% av materialet, ofte med flytende ”offer” og ”ikke-offer”-fremstillinger, på tvers av meninger og samtaler om hijab, viser at en slik offerrolle *ikke* er sett på som noe ”gitt” og selvfølgelig i det norske samfunnet. Det viser også at hijaben knyttes sterkt til denne gruppens posisjon i samfunnet.

Gruppene snakket i tillegg på *ulik måte* om hijabbrukeres offerposisjon. Da det oftest er minoritetskvinner som er hijabbrukere, er det de som blir *snakket om*, og først og fremst de temaet berører. At det var disse som oftest, på en eller annen måte, diskuterte hijabbrukeres offerposisjon som følge av majoritetskultur, minoritetskultur og/eller minoritetsreligion, kan vise til at de selv debatterer sin rolle som ofre, *eller andres antakelser om* at de er ofre. På hvilke måter dette kunne bli gjort vil presenteres i neste kapittel.

KAPITTEL 4

3 EKSEMPLER PÅ MÅTER Å FORSTÅ HIJAB PÅ I 2017, OG ULIKE PERSPEKTIVER PÅ MANGFOLD

Tekstene som ble valgt ut for en kvalitativ innholdsanalyse hadde alle skribenter som var kjente debattanter, med ulik holdning til hijab og med ulik posisjon i debatter om islam i den norske offentligheten. De mest interessante funnene vil bli presentert ved eksempler. Slik vil denne fremstillingen ikke redegjøre for alle temaer, og alle *konklusjonsregler*, som ble funnet i analysen, av hensyn til prosjektets størrelsesbegrensning.

ET OPPROP OM HIJAB FOR FRIHET (*TIL*), OG FOR IKKE-REGULERING

I en kronikk i klassekampen den 22. august 2017, med overskriften ”Hijab er ikke seksualiserende!”, argumenterer Fahad Qureshi imot et forbud mot barnehijab. Kronikken kom som et svar på forslaget om forbud fra innvandrings- og integreringsminister Sylvi Listhaug. Qureshi tar i teksten utgangspunkt i ministerens grunngivning for et eventuelt forbud: at hijab er seksualiserende. Han argumenterer for at denne påstanden er feil, og bruker vitenskapelige kilder og uttalelser fra menneskerettslig fagmiljø for å støtte sin sak. Eksempelvis viser han til ”den største vitenskapelige og profesjonelle organisasjonen for psykologer i USA” for å beskrive seksualisering. Han viser også til en uttalelse fra jurist og fagdirektør ved Norges nasjonale institusjon for menneskerettigheter, Anine Kierulf, for å vise til at Listhaugs forbud ikke vil falle i god jord hos EMD.

FAHAD QURESHI

Fahad Qureshi er leder for ”Islam Net – Det Islamske Nettverk”, og en omdiskutert deltaker i diskusjoner som handler om muslimske miljø og islam i Norge (Tandstad, 2016). Ved et kjapt blick på Islamnet.no kan man se hvordan organisasjonen både virker som en nyhetsformidler, en plattform for meningsytring, en videreformidler av forskning, og at den tilrettelegger for at muslimer skal få hjelp til bolig og arbeid i Norge (islamnet.no, 2018). Organisasjonen er blitt kritisert for å fremme en konservativ form for islam, og for blant annet å ha invitert predikanter som har uttalt at de er for dødsstraff for homofile, til sine ungdomsmøter (TV2, 2016). Åsne Seierstads bok ”To søstre” er et av flere eksempler på kritikk mot Islam Net og

organisasjonens angivelige radikaliseringsprosesser av norsk ungdom (Aldridge, 2016). Boken har på sin side også fått kritikk for å ha fremstilt et uriktig bilde av radikaliseringsprosesser og Islam i norsk offentlighet (Chaudhry, 2017).

Qureshi har også selv blitt kritisert. Han er blant annet blitt beskyldt for ikke å ta avstand fra steining som straff for utroskap og homofili (NRK, 2016). Qureshi har uttalt at straffene ”beskrevet i Koranen [...] skal tas bokstavelig” (ibid.). Ved flere anledninger har han vært i samtale med politikere og meningsbærere om hvorvidt konservativ islam kan være forenelig med et liberalt demokrati som Norge. Til Aftenpostens journalister uttalte Qureshi i 2015 blant annet om slike straffepraksiser at: ”islams verdier kan ikke endres, islam behøver ikke reformeres [...]”, samtidig som reportasjen forklarte at han mente at ”[...] Dette har null betydning i Norge. Det er teoretiske scenarier i en perfekt islamsk stat. Vi bor i Norge, og de skal ikke implementeres her, sier Qureshi, som imidlertid ikke vil ta avstand fra bruken av dem i muslimske land” (Slettholm og Stokke, 2015).

Hvor teksten er publisert kan også være en viktig betraktning i denne sammenheng om man vil undersøke strategiske midler tatt av Qureshi. Teksten er nemlig en kritikk av en FrP-statsråds forslag, publisert i ”venstresidens dagsavis”, Klassekampen. Som daværende innvandrings- og integreringsminister, hadde Sylvi Listhaug til stadighet blitt kritisert i medier, særlig av venstresiden. Dette kan være en viktig kontekst for å forstå Qureshis valg av avis. Denne analysen skal ikke forsøke å redegjøre for slike omfattende kontekster, men at den er publisert i en avis med lesere av det som kan være antatt å være noen av de fremste kritikerne av Sylvi Listhaug, kan være viktig når man vil forsøke å forstå forfatterens bruk av strategiske overtalelsesmidler. Hvilke forutsetninger som blir lagt til grunn, kan jo, som belyst i kapittel 2 om den topiske lære, ses tilknyttet hva forfatteren antar tilhørerne er enige i.

Teksten satte minoritetskvinner i en offer-posisjon, men uten at hijaben ble tildelt skyld. Heller ikke debatten om hijab, eller minoritetens eller majoritetens holdninger til hijab, ble ansett å være skyld i trusselen, noe den kvantitative analysen med påfølgende nærlesning hadde vist at oftest var tilfellet når man snakket om hijab i lys av en eller annen trussel. Trusselen kom fra et annet sted, og hijaben ble ansett å være selve svaret på hvordan trusselen kunne bli håndtert. I tillegg til disse grunnene for hvorfor teksten var særlig interessant som avvik fra den generelle tendensen materialet kunne vise til, var den skrevet av en ”minoritetsmann”, en gruppe som viste seg å være marginal i debatten.

DE SPESIFIKKE TOPOI, ”TEMA”

Qureshi presenterer gjennom teksten hvordan han mener at Listhaugs uttalelser er både feilaktige og ukloke. I det store og hele viser Qureshi seg å vise til idealer om fornuft, frihet, autonomi og individualisering. Man kan se hvordan Qureshi *bruker* temaet autonomi. Slik får han diskutert hijab som en sak som handler om selvbestemmelse og frihet; idealer som står sterkt i den norske offentligheten. Han forsvarer islamsk praksis med de verdier et moderne demokrati er bygget på, og de samme verdier som kan ses brukt for å kritisere eksempelvis islamsk tilsløringspraksis. Dessuten spiller teksten videre på temaet Listhaug hadde satt: seksualisering (Skarvøy, 2017). Qureshi går altså i diskusjon med Listhaug på det ”området” der hun har satt ”kampen”. Samtidig blir temaet ”seksualitet” brukt av Qureshi. Dette skiller seg nemlig litt fra temaet ”seksualisering”. Som analysen vil vise, argumenterer Qureshi for at hijab er en sak som handler om en seksualitet som finnes *for* kvinnen, i tillegg til at han spiller videre på hvorvidt hijab er en sak som handler om seksualisering *utenfra*, fra andre.

Qureshi kunne enten valgt å ”kjempe” på samme ”sted” som Listhaug har satt når han gikk i en debatt med henne, eller forsøkt å flytte ”kampen” til et annet. En kan se at Qureshi ikke blankt avfeier Listhaugs forståelser av hvilket område hijaben skal diskuteres innenfor, da han går inn på det området hun har satt. Dette kan virke styrkende for legitimeringen av hans egne argumenter. Ved at Qureshi tar utgangspunkt i Listhaugs påstander, og blant annet viser til fakta i fremleggingen av sine egne, får han fremstå som en saklig debattant. Qureshi trår altså inn på samme område som Listhaug har satt for ”hvor kampen skal stå”, men forsøker å skyve ”slagmarken” til andre områder. Slik forklarer han hvordan hodeplagget *egentlig kan* diskuteres som en sak om seksualisering. Slik legger han til grunn et eget fundament og en egen virkelighetsoppfatning. Teksten kan ses som et forsøk på å flytte kampen fra området ”seksualisering”, til områdene ”autonomi” og ”seksualitet”. Qureshi risikerer altså ved en slik strategi å bli fanget innenfor temaet ”seksualisering”, uten å klare å flytte ”kampen” med overbevisning til de områdene han ønsker at hijab skal bli diskutert innenfor. Denne analysen kan ikke ta for seg tekstens effekter og hvorvidt den skaper overbevisninger hos mottakere. Den kan likevel vise *hvordan* Qureshi ”kjempet” på samme område, men også forsøkte å forskyve debatten til en ny ”slagmark”. Det er også viktig å påpeke at en analyse som denne aldri kan si noe om skribentens egentlige tanker, meninger, holdninger og intensjoner. Likevel kan analysen vise til ”den prelogiske proces”, og til hvilket område Qureshi på dette

tidspunktet, for denne enkelte teksten, ønsker at hijab skulle diskuteres innenfor, i denne sammenhengen.

Qureshis overordnede påstand om at hijab ikke bør reguleres kan skisseres slik:

Belegg: Hijab kan bli brukt som et middel for å oppnå frihet

Hjemmel: Ting som blir brukt for frigjøring er et gode og bør ikke begrenses i/unngås i/fjernes fra samfunnet.

Påstand: Hijab er et middel til frigjøring og bør ikke begrenses i/unngås i/fjernes fra samfunnet.

Dessuten uttrykker Qureshi en påstand om hvorfor det er legitimt at enkelte velger hijab:

Belegg: Kvinner blir seksualisert på grunn av hvordan de ser ut

Hjemmel: Det som er grunnen til undertrykkende praksiser som begrenser individers frihet, bør motvirkes, behandles eller fjernes.

Påstand: Man bør motvirke, behandle eller fjerne (/skjule deler av) kvinnen for å unngå seksualisering

DE GENERELLE TOPOI, ”KONKLUSJONSREGLER”

Innledningsvis bruker Qureshi konklusjonsregelen ”definisjon” for å binde sammen argumentet sitt om at hijab ikke er seksualiserende.

[...] Listhaug har misforstått definisjonen på seksualisering. Oxford Advanced Learner`s Dictionary gir oss betydningen: [...]

Som beskrevet av Wodak (2001, s. 75) kan en slik konklusjonsregel virke ved at den sier at fordi eksempelvis et fenomen har en viss definisjon, har/bør det ha de egenskapene definisjonen bokstavelig talt viser til. Slik får konklusjonsregelen virke for å binde sammen argumentet om at Listhaugs påstander er bygget på faktiske feil. Qureshi bruker utover teksten det han ser ut til å mene er en ubestridelig realitet for å legitimere enkeltes behov for hijab. Hijab presenteres som et middel i en virkelighet der kvinnen er utsatt for en trussel utenfra, ved å bli dømt, trakassert og evaluert som objekt. Qureshi fører blant annet

argumentet om at ”hijab er ikke seksualiserende” til konklusjonen ”Listhaug tar feil”, gjennom å gå til konklusjonsregelen ”virkelighet”:

Hijab er til for å forebygge seksualisering av kvinner og styrke deres identitet som frie individer som ikke dømmes eller trakasseres basert på ens seksualitet! Hijab fører til at kvinner ikke blir sett på som ”sex-objekter og blir evaluert ut ifra sine fysiske egenskaper og hvor sexy de er”

I tillegg til en bruk av en virkelighetskonklusjonsregel, som forklarer hvordan verden ”simpelthen er”, brukes konklusjonsregelen ”trussel”. Denne kan bli brukt både for å argumentere for at noe *ikke* skal gjennomføres, om det kan vises til at konsekvensene kan være farlige, og for å argumentere for at noe *skal* gjennomføres, fordi det finnes en trussel eller en fare om det ikke blir gjennomført. Hijab er et middel mot trusselen ”trakassering og mangel på frihet”.

Hvor eller hvem denne ytre trusselen kommer fra, og hvem som dømmer, trakasserer, eller ser på kvinner som sex-objekter, kommer ikke frem. Hvilken type agent som skal tilskrives skyld, blir altså ikke sagt eksplisitt. Man kunne anta at motsetningen til ”kvinner”, altså ”menn”, implisitt ble tildelt denne rollen. Ligger skylden hos naturen først og fremst, som tillegger dette ansvaret til det mannlige kjønn, deterministisk, utenfor hans kontroll? Er det dermed en skyld som kommer av så naturlige årsaker at det er uforanderlig med andre midler enn ved tildekkingen av kvinnen? Eller kommer det av en kultur med sterke markedskrefter som seksualiserer jenter fra ung alder, som nevnt av noen muslimske foreldre i deres forklaringer på hvorfor de ønsker at deres barn skal bruke hijab (Larsen, 2004, s. 60)? Hvem som seksualiserer kvinner, og på hvilken måte, forblir ubesvart i Qureshis tekst. Til tross for slike *alternative* agent-tilskrivninger av skyld for seksualisering av kvinner uten hijab, synes Qureshi på sin side å mene at det er noe spesielt ved kvinnen *i seg selv*, som er grunnen til behovet for hijab, og ikke eksempelvis samfunnets strukturer. Hijaben forhindrer i følge Qureshi at kvinner ”dømmes eller trakasseres basert på ens seksualitet”. Ordvalget ”ens seksualitet” gjør at Qureshi kan argumentere for et individs, ikke nødvendigvis kun kvinnens eller kun mannens, autonomi. Dette kan hjelpe til å styrke Qureshis påstand om at det er opp til enkeltindividet, og ”løfte” debatten om hijab til en debatt om selvbestemmelse som generelt ideal. Slik fremstiller han det som at valget til å velge å dekke seg til eller ikke er noe som gjelder for alle mennesker, og ikke noe som kun er spesielt for kvinnen. ”Ens seksualitet” kan også vise til Qureshis oppfattelse av realiteten. Det er ikke *oppfattelsen av* kvinnens

seksualitet som annerledes enn mannens, som fører til dømmingen eller trakasseringen. Det er en spesifikk seksualitet som *finnes*, og ikke kun tillegges, kvinnen. Det er altså seksualiteten i seg selv som er grunnen til at man kan ha et behov for hijab. Slik er det ikke kvinners seksualitet som kan endres eller unngås, kun dømmingen og trakasseringen. Qureshis formuleringer innebærer at kvinnens seksualitet er konstant, noe gitt, og noe naturlig som i seg selv fører til dømming og trakassering, om ikke den er skjult.

Listhaugs påstander om at hijab er seksualiserende kan sammenlignes med å påstå at avrusning er berusende, eller at trafikkregler skaper kaos i trafikken, eller mer konkret, at menn synes det er sexy at kvinner dekker seg til fremfor å vise seg frem. Dette er både ulogisk og vitenskapelig feil! For eksempel å bruke et lengre skjørt fordi man anser miniskjørt som usømmelig og seksualiserende, vil ikke gjøre det lengste skjørtet seksualiserende. Selve hensikten med å kle seg på en mindre attraktiv måte, er per definisjon å forebygge seksualisering ut fra ens personlige overbevisning om hva som er sømmelig

Man kan se at Qureshi sammenligner hijab med andre klær som brukes for sømmelighetens skyld. Ved å vise til hvordan flere anser miniskjørt å være ”usømmelig og seksualiserende”, begrunner han at påkledningen av et langt skjørt kan sidestilles med det å ta på seg en hijab. At miniskjørt eksisterer kun for det ene kjønnet, og ikke det andre, presiseres ikke av Qureshi. Dette kunne likevel være til hans fordel, da det også fra feministisk hold kan tenkes å være argumenter for at kapitalistiske markedskrefter ved markedsføringen av plagg som miniskjørt seksualiserer unge jenter spesielt. Produkter som sminke, samt lite dekkende klesplagg, blir oftest i dag laget for, og rettet mot, jenter og kvinner. Som vist i kapittel 2, argumenterer også enkelte foreldre for at hijaben er et middel for å unngå seksualisering av barn, i kapitalistiske og seksualiserende vestlige samfunn (Strand, 2012, s. 252-253). Qureshi kunne på en slik måte argumentert for at hijaben var et nyttig middel for å unngå at man ble seksualisert. Skyld kunne i så fall tilfalt kapitale krefter, bedrifter og storsamfunn. Dette nevnes ikke av Qureshi. I det siste avsnittet nevner han imidlertid at ”Listhaug og andre politikere” i det minste burde starte i riktig ende, nemlig ”ved å reise debatt om de klesplagg og elementer ved skolen, som for eksempel sminke, som virker direkte seksualiserende [...]”, om det er slik at de ikke vil endre mening.

Det fremkommer av Qureshis tekst at det er noe spesielt ved *kvinnens hår* som er grunnen for hijabbruken. På samme måte kunne, som Qureshi hevder, et langt og vidt skjørt brukes i stedet for kort skjørt eller bukser, i hensikten å skjule kvinnelige, eller mannlige, former. Slik

kunne den enkeltes sømmelighetsideal styre bekledding både av kropp og hår. Formuleringen ”ens personlige overbevisning av hva som er sømmelig”, og Qureshis gjennomgående fremstilling av et autonomiprinsipp for ”den enkelte” (og ikke for kvinnen spesifikt), løsriver samtidig ikke hijaben fra å være et tildekkingsplagg for kvinnen, til å være et plagg for den enkelte, uavhengig av kjønn. Det blir altså likevel ikke et individs egen oppfatning av hva som er sømmelig, og individets frihet, som er kjernen i spørsmålet. Det er nemlig *kvinnens* sømmelighet det er snakk om, i Qureshis bilde. Han argumenter heller ikke for at det er noe eller noen *utenfor* kvinnen som gjør at hun kan være mer fri ved å dekke seg til.

At det er kvinnen som er skyld i seksualiseringen hun selv blir offer for, uttrykkes ved Qureshis sammenligning med avrusning for misbrukere og trafikkregler for trafikanter. Avrusning eksisterer jo som følge av et misbruk av en eller annen form for rusmiddel, og trafikkregler grunnet at mange kjøretøy uten retningslinjer i trafikken ville være svært farlig og skape kaotiske tilstander. Trafikken må dermed reguleres. Misbruk må behandles og unngås. Midlene for dette er henholdsvis trafikkregler og avrusning. Ved å sidestille dette ved tildekking av kvinnen, er det kvinnen i seg selv, utildekket, som får posisjonen ”farlig kaotisk trafikk” eller ”misbruk ved beruselse”. Man må altså avruse, og skape regler for, den kvinnelige seksualiteten. Realiteten fremstilles dermed å være slik at kvinnen i seg selv har visse egenskaper, som mannen ikke har, og som skaper visse utfall om de ikke blir behandlet med et middel, her: hijab. ”Realiteten” er slik at ”ens personlige overbevisning” som Qureshi nevner, fører til at håret til kvinnen må dekkes for enkelte. Derfor er det ikke hijaben som er seksualiserende, og som er problemet, i følge ham, men kvinnen og hennes seksualitet uten hijaben.

Seksualiteten til kvinner er altså et sentralt element for Qureshi, og fremstilles som en ubestridt realitet. Hijaben er dermed et middel, og har ikke skylden. Skylden ligger i det naturlige og er en del av realiteten, som tilsynelatende er som den er, og ikke behøves å argumenteres for. Å argumentere mot Qureshi blir dermed å argumentere mot virkeligheten.

I et av de siste avsnittene forsøker Qureshi å svare mer direkte på Listhaugs uttalelser om barnehijab spesielt, og på hennes påstand om at det er selve bruken av hijab som er seksualiserende:

Argumentet om at små jenter skal tildekke sin skjønnhet eller ikke fremstå som seksuelt attraktive, har imidlertid ikke vært til stede. Det er dessverre de som selv ikke bruker plagget, som tillegger foreldrene til barna som bruker hijab, intensjoner som ikke er der. Dermed faller argumentasjonen for det å forby hijab basert på seksualisering av barn, helt bort

Motsetningen mellom dette og resten av teksten til Qureshi kan virke påfallende. Etter at han gjennom resten av teksten har argumentert for at hijaben er et middel mot en ellers sikker seksualisering av kvinnen, kommer det i det overnevnte frem at hijabbruk altså ikke er til for å dekke til seksualitet eller skjønnhet likevel. Tidligere utdrag fra teksten der han kan sies å motsi dette er blant annet: ”Hijab er til for å forebygge seksualisering av kvinner”, ”[...] Hijab fører til at kvinner ikke blir sett på som ”sex-objekter[...]”, og hijabens viktige betydning som middel presiseres ved at den, som nevnt, hindrer at kvinner ”dømmes eller trakasseres basert på ens seksualitet”.

Grunnen til at barn i skolealder bruker hijab er ikke at de blir sett på som seksuelle vesener av de voksne, i følge Qureshi, men at ”jentene vil etterligne sin mor. Et annet svar er at de ønsker å oppdra sine barn til å føle seg stolte over sin muslimske identitet”. For den voksne kvinnen er det altså hennes seksualitet i seg selv som er grunnen til hijab. For barn er det derimot et ønske om at barna skal være stolte over sin bakgrunn og identitet, som uttrykket ved hijaben, eller et ønske om å være lik sin mor. At hijabens rolle er ”å forebygge seksualisering av kvinner og styrke deres identitet som frie individer”, gjør altså ikke at dette er et upassende plagg for barna, i følge Qureshi, da det også er et plagg som uttrykker og symboliserer kultur og identitet.

Qureshi skiller altså i sin tekst denne hijabbruken for barn fra hijabbruken for voksne, dog ikke særlig eksplisitt. Han argumenterer mot Listhaugs påstand om hijabens seksualiserende rolle for voksne kvinner først og fremst, deretter nevner han kort at det for barn handler om identitet, familie og kultur. Forsvaret for voksne kvinners bruk av hijab brukes altså av Qureshi for å vise at Listhaug har feil. Listhaugs forslag var samtidig et forbud mot barnehijab, ikke hijab generelt. I stedet for å vektlegge slike overnevnte perspektiver som flere muslimske foreldre har vist seg å gjøre, som ikke er grunnet i seksualitet hos barn, men i identitet, tilhørighet, forberedelse og kultur, vektlegger Qureshi hijabens rolle i samfunnet generelt. Det er altså først og fremst Qureshis forståelse av *hva hijab er generelt* som særlig kommer frem i hans reaksjon på Listhaugs forslag om et forbud mot barnehijab.

FRIHET TIL, OG KVINNENS SELVSAGTE OG NATURLIGE EGENSKAPER

Særlig ved bruken av konklusjonsreglene ”realitet” og ”trussel”, argumenterer Qureshi for at hijab er et middel for at kvinnen skal oppnå frihet. Friheten kan kun komme om man er fri fra andres dømming, trakassering og seksualisering. Disse hindringene er videre noe ubestridt og naturgitt, da de kommer av kvinnens natur. For å bøte på naturen, og oppnå frihet, må man ta i bruk midler. Hijaben er i så måte et middel til ekte frihet. Det viser seg å være et middel i et slags positivt frihetssyn i Qureshis tekst, selv om det ikke handler om at middelet er avhengig av statens aktive tilrettelegging eller tilnærming. Det er nemlig avhengig av statens og samfunnets lovlighet og legitimitet. Slik er det riktignok et middel som skal hjelpe en til å være fri *fra* hindringer. Disse hindringene er likevel ikke konstruert på en slik måte som staten er, eller slik som andres eiendomsgrenser er. De er konstante og uforanderlige, og kommer av noe naturgitt, slik som en arvelig sykdom. På samme måte som ”positive frihetsmidler” som trygdeordninger og støtte fra staten skal være til for ”ekte frihet og likestilling”, i målet om å bøte på hindringer som oppstår grunnet ulike forutsetninger på ulike områder, er hijaben altså et middel for Qureshi.

ET OPPROP FOR INNGRIPEN I KULTUR, OG FOR INDIVIDETS RETTIGHETER

Den 13. september 2017 legger Shurika Hansen frem en kronikk i Verdens Gang (VG) som et opprop for samfunnets ansvar overfor det hun kaller en ”æreskultur”. Under overskriften ”Æresdrap: Alle fanger sitter ikke i fengsel” blir hijab beskrevet som én av flere måter en æreskultur, eller sosial kontroll, kan utarte seg i ”innvandrerfamilier”. Det særegne ved Hansens tekst var dens klare standpunkt, med ”undertrykking” som et klart argumentativt tema. Den virker dermed som et praktksempel på et tema som den kvantitative innholdsanalysen viste var et ledende område og vinkling i debatten. Teksten ble oppdaget, slik som Qureshis tekst, i arbeidet *i forkant* av den kvantitative innholdsanalysen av Aftenposten og Dagbladet. Hansens tekst beskriver hijab som begrensende og innskrenkende for kvinners frihet. Teksten satte minoritetsjenter i en offer-posisjon, der hijaben fikk skyld da den virket som en forlengelse av en ”æreskultur”. I tillegg var den skrevet av en ”minoritetskvinne”, og altså gruppen som hijaben kan vedrøre direkte.

SHURIKA HANSEN

Shurika Hansen, sosiologstudent og samfunnsdebattant, har selv muslimsk bakgrunn og somaliske røtter, og har uttrykt å ha opplevd hets fra den kulturen hun kritiserer i kronikken (Hjermundrud mfl., 2017). På det sosiale mediet ”Instagram” beskriver Hansen seg selv som ”Foredragsholder. Skribent. Trives i TV-debatt med falske feminister og mullaer” (the_mrs_hansen_show, 2018). Hun er en relativt erfaren deltaker i debatter som vedrører islam i Norge, og skribent for nettstedet Resett. Denne teksten er altså en av flere innenfor samme emne. Nettavisens ambisjon ved lansering var nemlig å ”gjenreise realisme i norsk debatt og nyhetsdekning”, imot den retningen den anså norske mediene å ha tatt de siste tiårene: mot venstre, identitetsløshet og politisk korrekthet (reset.no, 2017). Redaktør for Resett, Helge Lurås, uttalte seg om hijab i NRKs Dagsnytt atten sending den 28. Februar 2018, etter å ha blitt konfrontert med at han beskrev Sumaya Jirde Ali, en ung muslimsk debattant, som en islamist på grunn av hennes utseende, slik: ”Nei, det gjør jeg på ingen måte, men hijaben er gjerne et uttrykk for [...] ja, absolutt, det er jo muslimer som bruker hijab i Norge i dag [...] Det er også et uttrykk for kvinneundertrykkende holdninger som vi heller ikke representerer her i Norge” (NRK, 2018). Shurika Hansens tekst kan med andre ord ses som en del av en rekke tekster og skribenter som forholder seg kritisk til en hel kultur de anser som grunnen til tilsløringen. Denne kulturen ses dermed også av andre enn Hansen i Resett som noe et ”vi” i Norge ikke aksepterer.

DE SPESIFIKKE TOPOI – ”TEMA”, OG EN GJENNOMGÅENDE METAFOR

Hansen presenterer gjennom teksten hvordan det finnes en kultur som innskrenker døtre og sønners frihet på samme måte som fangevoktere og fengsler gjør for kriminelle. Ved ordvalg som ”fengselsjefen” og ”farlige fanger” blir ”innvandrerfamilier” fremstilt som de som begrenser og kontrollerer friheten, imens ”datteren” eller ”sønnen” får friheten frarøvet seg, og får bli ofrene som må reddes:

På samme måte som at fengselsjefen ikke vil slippe ut farlige fanger, så vil mange innvandrerfamilier ikke slippe ut døtrene sine. Sterk sosial kontroll er et middel du bruker når du vil herske over din eiendom og markere makt. Den type makt som tvinger din datter eller sønn til total underkastelse

Særlig jenter blir fremstilt som de kriminelle ofrene i dette ”fengselet”, som blir brukt som en *metafor* for kulturens innskrenking av frihet. Hansen beskriver hijabbruk som en av flere måter jenter kan være fengslet på, eller innestengt i en ”kontrollert sone”. Teksten handler riktignok også om andre deler av en kultur som virker undertrykkende, og er ikke først og fremst et opprop om et eventuelt hijabforbud. Andre måter man kan være fengslet på kan i følge Hansen være eksempelvis ved at man ikke får leke på samme måte som sine ”brødre og andre privilegerte jenter”, eller ved at man blir offer for en slags psykisk kontroll der man er fengslet ”i sine egne tanker [...] som omhandler hvilken plass hun har i verden, om hun i det hele tatt har en verdi”.

Som forklart av Kjeldsen (2013, s. 198) kan man ved *troper*, som en metafor er, gjøre det man vil si mer levende og ”uttrykksfullt”. Man sier ved bruken av en metafor noe i overført betydning for å vise til en likhet mellom det faktiske forholdet og den metaforen man bruker. Dette retoriske virkemiddelet unnlater også å eksplisitt forklare eller presisere likheten, men erstatter simpelthen det faktiske med det metaforiske. Dette kan man se i Hansens tekst innledningsvis: ”Noen sitter bak burka og hijab [...] Andre er fengslet i sine egne tanker [...] Et fåtall av disse jentene befrir seg fra dette fengselet. Enda færre blir sluppet ut av den kontrollerte sonen”. Hansen sier altså ikke at ”noen sitter bak burka og hijab *slik som* man kan sitte bak murer, vegger, eller låste dører i et fengsel” eller at ”Andre har tanker som begrenser og plager dem *som* om de er i et fengsel”.

Et tema Hansen bruker aktivt gjennomgående i teksten er temaet ”kultur”, sammen med temaet ”undertrykking”. Hansen velger altså ”undertrykking” og ”kultur” som områder for argumentasjonens del. Slik får det første være knyttet til enkeltindivider, og det siste til en gruppe. Grunnet undertrykkingen som finnes innenfor kulturen, får også Hansen argumentert for individets rettigheter i lys av samfunnets tillatelse av gruppens rettigheter til fri kulturell utøvelse. For å belyse alternative måter man kunne forstått hijab på, kan det nevnes at Hansen kunne snakket om hijab innenfor temaet ”religion”. Da ville hun imidlertid, i hvert fall mer åpenbart, invitert til diskusjoner som også handler om religionsfrihet og religionsutøvelse for den enkelte. Religiøs forankring av tilsløring står på en slik måte ikke på agendaen. Hun får heller sette kampen om hijab om åpenbart uønskede tilfeller som man er kjent med har forekommet, og forekommer, innenfor enkelte minoritetsmiljøer, nemlig ”sosial kontroll” og ”æreskultur”, utelukkende.

Ved henvisning til kriminalitet, fengsling og fangevoktere, får Hansen appellert til mulige konnotasjoner, altså antatte felles oppfatninger, knyttet til disse fenomenene. Slik får Hansen sammenlignet det demokratiske samfunnets reaksjoner og holdninger til kriminalitetsforebygging og straff, med innvandrerfamiliers reaksjoner og holdninger til jenter og gutters liv. Konnotasjoner man gjerne i dag har til "fengsel", nemlig fanger, fangevoktere og kriminalitet, får dermed bli knyttet til kulturen. Fanger, som man ofte har vedtatt har begått noe kriminelt siden de er fengslet, får slik stå for de som er "ufrie" innenfor kulturen. Dermed blir de også ofre for det kulturen er beskrevet å romme: æresaspekter og sosial kontroll. Disse siste kan dermed bli forstått som "lovene og reglene" de ufrie ofrene har brutt, og er dømt for. "Fangevoktere" får på sin side representere de som opprettholder kulturen og "lovene og reglene", og som kontrollerer disse "fangene". Hun beskriver så at kun få kommer seg fri fra slike fengselslignende tilstander, og at "enda færre" slipper ut av "den kontrollerte sonen" forstått som den undertrykkende og frihetsberøvende kulturen. Temaet "kultur" og "undertrykking" får dermed altså virke argumentativt sammen med vårt samfunns oppfatning av legitim maktutøvelse, domfellelse, og kriminalitet.

Teksten fremstår som en appell til hva som bør gjøres med "problemet" i fremtiden. Behovet for en ny løsning viser seg også å innebære en kritikk rettet mot et "vi":

Vi har ingen flere jenter å miste [...] Til neste gang en jente blir drept eller forsøkt drept. Da våkner vi igjen, og gjentar den samme runddans, selvsagt uten å gjøre noe fornuftig eller drastisk med æresdrap og æreskultur. Vi skal jo helst ikke krenke andres religion eller kultur, ikke sant?

Dermed kan man, for oversiktens skyld, se hvordan temaet (det som beskriver den spesifikke topos, og som dermed retter seg mot belegget) her: undertrykking, knytter seg til hijab slik:

Belegg: Hijab blir for noen brukt som et middel for undertrykking og frihetsberøvelse.

Hjemmel: Ting som blir brukt for undertrykking og frihetsberøvelse er problematisk og bør begrenses/unngås/fjernes i/fra samfunnet.

Påstand: Hijab er problematisk og bør begrenses/unngås/fjernes i/fra samfunnet.

Temaet blir likevel *argumentert med* på en rekke ulike måter. Flere ulike konklusjonsregler brukes altså for å binde temaet til konklusjonen om at et "vi" må gripe inn i denne æreskulturen som hijab ses knyttet til. De konklusjonsreglene som er særlig fremtredende i

teksten er ”realitet”, ”historie”, ”kultur” og ”trussel”. I tillegg er konklusjonsreglene ”rettferdighet” og ”følelser” tydelige i teksten.

DE GENERELLE TOPOI, ”KONKLUSJONSREGLER”

Ved først å innlede med en del som beskriver hvordan ”virkeligheten er”, for så å gi eksempler fra mediene og egen erfaring for å legitimere dette, avsluttes teksten med en form for kritikk av hvordan man til nå har feilet i å motvirke det teksten tidligere beskriver som virkeligheten. Man kan altså se hvordan konklusjonsregelen ”virkelighet” brukes.

”Æreskulturen” fremstilles ikke bare ved en slik konklusjonsregel som sier at ”slik er det”, men den blir forsøkt begrunnet ved eksempel fra andre tekster og hendelser:

I skrivende stund melder blant annet VG at en 18 år gammel jente er sendt til sykehus, etter å ha blitt offer for det som skal være et forsøk på æresdrap [...] Seks personer, inkludert yngre søsken, er innblandet i krenkende og grusom vold mot henne

Ved at Hansen anvender en konklusjonsregel som forklarer at ”slik er realiteten” gjennomgående for teksten som helhet, får hun dermed legitimert at ”siden realiteten er slik, bør man gjøre noe spesifikt, nemlig dette:...” (Wodak, 2001, s. 76). I tillegg til å uttrykke hvordan hverdagen for mange simpelthen *er* bruker Hansen altså eksempler fra virkeligheten, slik den er presentert i nyhetsbildet, men også eksempler fra eget liv.

Konklusjonsregelen ”rettferdighet” er synlig særlig i de to første innledende avsnittene, for å beskrive urettferdigheten som oppstår ved ellers like menneskelige posisjoner (ibid., s. 75). Rettferdighetskonklusjonsregelen omhandler, ganske nært Wodaks konklusjonsregel om ”humanitet”, at like rettigheter skal gjelde for like tilfeller. Det er altså særlig denne som er fremtredende i Hansens tekst innledningsvis, da hun beskriver hvordan noen jenter ”sitter på jenterommet og ser drømmende ut av vinduet, mens brødre og andre privilegerte jenter leker ute side ved side, uten anstrengelse”. Denne konklusjonsregelen blir ofte brukt når man vil argumentere mot at mennesker blir ulikt behandlet grunnet forskjeller i religion, kjønn og lignende (ibid.).

Hansens fremstilling av realiteten får bli underbygget ved bruken av andre konklusjonsregler. Disse andre virker dermed delvis som en del av konklusjonsregelen ”virkelighet”. Slik blir særlig konklusjonsregelen om kultur anvendt. Hansen tegner et bilde av uforanderlige

konsekvenser om kulturen får forbli *som den er*. Og den *er*, som vist ved Hansens eksempler, på en bestemt måte, som dermed gjør at en helt spesifikk handling bør gjennomføres (Wodak, 2001, s. 75-77). Slik virker konklusjonsregelen ”kultur” altså sammen med konklusjonsregelen ”virkelighet”, i påstanden om at man bør gripe inn i ”fengselet” Hansen beskriver.

Disse konsekvensene fremstilles i tillegg som en fare og trussel for enkelte av kulturens medlemmer. Konklusjonsregelen ”trussel” brukes for å argumentere for at om *noe* er en trussel eller til fare for noe eller noen, bør det unngås eller forebygges. Det som her får status som agent for trusselen og faren, er kulturen og familiemedlemmer som opprettholder denne. Det er dermed *kulturen og miljøet* som må begrenses, fordi kulturen *er som den er*, har visse konsekvenser, og er en ubestridt fare. Da de konkrete menneskene som opprettholder den i tillegg er ansett rigide og uforanderlige, blir også de en del av virkeligheten, med ubestridte konsekvenser – farer – som det er nødvendig å *gjøre noe med*. I omtalen av innvandrerfamilier som ”fengselssjefer” kan man dessuten se hvordan æreskulturen blir fremstilt å gjelde ”mange” innvandrerfamilier, ikke noen få. Dette kan hjelpe å intensivere konklusjonsreglenes argumentative funksjon. Det forsterker nemlig inntrykket av at det virkelig er en *hel, etablert*, kultur, og at trusselen tilknyttet denne gjelder for mange og dermed er *vedvarende og omfattende*.

I tillegg brukes en regel om historie, og det Wodak kaller ”history teaching lesson”. Ved å presentere et eksempel i historien, som har vist at en bestemt handling eller situasjon har fått et bestemt utfall, kan man argumentere for at man i nåtiden bør utføre, eller bør unngå å utføre, visse handlinger. Denne konklusjonsregelen er avhengig av at den nåtidige handlingen forstås og godtas som tilstrekkelig lik den handlingen det historiske eksempelet refererer til (ibid.). På en slik måte kan man se hvordan Gabrielsens forklaring av Bush-administrasjonens reaksjoner etter terrorangrepet 11. september fikk ytterligere legitimitet ved en slik konklusjonsregel, da den ble sammenlignet med Pearl Harbor-angrepet (Gabrielsen, 2009, s. 159-164). Hansens personlige erfaring gjør dermed ikke bare at hun kan fremstå som en erfaren debattant i spørsmålet, og dermed en legitim taler for temaet hun tar opp, men den får også virke som en historisk lærepenge for det ”vi”-et Hansen følger opp med i etterkant.

Det er også fremtredende hvordan Hansen bruker en emosjonell appell. Det er en rekke måter å appellere til en leser eller tilhører på (Kjeldsen, 2013, s. 306-312). I denne sammenheng skal det kun nevnes at retorikken, samt kognisjonsforskning, viser at følelser er en del av det å

tenke og handle, og at et forsøk på å vekke visse følelser derfor kan være et retorisk virkemiddel. Rasjonalitet og emosjonalitet virker nemlig *sammen* (ibid.). I en tale for å appellere til handling, kan dermed den følelsesmessige vekkelsen hos en leser være nyttig, da ”Å ville er identisk med å føle. For hvis min medlidenhet er vakt, gir det ingen mening at jeg ikke *vil* hjelpe”, som beskrevet av den romerske retoriker Quintilian (referert i Kjeldsen, 2013, s. 312).

Hansen beskriver egne følelser knyttet til hennes egen fortid, og søker dermed etter forståelse hos leseren. Medfølelse og forståelse for viktigheten av saken og hennes engasjement blir dermed forsøkt vekket. Ved Hansens beskrivelser av at hun har ”slitt med dårlig samvittighet” og av at eksempelet fra nyhetsbildet vekker følelser i henne og får henne til å føle seg ”uvel”, får leseren et innblikk i hennes motivasjon og følelser, og dermed innsikt i hennes behov for et opprop. Hansen forsøker altså på denne måten å legitimere kronikken som nettopp en appell. Det får altså kontekstualisere hennes eget engasjement, og debattinnleggets eksistens i seg selv. I tillegg til at leseren kan få medfølelse eller forståelse for Hansens posisjon, og dermed hennes sak, virker også disse elementene som konklusjonsregler, *konstruerende* og *bindende* for hennes argumentasjon. Hansen bruker nemlig en slags regel om ”følelser” som kan se ut til å gå ut på at ”om noe får et menneske til å oppleve ubekvemme og negative følelser som følge av en spesifikk situasjon, hendelse, oppførsel, utsagn, og lignende, er denne/dette i seg selv dårlig, og bør begrenses”. Likeens kunne positive følelser knyttes til gode eller nyttige situasjoner, oppførsler, utsagn og lignende. Ved at Hansen presenterer sine følelsesmessige negative reaksjoner på en handling, får hun konstruert og bundet sammen argumentet om at det som fører til disse reaksjonene er tilsvarende dårlige og bør unngås, forbyes, eller lignende: ”[...] Seks personer, inkludert yngre søsken, er innblandet i krenkende og grusom vold mot henne. Det setter følelsene i sving hos meg, og gjør meg uvel”. Ved å beskrive sine følelser etter opplevelsen av å ha feilet, får hun bundet sammen argumentet om at noe må gjøres i fremtiden, på en annen måte enn tidligere. Dette får også virke som grunnlaget for hele artikkelens formål: å unngå lignende hendelser:”[...] I over 17 år har jeg slitt med dårlig samvittighet for å ikke ha reddet denne jenta”.

SKYLD OG ANSVAR

En konklusjonsregel om ”ansvar” blir i følge Wodak brukt om man tilskriver en spesifikk stat eller gruppe ansvaret for noe, slik at dette får legitimere at nettopp samme gruppe eller stat

skal være ansvarlig for å finne en løsning. I Hansens tekst ligger derimot ansvaret og skylden på to ulike aktører, henholdsvis ”oss” og ”dem”.

Selv om det er ”æreskulturen” og de familiemedlemmer og det miljøet som tilslutter seg denne som får *skylden* for problemet, er det nemlig dette ”vi”-et som får *ansvaret* for å rydde opp. Dette ”vi”-et får dermed også stå i kontrast til, og forme, et ”dem”. De familier som tilslutter seg ”æreskulturen” ses nemlig ikke på som endringsbare aktører, og blir ikke inkludert i dette ”vi”-et forfatteren anser leserne av teksten å være. De som ikke er en del av et ”vi” og ikke løsningsansvarlige i dette spørsmålet, er dermed ”dem”. ”De” blir heller ikke snakket til i teksten. De blir altså dermed verken oppfordret til å, eller antatt å kunne, endre problemet selv. At det er ”vi”-et, konstruert som det ”de” ikke er, altså ikke ”fengslende”, men frigjørende, som får *agentansvaret*, kan likeens ses ved Hansens avslutning, der behovet for å gripe inn i grupperettigheter for å bevare individets rettigheter blir presisert med en slags sarkastisk ”punch-line”: ”Vi skal jo helst ikke krenke andres religion eller kultur, ikke sant?”. Rednings- og frigjøringsaktøren blir altså ”vi”, mot frihetsfrarøvende og statiske ”dem”. Sitatet belyser dessuten det samfunnsborgerskapelige perspektivet Hansen kan synes å argumentere for, noe som vil diskuteres i neste kapittel.

KRITIKK AV GRUPPER, FRIHET *FRA*, OG INDIVIDETS RETTIGHETER

I et innlegg på Aftenpostens sider for ungdomsdebatt (”Si ;D”), den 13.juni 2017, legger Sumaya Jirde Ali frem en kritikk av både majoritets- og minoritetsmiljøers holdninger til hijab med tittelen ”Muslim på dine premisser? Aldri”. Hun kritiserer både antakelser fra majoriteten om at hijabbrukere er undertrykt, og antakelser fra konservativt muslimsk hold om at man tilslutter seg en ”lydig” posisjon om man går med hijab. Ali legger kritikken frem som en direkte beskjed til begge parter. Dessuten kritiserer hun det hun beskriver som uholdbare holdninger og forventninger til unge muslimer generelt, fra både majoritets- og minoritetsmiljøer. Hun beskriver i tillegg disse som to ulike ”verdener”, eller ”leirer”, som finnes i det norske samfunnet. De er altså isolerte størrelser som finnes ved siden av hverandre, og som verken samhandler eller deler samme oppfatninger eller holdninger. Dette er i hvert fall tilfellet når det kommer til muslimsk ungdom som henne selv. Det eneste som beskrives som felles for de to ”verdener”, er at de forventer at muslimsk ungdom, og henne selv, skal være èn ting, og passe inn i ”en firkantet boks av forventninger og definisjoner”.

Flere tekster beskrev minoritetskvinner som ofre for holdninger, enten kun fra majoriteten eller kun fra minoriteten. Noen beskrev også minoritetskvinnen som offer for begge miljøers holdninger samtidig. Sistnevnte var også tilfellet for Alis tekst, noe som gjorde den interessant å undersøke mer grundig. I tillegg til at Ali også er hijabbruker selv, motsatte hun seg eksplisitt en slik offerposisjon.

SUMAYA JIRDE ALI

Sumaya Jirde Alis bidrag til debatten er interessant av flere grunner. Ali er selv hijabbruker, og muslim med somalisk bakgrunn. På sin profil på det sosiale mediet ”Instagram” beskriver hun seg selv som ”Aktivist – antirasist og feminist, poet og skribent” (Sumayajirde, 2018). Det har vært flere debatter rundt hennes deltakelse i offentligheten. Hun er blitt definert som en av ”de skamløse jentene”. Som nevnt tidligere var dette en samlebetegnelse for de minoritetsjentene som ytret seg i offentligheten om en skadelig æreskultur i enkelte minoritetsmiljøer, som oppstod i løpet av 2016. Hun var blant annet i debatt med Sylvi Listhaug i debattprogrammet ”Debatten” på NRK høsten 2017, og har skrevet diktsamlingen ”Kvinner som hater menn” (Kolberg, 2018). I tillegg vant Ali i 2017 prisen ”Årets Bodøværing” av avisen Bodø Nu, og ”Årets stemme” fra magasinet Natt & Dag. Ved mottakelsen av sistnevnte sa Ali ”fuck Sylvi Listhaug”, noe som har vært gjenstand for kritikk mot henne i etterkant. I tillegg har Ali vist liknende mistillit og holdning til politiet, ved å publisere meldingen ”fuck politiet” på det sosiale nettstedet Twitter. Uttalelser som dette har vært utgangspunkt for sterk kritikk fra nettsteder som Resett, og også hets fra enkeltpersoner (Solberg, 2018) (Torp, 2018). Denne hetsen har ført til at Ali har unngått flere offentlige arrangement om ytringsfrihet, rasisme og feminisme (Solberg, 2018). Nettstedet Resett er også blitt beskyldt for å ha hetset Ali.

Redaktør for Resett, Helge Lurås, har som nevnt ytret at Ali signaliserer en form for islamisme (Lurås, 2018). I samme uttalelse, forklarte han videre at det ikke var ansett legitimt å kritisere Sumayas handlinger og ytringer, selv om de var kritikkverdige. Dette var i følge Lurås nettopp grunnet Alis interseksjonalitet, altså hennes sammensetning av sosiale kategorier, og en samlet støtte fra majoriteten og de etablerte mediene:

For Sumaya blir ”beskyttet” av nettopp sin unge alder, og at hun er kvinne, mørk i huden og også at hun er muslim [...] Tar man til motmæle gjør man nærmest et overgrep mot en ung kvinne, og i tillegg kan man lett beskyldes for å være rasist eller ”islamofob” [...]

Men det er vel også det som er et bemerkelsesverdige med hele fenomenet Sumaya Jirde Ali. Hun blir løftet frem på gullstol av et segment av etablissementet i Norge. De kan ikke få nok av denne påståelige, unge og kvinnelige islamisten (Lurås, 2018).

Som Lurås, vektla Ali også hvordan hun ikke ble møtt på samme måte som andre i offentligheten grunnet hennes posisjon som muslimsk kvinne i aktualitetsprogrammet ”Torp” på NRK den 28. februar 2018. Ali på sin side, så hennes sammensetning av sosiale kategorier som en begrensning, snarere enn en beskyttelse. At ytringsfriheten var smalere og mer begrenset for minoritetskvinner var i følge Ali nettopp grunnet ”hvem vi er, hvordan vi går kledd, hva vi tror på [...]”, noe som førte til at: “[...] du blir redusert til den innvandreren, og med de identitetsmarkørene som jeg har, så blir det ekstra provoserende for enkelte [...]”(Torp, 2018). Ali er med andre ord en omstridt debattant på områder som islam, feminisme og innvandring i Norge, og teksten som analyseres må dermed ses i rekken av en lengre deltakelse og ytring i den offentlige samtale.

DE SPESIFIKKE TOPOI, ”TEMA”

Teksten falt innenfor temaet ”autonomi” som ble funnet etter nærlesningen (som fulgte etter analysen av resultatene fra den kvantitative kodingen). Ali beskriver hvordan hun står midt i mellom to parallelle samfunn som begge vil kontrollere og dermed begrense hennes, og annen minoritetsungdoms, autonomi. Hun legger dermed frem et slags opprop til det hun beskriver som to stridende leirer i den norske samfunnet. Dette oppropet handler om å la unge muslimer ha definisjonsmakt over egne identiteter og liv, og å la dem være sine egne selvbestemmende, frie individer. Gjennom teksten retter hun seg mot både majoritetssamfunnets holdninger, fordommer, trakassering og hat, og mot minoritetssamfunnets æreskultur, kontrollering og undertrykking. Dermed bruker hun i teksten også temaene ”undertrykking” og ”diskriminering”.

Temaet ”autonomi” satte debatten om hijab som en sak som handlet om selvbestemmelse. Man kan se hvordan dette for Ali var et hovedområde for hvor ”kampen skulle stå”. Som nevnt, kan temaet (fordi det blir brukt for å beskrive den spesifikke topos) i denne studien ses i et arguments belegg. Overordnet kan man dermed se hvordan Ali argumenterer slik:

Belegg: Jeg (slik som andre muslimske ungdommer) er et individ, med en egen identitet som jeg står fritt til å skape. Hijab er en del av min identitet, religionen min, og handler kun om dette.

Hjemmel: Individet skal stå fritt til å bestemme over eget liv og skape sin egen identitet på sine egne premisser.

Påstand: Jeg (og andre muslimske ungdommer) bør få være meg (seg) selv, og leve som jeg (de) vil uten diskriminering, sosialt press og fordømmer rettet mot meg, eller min tilsløring.

Ali setter altså ”kampen” til å stå på området ”autonomi” (belegget), og bruker dette området for å argumentere for påstanden sin ved å bruke konklusjonsregelen ”humanitarisme”. Denne vil redegjøres for etter at temaer som er dominerende i teksten er blitt presentert. Det er nemlig flere tema som blir brukt sammen med temaet ”autonomi”.

Som Wodak (2001, s. 74) nevner kan ulike topos ha overlappinger med hverandre. Temaet ”identitet” er et som virker sammen med temaet ”autonomi”. ”Identitet” ble av Ali brukt for å sette debatten om hijab til en debatt om en konstruering av egen identitet i en ellers svært fordoms- og forventningsfull omgivelse. ”Autonomi” handler om retten til selvbestemmelse generelt, uten at det nødvendigvis handler om identitetsskaping. ”Identitet” kunne bli brukt i en tenkt argumentasjon om at hijab var det eneste riktige hjelpemiddel for å skape sin egen, ”virkelige”, identitet, fordi seksualiserende krefter utenfra ellers ville begrense ”en virkelig” identitetsutvikling og -realisering. Alternative måter å bruke temaene er her viktige å påpeke, da det viser alternative måter å diskutere på innenfor samme ”slagmark”. Ali argumenterer imidlertid ikke eksplisitt for at hijab, eller klær, skal forstås på en slik beskyttende måte innenfor temaet ”identitet”. Hun kan nemlig ses å eksplisitt avfeie at klær skal knyttes opp mot frihet:

Denne tankegangen irriterer meg like mye som den som knytter klær opp mot frihet. Det er mange som antar at jeg er undertrykt siden jeg er tilslørt. Jeg mener det er helt idiotisk å måle frihet på hvor mye hud man viser, og på samme måte mener jeg det er idiotisk å måle hvor ”god muslim” man er på hvor mye man dekker til. Det er ting som ikke har noe med hverandre, men som altfor mange mennesker knytter opp mot hverandre. Frihet kan man ikke se, man kan bare føle det. Godhet kan man se, men du finner det ikke i klesstil, men i handlinger

Ali bruker altså temaene ”identitet” og ”autonomi” i argumentasjonen om at individet må få være fritt og autonomt til å skape sin egen identitet, og at dette kan gjøres både med *og uten* hijab.

Teksten var også utformet som et direkte svar til ulike aktører som på en eller annen måte forsøkte å enten undertrykke henne, eller stemple henne som undertrykt. Hun argumenterte slik imot at hijabbrukere var undertrykt. Samtidig fikk hun frem hvordan det var forventninger fra enkelte deler av minoritetsmiljøet om å være ”lydig og dydig”. Dermed ble temaet ”undertrykking” brukt av Ali for å beskrive andres forventninger til hijabbrukere. Også i hennes diskusjon av hijab som sak ble dette temaet anvendt på samme måte:

[...] jeg har gang på gang blitt presset til å ta av meg hijaben. Disse folkene diagnostiserer meg som kontrollert, og kuren er ironisk nok deres egen kontroll

Slik kan man se hvordan Ali er nødt til å diskutere hijab på områder satt av andre. Ved en bruk av temaene ”diskriminering” og ”undertrykking”, forsøker Ali å flytte ”kampen” til området ”autonomi”. Temaet ”diskriminering” får virke både i relasjon til majoritets- og minoritetsmiljøer. I tillegg forsøker Ali å flytte område fra hvorvidt hijab er ”undertrykkende” eller ikke, til et område der hijab ikke diskuteres som verken rett eller galt, men som noe helt og holdent hører til den enkeltes identitet og autonomi. Slik forsøkte hun å belyse hvordan en diskusjon om hvorvidt hijab var undertrykkende eller frigjørende i seg selv var feil:

Det er mange som antar at jeg undertrykt siden jeg er tilslørt. Jeg mener det er helt idiotisk å måle frihet på hvor mye hud man viser, og på samme måte mener jeg det er idiotisk å måle hvor ”god muslim” man er på hvor mye man dekker til. Det er ting som ikke har noe med hverandre, men som altfor mange mennesker knytter opp mot hverandre

Slik brukte ikke Ali temaet ”diskriminering” og ”undertrykking” utelukkende sammen med en offer-posisjon for hijabbrukeren. Hun fremstilte hijabbrukere, og muslimsk ungdom som ikke brukte hijab, først og fremst som aktive aktører. Hun motsatte seg nemlig den kontrollen hun beskrev at andre forsøkte å ha over henne.

Temaet ”religion” ble brukt sammen med temaet ”identitet”, og ens religiøse overbevisning blir dermed fremstilt som en sak som handler om individualisering og identitetsskaping. På samme måte ble det brukt sammen med temaet ”autonomi”, da Ali argumenterte for at hennes religion, hennes måte å utøve islam på, handlet om refleksjon og selvbestemmelse. Uten at

Ali setter ”kampen” om hijab eksplisitt til integreringsfeltet, nevner hun likevel minoritetsungdoms posisjon i samfunnet, mellom majoritet og minoritet. Hun nevner også assimilering i relasjon til majoritetens forventninger, og å være en del av en gruppe andre synes består av ”innvandrere som burde bli sendt ut av landet” fordi de ikke passer inn i den norske offentligheten. At det handler om en mangfoldsutfordring presiseres ved at Ali skriver at disse parallelle holdningene gjør det vanskeligere å håndtere utfordringene som finnes for muslimsk ungdom. Utfordringene finnes altså ikke bare på grunn av presset som kommer fra begge miljøene, men er der allerede i utgangspunktet, i følge Ali. Hijab blir imidlertid ikke av henne selv nevnt som en del av, eller et hinder for, et samhold i samfunnet. Det er det holdningene fra majoriteten, og minoriteten, som blir.

Det er også her man kan se tekstens *skyldagent*. Det er minoritetsmiljøers og majoritetsmiljøers *holdninger* som er skyld i diskrimineringen, da de forsøker å utøve kontroll på hver sin måte. Hijab blir dermed fremstilt som en sak som *for andre* handler om å unngå ”undertrykking”, eller oppnå ”sømmelighet”, imens det *egentlig* handler om autonomi og identitet. Disse ulike temaene blir også *argumentert med* på ulike måter. Eksempler på noen av de mest anvendte *konklusjonsregler*, for å binde sammen argumentene til konklusjonen om at alle må få ”være seg selv, og leve som de vil uten diskriminering, sosialt press og fordommer rettet mot seg, eller deres (mangel på) tilsløring”, vil altså presenteres i det følgende.

DE GENERELLE TOPOI, ”KONKLUSJONSREGLER”

Fremstillingen av det man kan se som Alis overordnede påstand i teksten hadde som nevnt et utgangspunkt i temaet autonomi. Hjemmelen man kan finne i teksten som helhet er på sin side noe som kan rette seg mot en ”humanitær” konklusjonsregel. Dette sier noe som at ”om et forhold går overens/er motstridende med menneskerettigheter eller humanitære verdier, så burde man/burde man ikke utføre eller opprettholde det bestemte forholdet” (Wodak, 2001, s. 75). Hjemmelen handler nemlig om humanitære verdier som at hvert individ skal ha frihet til å bestemme over sitt eget liv. Ali bruker konklusjonsregelen ”humanitet” på en måte som retter seg mot handlinger og forventninger fra *medborgere*. Det er også på en slik måte at hijab blir en sak som handler om offentlighetens uholdbare og *inhumane* holdninger, og om hennes identitet som et selvbestemmende individ.

Wodak hevder at en konklusjonsregel om byrde ofte virker argumentativt i tekster som handler om diskriminering. Alis konklusjonsregel om byrde fungerer også nettopp slik som Wodak (2001, s. 76) beskriver den, nemlig ved at den spiller på oppfatningen om at "if a person, an institution or a country is burdened by specific problems, one should act in order to diminish these burdens". Ali fremstiller det nemlig slik, at fordi det finnes en byrde for henne, bør det som virker som en byrde reduseres. Det i virkeligheten som beskrives som en byrde, er majoritetens og minoritetens holdninger og tilnærminger til henne (og annen muslimsk ungdom). Det er også her at denne byrden blir beskrevet som inhuman. De to reglene kan dermed virke forsterkende for hverandre.

Man kan også se hvordan Ali bruker en konklusjonsregel om proporsjonalitet som konstruerer et argument over det forhold at: "fordi noe, X, er av en spesifikk størrelse, så skal tilsvarende proporsjonale handlinger/tilfeller gjennomføres/gjelde for X". I Alis tilfelle: hun er èn person, dermed skal hennes ansvar være proporsjonalt med èn: seg selv.

Til de som forteller meg at jeg er en flink muslimsk jente ettersom jeg bruker hijab, eller til de som forteller meg at jeg er en god datter som ikke fører skam over familien. Til dem vil jeg bare si: Jeg bærer ikke andre folks rykte på mine skuldre. Det er enkel matte: Jeg er ikke ansvarlig for noen andre enn meg selv. Jeg bruker ikke hijab for muslimer eller for ikke-muslimer, men for min personlige tro. Jeg er ikke din flinke muslimske jente.

Fordi hun er èn person, skal hun altså også kun ha ett ansvar. Denne regelen om proporsjonalitet brukes altså for å binde sammen argumentet om at hun ikke skal måtte "bære den tunge børen" av familiens rykte, og om at hennes hijab ikke er noe som gjelder noen andre enn henne selv.

En konklusjonsregel Ali bruker er også den om "definisjon" for å eksplisitt binde sammen et argument om at hijab ikke har noe med frihet å gjøre, verken på den undertrykkende eller frigjørende måten (Wodak, 2001, s. 75). Frihet blir nemlig beskrevet av Ali som noe man ikke kan se. Det blir altså beskrevet som det abstrakte fenomenet selve begrepet "frihet" er. Siden "frihet" ikke er en ting eller noe konkret man kan se eller ta på, kan det heller ikke, i følge Ali, vurderes ut fra på ting man kan se eller ta på. Siden klær er noe man *kan* se og ta på, og hijab er klær, kan dermed hijab ikke ha noe med "frihet" å gjøre. Definisjonen, eller tolkningen, av begrepet "frihet", brukes altså for å argumentere for at hijab, eller fraværet av hijab, ikke kan være et tegn på hvorvidt man er fri eller ikke. Alternative tolkninger kan bli

fremsatt. Man kan eksempelvis vise til at hijab for enkelte kan virke som en opprettholdelse av en maktstruktur der kvinnen er underdanig mannen. En maktstruktur der kvinnen er mannens eiendom, og der kvinnen først og fremst blir ansett å være et objekt som ”ses på”, av andre menn, fremfor å være subjekt og en aktør som også ”ser” og handler selv. Alis tekst overser på en slik måte grunnene til at noen diskuterer hijab som ett middel og uttrykk for frihet, eller som et uttrykk for mangelen på frihet. Samtidig nevner hun i teksten at det forventes fra enkelte hold at man skal være ”lydig og dydig som en bikkje”. Man kan dermed se hvordan hun kritiserer en kultur som forventer en opprettholdelse av en undertrykkende maktstruktur, men overser at hijab for noen er *en del av* denne strukturen.

Ali nevner også at man kan være en dårlig muslim, selv om man dekker seg til. Slik fortsetter hun å gi den muslimske kvinnen en aktiv aktørrolle. At man ikke kun er en helt, som hijabbruker, er dermed med på å uttrykke hvordan også hijabbrukere er sammensatte mennesker, på lik fot som andre borgere. Samtidig er alternative tolkninger, med hijabbrukere også som *ofre*, helt fraværende. Slik bruker altså Ali konklusjonsregelen ”definisjon”, som nevnt over, for å binde sammen en påstand om at hijab handler om ”autonomi”, og det utelukkende. Hvorvidt dette er noe Ali faktisk mener, kan derimot en analyse som dette ikke si noe om. At hun presenterer et slikt bilde, betyr ikke nødvendigvis at Ali selv mener at det ikke finnes ”ofre” for de deler av minoritetskulturen hun tross alt beskriver. Det analysen viser er imidlertid strategiske virkemidler som tas i bruk av Ali for å sette diskusjonen om hijab til et spesifikt område, og for å beskrive seg selv og annen minoritetsungdom på en spesifikk måte.

Noe som hjelper Ali å argumentere for at hun er et autonomt individ med en sammensatt personlighet, er når hun argumenterer for at også muslimer er en sammensatt gruppe. Dette virker mest som et motsvar til en påstand fra muslimsk hold om at muslimer er ”overlegne ikke-muslimer”. Ved å vise til at terrorgruppen den Islamske stat definerer seg selv som muslimer, får hun brukt konklusjonsregelen ”motsetning”. Selv sier hun at det er selvmotsigende, fordi at a) Muslimer er overlegne og bedre enn ikke-muslimer og b) IS-krigere er muslimer, og onde og ”råtne mennesker”, ikke kan være sanne samtidig. Her kan man se det Jens Kjeldsen (2013, s. 160) kaller en klassisk bruk av konklusjonsregelen ”motsetninger”. Ali binder sammen sitt argument om at andre muslimers holdning til ikke-muslimer er feil og selvmotsigende, fordi ”den ene av to motsetninger har et predikat som er det motsatte av den annens” i deres virkelighetsoppfatning. Ikke-muslimer kan være bedre

mennesker enn muslimer, ettersom IS-krigere er muslimer og ”råtne mennesker”. Sammen med resten av teksten som tar for seg muslimer og ikke-muslimers holdning til henne, kan dette altså få virke forsterkende for hennes argument om at hun er et sammensatt individ, og for hvorfor hennes tilsløring ikke er èn ting, enten ”undertrykt” eller ”lydig og dydig”.

En annen måte Ali kan ses å konstruere sitt argument på, er det forhold at ”fordi lov eller norm sier at man skal/bør, eller skal/bør unngå å, gjøre en spesifikk handling, skal handlingen utføres/unngås”. Dette ligner på Wodak (2001, s. 76) sin konklusjonsregel om ”law and right”, men handler ikke om politisk-administrative forhold, slik som Wodak beskriver. Det handler nemlig om religion og Koranens lov. Samtidig som hun bruker en konklusjonsregel som sier at enkelte ting skal gjøres på en spesifikk måte fordi loven (Koranen) sier det, presiserer Ali at hun selv ikke ”er forpliktet til å følge eller like alle reglene/normene i min egen religion”. Hun bruker en slik regel om lov og norm i sin argumentasjon rettet mot muslimer spesielt ved et tilfelle:

En slik ovenfra og ned-holdning er faktisk selvmotsigende. Koranen lærer oss ikke å tenke så høytidelig om oss selv.

En annen gang er konklusjonsregelen ”lov og rett” derimot rettet mot ikke-muslimer som kritiserer henne for å være tilhenger av en religion med ”voldelige og ekstreme” sitater i Koranen:

[...] Jeg er reflektert og glad i middelveier, og jeg ser alt i sammenheng med vår tid, slik som Koranen legger opp til.

Denne konklusjonsregelen brukes altså for å konstruere et argumentet overfor begge ”grupper”. Det handler i begge tilfeller om hvorfor hun ikke er et ”fastlåst eller kompromissløst individ”. Samtidig som hun bruker en regel om lov og rett for å konstruere et argument over den ”allment godkjente” tenkemåten om at: ”fordi noe i loven sier at man skal gjøre slik og slik, skal man gjøre det”, får hun presisert at hun ikke selv er forpliktet til å følge nettopp lovene. Konklusjonsregelen kan altså se ut til først og fremst å anvendes argumentativt overfor muslimer og minoritetsmiljøer, da man kan anta at disse faktisk selv tilslutter seg disse ”lovene” på en eller annen måte. Overfor majoritetsbefolkningen brukes regelen på sin side argumentativt når det kommer til å legitimere at man faktisk tilslutter seg

Koranen: fordi den *ikke må* følges slavisk, og fordi den ikke er salafistisk rettet, konsentrert mot en konservativ og fastlåst lære.

FRIHET *FRA* HINDRINGER, OG INDIVIDETS RETTIGHETER

Konklusjonsregelen ”byrde”, sammen med ”humanisme”, får altså særlig virke formende for Alis argumentasjon om at hun er et sammensatt individ, som bør være *fri fra* assimileringsskrav, hat, trusler, diskriminering og kontroll. Det får også binde sammen argumentasjonen om at hijaben er en sak som *egentlig* handler om steder som autonomi og identitet. Det er også disse områdene, autonomi og identitet, som er de mest argumentativt brukte *tema*. Temaet ”religion” virker eksempelvis som *en del av* disse. Siden religionen er en del av identiteten og autonomien, blir hijab også diskutert innenfor dette temaet.

Som nevnt er det altså majoritets- og minoritetsmiljøer som får skylden. De får også ansvar for å la muslimsk ungdom ”være muslim i fred, muslim på våre premisser”, ved at de lar ”andre leve som de selv vil”. Selv om det er her både skyld og ansvar ligger, blir ikke muslimsk ungdom og Ali selv fremstilt som ofre. Ali beskriver nemlig hvordan miljøene *prøver* å kontrollere, tie eller ”lenke” henne ”fast til sine skitne kontrollerende lenker”. Ali spesielt blir dermed fremstilt som en aktiv aktør, og ikke et passivt offer, eller noen man skal synes synd på.

Det er særlig interessant å se Alis tekst i relasjon til historiske syn på kvinner generelt. Som nevnt har ”kvinnen”, både muslimsk og ikke-muslimsk, fått virke som ”et symbol på fellesskapets tilstand og eksistens” i de ulike samfunn (Scott, 2007, s. 89; Kandiyoti 1991). Kvinnens posisjon og virke innenfor ulike grupper av nasjonal, etnisk eller religiøs art, har fått representere selve identiteten og tilstanden til den respektive gruppen. Som vist er det særlig den muslimske ”undertrykte” kvinnen, versus den vestlige ”frigjorte”, som har fått gjelde for vestlige beskrivelser og forståelser av ulikheter mellom muslimske og vestlige samfunn. For østlige beskrivelser er det på den andre siden den muslimske ”sømmelige” kvinnen, versus den vestlige ”usømmelige” kvinnen, som har vært dominerende for å forklare forskjellen (Thorbjørnsrud, 2004, s. 51). Da Ali særlig kritiserer to samfunnsgruppers forsøk på kontrollering og definering av henne som enten ”undertrykt” eller ”lydig”, kan man se hvordan hun stiller seg i en slags motposisjon mot en slik bruk av henne som representant for

de respektive gruppene. Ali argumenterer jo for at ingen kan definere henne eller hennes eksistens.

Slik kan man se teksten i lys av muslimsk feministisk oppgjør med diskursiv kolonialisering, og eurosentrisk og orientalistiske beskrivelser av muslimske kvinner som undertrykket, passive og stakkarsliggjorte. Vestens diskusjoner har, som vist til tidligere, opprettholdt en virkelighetsforståelse av hijab som undertrykkende, og muslimene som ufrie og ”de andre”. Teksten kan slik også ses i rekken av motstand mot en opprettholdelse av et maktforhold mellom vestlige aktører som angivelig er frigjorte og aktive, og østlige aktører som angivelig er fangede og passive. I tillegg kan teksten ses i lys av det den norske offentligheten i dag kjenner til som ”de skamløse jentene”, en frigjøringsbevegelse fra minoritetsgruppers definering og kontrollering av den muslimske kvinnen. Ali motsetter seg de islamske forventningene hun opplever om å være ”lydig” og beskrivelsene av henne som en ”god datter” fordi hun bruker hijab.

Ali tar altså definisjonsmakten over hvem hun er, og fremstiller seg selv altså som en aktiv aktør uten hensyn til verken den passiviteten muslimske miljøer forventer, med deres æresaspekter og ”lydig- og dydighets-idealer”, eller den passiviteten majoriteten forventer at hun som muslimsk kvinne og hijabbruker har inntrådt i, som undertrykket og kontrollert:

[...] det jeg aldri kommer til verken å tolerere eller akseptere, er enkelte muslimer og ikke-muslimers trang til å dytte meg inn i en firkantet boks av forventninger og definisjoner av hvordan en muslimsk jente egentlig burde være.

KAPITTEL 5

DRØFTING OG SAMMENFATNING

Innledningsvis ble det påpekt hvordan hijaben kan bli et symbol for, og føre til, diskusjoner om mindre håndgripelige temaer. Analysen viste hvordan hijabdebatter både trekker på problemstillinger knyttet til kjønnslikestilling, mangfold, samfunnstilhørighet og samfunnssamhold. Den kvantitative analysen ga et overblikk over hvilke tema hijaben oftest ble snakket om innenfor, hvem som ytret seg mest og minst, og hvordan man fremstilte hijabbrukere. Den kvalitative på sin side, viste *hvordan* ulike debattanter kunne argumentere innenfor, og *bruke*, slike tema, og hvordan hijabbrukere kunne bli fremstilt på vidt ulike måter. Slik ga metodetrianguleringen et overblikk av hvordan debatten i de to avisene fremstod generelt og overordnet, men også en innsikt i hvordan debatten kunne fremstå helt konkret.

Den kvantitative analysen viste at minoriteters posisjon i den norske offentligheten særlig ble diskutert i hijabdebattene i de to avisene. Det viste seg at en prisgitt ny tilstand for minoritetsungdom ble ansett å finne sted, grunnet mediers representasjon av hijabbrukere. Den kvantitative analysen viste hvordan hijabbrukere som Faten Mahdi Al-Hussaini ofte ble snakket om som helter i denne sammenheng. Samtidig var minoritetskvinnens posisjon i offentligheten generelt diskutert som en sak som handlet om hvorvidt hun var et offer eller ikke i store deler av materialet. Slik ble den muslimske kvinnen som objekt for ulike samfunns holdninger satt på agendaen, ofte av minoritetskvinner selv. Den kvantitative analysen viste også hvordan noen av de som snakket mest om hijab generelt, var de som er mest sannsynlige til å være hijabbrukere selv: minoritetskvinner.

SAMMENLIGNING MED TIDLIGERE VINKLINGER

Som vist av Siim og Skjeie (2008) og Ørjasæter (2012) satte man i offentlige og i partipolitiske debatter hijab til å handle om *frihet* når man diskuterte et hijabforbud. Noen argumenterte *for* et forbud med utgangspunkt i den angivelige u-friheten ved hijab: kvinneundertrykking. For FrP sin del handlet det også om norsk identitet og kultur. Andre argumenterte *mot* et forbud med utgangspunkt i den angivelige u-friheten ved en slik bestemmelse: innskrenkning av frihet og autonomi. For SV sin del handlet det også om religion og multikulturalisme. Også hijabbrukere selv argumenterte i 2009-debatten om hijab i

politiet med utgangspunkt i sekulære verdier som ytringsfrihet og religionsfrihet (Døving, 2012, s. 139). Om man ser på autonomi, kvinneundertrykking, multikulturalisme, kultur og religion som etablerte vinklinger i disse debattene, kan man se at de samsvarer med denne studiens funn. Et funn i denne studien, er imidlertid at *diskriminering* også var et dominerende tema. Som nevnt kunne dette oppstå i tekster som tok for seg undertrykking, og dermed frihet/u-frihet. De to temaene kunne som nevnt likevel skilles, da temaet undertrykking tok for seg frihetsfrarøving, sosial kontroll og æreskultur direkte. Temaet ”diskriminering” handlet om diskriminerende holdninger og uttalelser. På lik måte kunne temaet oppstå *samtidig som* temaet *autonomi*. Likevel var ”diskriminering” og minoritetskvinnens offerrolle noe som kunne stå alene uten slike frihet/-ufrihetsdiskusjoner. Hijab ble ofte diskutert som et tema som handlet om hijabbrukere som ofre for rasisme, fremmedfrykt, fordommer, hets, trusler eller trakassering i det norske samfunnet. Siim og Skjeie (2008) viste som nevnt at dette var et tema i den norske offentlige debatten også i den tiden de gjorde sine undersøkelser, men en mer marginal stemme. Den kom i tillegg i hovedsak fra *minoritetsorganisasjoner*. Siim og Skjeie (2008, s. 340) så at minoritetsorganisasjoner og menneskerettighetsaktører måtte kjempe for å få gjennomslag for en ”diskriminering”s-vinkling, når det gjaldt å ha en liberal ”hijabpolitikk”. Den offentlige debatten om hijab kunne nemlig vise til at man ikke nødvendigvis ønsket en liberal hijabtilnærming (ibid., s. 334).

Denne studien kan vise til andre tendenser. Den viser at ”diskriminering” er et tema som blir diskutert på tvers av grupper, av *vanlige borgere*. Dette funnet kan ha sammenheng med denne studiens materiale og område, da den tar for seg samtaler om hijab generelt, og ikke samtaler om et hijabforbud spesielt. Det kan likevel vise til at man muligens, på tvers av grupper, diskuterer *den muslimske kvinnens posisjon i samfunnet* mer i 2017 enn tidligere. Noe som kunne virke som forklaring er fremveksten av muslimske kvinnelige stemmer i den offentlige debatten de siste par år. Som nevnt fikk ”de skamløse jentene”, programmene ”Faten tar Valget” og ”Skam”, og organisasjoner som ”Født fri”, og ”SeFF”, særlig satt minoritetskvinnens posisjon på dagsorden i 2017. Som beskrevet innledningsvis av Shabana Rehman, en aktør med lengre fartstid enn de fleste i norsk sammenheng, var nettopp 2017 startskuddet for et fokus på feministisk *interseksjonalitet*. Også uttalelsen fra aktivist Deyaah Khan viser hvordan hun anså tiden å være overmoden for at muslimske kvinner i Norge satte i gang en revolusjon som handlet om å få eierskap over sin egen posisjon i samfunnet. Felles for disse stemmene er at de i hovedsak snakker om kultur, og ikke religion.

Fra analysen viste det seg at svært få majoritetskvinner og majoritetsmenn snakket om hijabbrukere som ofre for en religion. Også de eksplisitte standpunktene om hijab viste at kun 1% (1 stk) nevnte religionen som grunn for at hijab var negativt, imot 22% (15 stk) som nevnte kultur. Som vist av Siim og Skjeie (2008) stod hijabens vern sterkere i Norge enn Danmark grunnet norske tradisjoner for å være mer imøtekommende overfor religiøs praksis generelt. Grunnet kristendommens tilstedeværelse i samfunnet, var også muslimske krav om religiøs utøvelse ansett mer legitime. En studie som denne kan ikke konkludere i noen retning når det gjelder religionens posisjon i den norske offentligheten, og norske tradisjoners innvirkning på hijabdebatter. Likevel kunne det at ”hijab” og ”minoritetskvinnen som offer” ble diskutert sammen med kultur, og ikke religion, vise til at man tar religionen som tema ”ut av ligningen”. Slik berører man i og for seg ikke religionsfriheten når man snakker om hijab, men en mer generell *kulturell frihet*.

ULIKE PERSPEKTIVER PÅ HVORDAN Å HÅNDTERE MANGFOLD

Fra den kvalitative analysen kan man se hvordan Sumaya Jirde Alis tekst virker som et opprop mot at muslimske kvinner blir definert av, og representanter for, gruppene de lever innenfor. Som vist i kapittel 2 har ”kvinnen som representant for samfunntilstand” vært gjeldende i både vestlige og østlige nasjoners identitetskonstruksjoner (Thorbjørnsrud, 2004, s. 51; Kandiyoti, 1991, s. 431-432). Selv i moderniseringsprosesser har den muslimske kvinnen fortsatt å være et symbol for statenes identitet (ibid.). I Alis tilfelle kan man se hvordan teksten er et forsøk på løsrivelse fra slike definisjoner og rammer satt av det hun beskriver som to ulike ”samfunn” i den norske offentligheten.

I analysen av Hansens tekst, er den muslimske kvinnen som omtales imidlertid nettopp et offer og undertrykket. Man kan i tillegg se hvordan *kulturen som undertrykker* fremstilles nært det Kandiyoti (1991) beskriver som vestens orientalistiske oppfatning av Østen: u-utviklet og u-opplyst. Dette viser altså hvordan norske debatter om hijab kan røre ved identitetsforestillinger og –konstruksjoner av muslimske kvinner som går tilbake i tid, på tvers av samfunn. Alis tekst viser samtidig hvordan muslimske minoritetskvinner i Norge deltar i debatter om hijab for å motvirke denne forestillingen og historiske tendensen. Hansens tekst kan på sin side ses som en opprettholdelse, i og med at hennes ”oss-versus-dem”-konstruksjon med tilhørende ”god-versus-ond”-tilskrivninger er gjennomgående i teksten.

Disse tekstene handler altså om minoritetskvinnens posisjon i samfunnet, mens Fahad Qureshis tekst handler mer om kvinnens naturlige egenskaper, som annerledes enn mannens, uavhengig av samfunnet. Slik kan man altså se at hijabdebatter kan røre ved ulike forestillinger av eget samfunn, av minoritetskvinnens posisjon i samfunnet, og av kvinnens eksistens og identitet i seg selv. Hansens tekst står slik som et uttrykk for hvordan hun ser på sin egen kulturelle identitet, da hun forklarer hva et ”vi” er med hva ”de” ikke er, og omvendt. Alis tekst står på sin side som et uttrykk for hvordan minoritetskvinner kan vise seg å reforhandle en offerrolle satt av det som oppfattes som to motpoler i samfunnet. Når det gjelder kvinnens generelle eksistens, er Qureshis tekst et eksempel på en marginal stemme i debatten. Slik er den også et eksempel på hvordan konservativt muslimske holdninger krasjer med moderne forståelser av sosialt konstruerte kjønnsroller i debatter om hijaben (som nevnt i kapittel 1). De viser altså alle til vidt ulike oppfatninger av individ, samfunn og forholdene dem imellom. Dette fører oss over til hvordan hijabdebatter kan vise til ulike samfunnsborgerskapelige perspektiver i det norske samfunnet.

FAHAD QURESHI: HIJAB SOM FELLES IDENTITET OG FRIHETSMIDDEL

Qureshi argumenterer for at man skal tillate et religiøst og kulturelt symbol i offentligheten, noe som utelukker samfunnsborgerskapelige perspektiver med sekulære verdier om å frastå fra kulturell og religiøs utøvelse i offentligheten (Sicakkan, 2008, s. 66-77). Qureshi skriver aldri eksplisitt om grupperettigheter, selv om han argumenterer mot inngrep i hijabbruk. Qureshi argumenterer gjennomgående for at det er *individets* autonomi og identitet hijaben vedrører. Dermed kan man se tekstens samfunnsborgerlige perspektiv å være nært et som finnes innenfor den liberale, der man anser individers rettigheter å være viktigst, samtidig som man som Michael Walzer slutter seg til tankegangen om at: hvis det er slik at noen definerer en gruppe som viktig, så burde man akseptere den gruppen på grunn av det (Sicakkan og Lithman, 2005, s. 12). Dette kan ses i Qureshis tekst særlig siden han nevner en ”islamsk identitet” som noe flere deler. Hvem dette gjelder for, er nettopp basert på individet.

Samtidig kan man se hvordan Qureshi beskriver kvinnens natur som noe konstant og gitt. Hvorvidt han knytter kvinners seksualitet til kvinners *identitet*, fremkommer likevel ikke i teksten. Hvorvidt individers identiteter anses å være endringsbare eller ikke, kommer heller ikke tydelig frem. Noe som særlig skiller samfunnsborgerskapelige perspektiver er hvorvidt

individet anses endringsbart, og i så fall hvordan (Sicakkan og Lithman, 2005, s. 8-11). Noen liberale perspektiver mener at individets identitet kan endre seg, med visse forbehold (Sicakkan, 2008, s. 73). Om Qureshi hadde uttrykt at *hele kvinnen* var konstant, og ikke bare hennes natur og seksualitet, kunne teksten lettere plasseres i et kommunitaristisk perspektiv. Slike perspektiver anser gjerne identiteter som umulige å endre, lar derav grupper leve atskilt, og vil i svært liten grad gripe inn i gruppepraksiser (ibid., s. 66-67). Selv om store ulikheter ikke er ønsket, da det politiske systemet er høyst mottakelig for krav og preferanser fra befolkningen, er et slikt perspektiv altså høyst multikulturelt, og gruppers rettigheter i stor grad beskyttet. Man kan samtidig se at Qureshi tilskriver kvinner en aktiv rolle i teksten, da det er kvinnens sømmelighetssyn som avgjør om hun velger hijab. Da hijaben i følge Qureshi faktisk handler om *en muslimsk identitet*, og dermed kan være en identitetsmarkør (som Qureshi beskriver i sin forklaring av barnehjib), kunne hans resonnement av at kvinner kan velge å ta av eller på seg hijaben stå som uttrykk for at han mener at individet også dermed nettopp *kan endre* sin identitet.

Å plassere Qureshis tekst innenfor en slags idealtypisk modell som den liberale, må samtidig gjøres med viten om at han også nevner foreldres rett til å bestemme over et individ, *barnet*, i hensikt ”å oppdra sine barn til å føle seg stolte over sin muslimske identitet”. Hvorvidt dette gjøres sammen med individet, barnets, virkelige valgfrihet, er en annen diskusjon, og en diskusjon Qureshi ikke tar stilling til. Det er viktig å påpeke at analysen heller ikke kan si noe om Qureshis meninger hva gjelder en slik diskusjon, og heller ikke noe om hans meninger om sine egne samfunnsborgerskapelige perspektiver. Teksten han produserer får likevel uttrykke det overnevnte.

SHURIKA HANSEN: HIJAB SOM ET FENGSEL, OG (DET STATISKE) INDIVIDETS RETTIGHETER OVER GRUPPERETTIGHETER

Man kan se hvordan Hansens tekst passer inn i det bildet Wodak beskriver for diskusjoner om temaer som identitet, ulikhet og diskriminering. Wodak (2001, s. 73-74) hevder nemlig som nevnt at slike diskusjoner ofte konstruerer og legger til grunn et ”oss-versus-dem”-bilde. Som det vises i analysen av Hansens tekst, konstruerer hun nettopp et virkelighetsbilde der et ”vi” er de aktive og gode, og der ”de” er de passive, statiske og onde. Samtidig som Hansen også anser individet som statisk, argumenterer hun for at akkurat dette individet, offeret, ikke er en

del av det ”onde” ved gruppen. At individets rettigheter skal vektlegges over andre gruppe-medlemmers rettigheter til å begrense disse, er det som virker som tekstens hovedperspektiv. Samtidig som det er et opprop for individets rettigheter og friheter, er det dermed et opprop som passer inn i rekken av orientalistiske beskrivelser av minoritetskvinnen som offer, og ikke aktiv aktør, som vi så i kapittel 2.

Hansen argumenter for at individers rettigheter skal imøtekommes og innfris på bekostning av grupperes praksis. En typisk versjon av liberalisme legger til grunn nettopp et slikt syn, da individer er sett på som det viktigste (Sicakkan, 2008, s. 73). På lik måte som at man anerkjenner ulike grupperes *mulige* betydning for individer, anser man det legitimt å gripe inn i kulturer om det er slik at individene innenfor gruppen ønsker det (Sicakkan og Lithman, 2005, s. 12). Så lenge individer innenfor gruppen altså synes at gruppen er viktig, kan grupperettigheter forsvares. Slike perspektiver anser imidlertid individer som endringsbare, dog innenfor visse grenser. Hansen fremstiller på sin side både individet i gruppen, og de andre medlemmene av gruppen, som statiske. Hun legger det frem slik at jentene ønsker frihet, og dermed en inngripen i kulturen utenfra, men anerkjenner ikke gruppens mulige betydning for individene. Hvorvidt hijab kan være frivillig for enkelte, eller om noen av ”ofrene” innenfor kulturen verdsetter kulturens praksiser, blir ikke tatt opp i teksten. De forblir statiske og passive i hennes beskrivelser. Innenfor liberale perspektiver anser man individets rettigheter å være viktigst *uavhengig av* religiøs eller kulturell tilhørighet (Sicakkan, 2008, s. 73). Hansen argumenterer for at individets friheter er viktigere enn den *muslimske kulturen* hun beskriver. Hvorvidt individers rettigheter er viktigere enn grupperes på generell basis fremstår imidlertid uklart. Hvorvidt Hansens opprop er uatskilt fra islam, kommer altså ikke frem, og en tydelig tilstedeværelse av et perspektiv av den liberalske idealtypen kunne dermed bestrides.

Et perspektiv som anser grupper som statiske og uforanderlige, og som ikke synes alle grupper er likeverdige, passer bedre inn i den etno-kulturelt-nasjonalistiske samfunnsborgerskapsmodellen (Sicakkan, 2008, s. 75). Denne er begrensende for mangfold og for visse grupperes utfoldelse. Den anser videre individer som statiske, noe som kan være grunnen til at perspektiver som tilslutter seg denne modellen har lettere for å dele mennesker inn i faste og atskilte grupper. Hansens beskrivelse av den muslimske minoritetsjenta som et statisk offer er tydelig gjennomgående i teksten. Kulturen som er skyld i denne ufriheten beskrives også som statisk, og som ”ond” i motsetning til hva Hansens egen kultur,

representert ved et ”vi”, er. Det perspektivet teksten viser til når det gjelder andre *samfunnsgrupper og individer*, kan dermed muligens best plasseres innenfor den etno-kulturelt-nasjonalistiske samfunnsborgerskapsmodell. Samtidig virker tekstens formål å muligens best kunne plasseres innenfor den liberale. Hansen uttrykker jo tross alt at noen individer innenfor denne gruppen ønsker å, og bør, få hjelp til å bryte ut fra denne gruppen. Dette gjør ikke at man kan dra konklusjoner til Hansens eget samfunnsborgerskapelige perspektiver. Det er først og fremst teksten hun skriver som kan vise til disse perspektivene, når hun argumenterer for at hijab må ses som et av flere midler for innvandregrupper undertrykking av enkeltindivider.

SUMAYA JIRDE ALI: HIJAB SOM IKKE-SAK OG INDIVIDUALISERING

Ali fremstiller verden som bestående av individer der ingen er overordnet andre, og der ingen grupper skal bestemme på bekostning av individer. Teksten kan altså vise til en individualisert verdensoppfatning, og den kan vise til hennes idealer om likhet på tvers av sosiale kategorier og livsstiler. Den kan slik også vise til en slags pluralistisk verdensoppfatning. Dette inntrykket forsterkes ved hennes åpenbare irritasjon over et polarisert samfunn, med to grupper som begge har ”feil” i følge henne, men som kan *endre sin oppførsel* ved å ”la andre leve som de selv vil, mens du lever ditt”.

Man kunne i Alis tekst ane et samfunnsborgerskapsperspektiv som retter seg mot noe som ligner en type liberalisme der gruppeidentiteter anses oppkonstruerte og foranderlige, og der den virkelige betydningen skal legges til individet (Sicakkan, 2008, s. 73; Sicakkan og Lithman, 2005, s. 12). Samtidig gir ikke Alis tekst uttrykk for hvordan hun stiller seg til grupperettigheter versus individets rettigheter spesifikt. Ved at Ali legger så uttrykkelig stor vekt på individet, kunne man anse hennes forsvar av egen identitet og hijabbruk som et uttrykk for at det er hun, som individ, og ikke som medlem av en gruppe, som skal ha rettigheter. Likevel kan man ikke konkludere med at hun overser at gruppeidentiteter kan ha en viss betydning for enkelte individer, og at man derfor også burde ta vare på grupper, fordi det er i individets interesse. I hvilken grad man skal imøtekomme grupperettigheter, forblir imidlertid uklart. Slik ser det ut til at Alis vekt på individet plasserer teksten et sted under det liberale perspektivet, da den vektlegger individet som viktigst, med en identitet man selv har mulighet til å endre, men som ikke uttrykker forventning om at man skal legge vekk sin kultur

eller religion i offentligheten. Om man ser til libertarianske perspektiver, kan man også se hvordan Alis tekst passer inn der. Slike perspektiver legger nemlig til grunn at alle individer kan endre sin identitet, uavhengig av bakgrunn og kultur (Sicakkan, 2008, s. 68-69). Et perspektiv av denne typen ønsker gjerne et ”tredje sted” for nykommere og eldre borgere, der verken den ene eller andre har forrang, forutsatt at individene selv vil det. Individet er altså i fokus, og man ønsker en minimal innblanding fra statens side. Dette medfører dermed også at man ikke nødvendigvis anser det som statens oppgave å spille en *aktiv* rolle i bevaringen av grupperes identiteter (Sicakkan, 2008, s. 68-70). Slik kan man se på libertarianske perspektiver som foretrekkere av sekulære verdier. Ali uttrykker ikke en slik tilslutning til sekularisme. Hun virker å anerkjenne grupperes *mulige* betydning for individer, og man kan muligens, med forbehold om hennes åpenbare vektlegging av individer som løsrevet fra sine tilhørigheter *på tvers av* grupper, sies å uttrykke et perspektiv av den liberale typen. Dette forblir usikkert da Ali ikke uttrykker noe standpunkt om *statens rolle* i individers eller grupperes liv og virke.

Samtidig ville en konkludering med at Ali selv har et slikt verdenssyn være overfortolkende. Teksten hennes viser likevel til slike perspektiver. Hvorvidt hennes oppfatninger nødvendigvis virkelig er i overensstemmelse med disse, eller ikke også innehar andre perspektiver, kan ikke denne analysen si noe om. I dette tilfellet, i ”Muslim på dine premisser? Aldri”, er imidlertid dette det dominerende samfunnsborgerskapsperspektiv som kommer til syne når Ali diskuterer hijab som en del av hennes muslimske, og norske, identitet.

SAMMENFATNING

Som Nancy Herz` sitat fikk illustrere innledningsvis, kan ”prisen” for å ytre seg være høyere for minoritetskvinner, særlig de med hijab. Hun beskrev det som at de ble ”pushet ut” av den offentlige samtale. Som Herz påpekte, er det en demokratisk utfordring om visse grupper i samfunnet isolerer seg, eller blir ekskludert fra, en slik grunnleggende plattform for meningsdannelse, ytring og samhandling. Denne studien har vist tendenser til at minoritetskvinner i stor grad ytrer seg om temaer som angår dem.

I norske debatter (belyst ved meningsstoffet fra Aftenposten og Dagbladet) i 2017, kunne man finne at de dominerende vinklingene når man snakket om hijab var: multikulturalisme,

undertrykking, autonomi, diskriminering, kultur og religion. De fire første var de som mest uttrykkelig skilte oppfatninger av hva hijab var, og som la grunnlag for kontroversene om hvordan hijab skulle bli forstått. Disse ble utnyttet og brukt ved ulike konklusjonsregler, noe den kvalitative analysen viste til. Her kom allment godkjente måter å binde sammen argumenter på, over forhold som ”trussel”, ”virkelighet”, ”byrde”, ”rettferdighet”, ”humanitet” og ”definisjon” til uttrykk som argumentative strategier. Slik ble altså vinklingene *formet*, og argumentert med. Minoritetskvinner var den kategorien som brukte samtlige tema oftest, med unntak av autonomi. Dette var en vinkling som oppstod på tvers av, og sammen med, andre vinklinger, i større eller mindre grad. Den var dermed et mindre presist, men mer generelt tilstedeværende tema som ble satt av samtlige grupper.

Ulike perspektiver på hvordan den norske offentligheten bør håndtere mangfold på viser seg å komme til uttrykk i debatter om hijab. Debatter om hodeplagget viser hvordan flere, på tvers av slike perspektiver, verdsetter *individets* rettigheter. Noen ser imidlertid individet som det absolutt viktigste, og som det grunnleggende utgangspunktet for samfunnets behandling av ulikhet. Andre vektlegger også grupperes betydning, men ofte med utgangspunkt nettopp i individet. Slik kan hijab bli brukt som et symbol. Det kan både virke som et symbol for individets valg (som i Alis tekst), som symbol på anstendighet og/eller gruppeidentitet (som i Qureshis tekst), men også for grupperes utøvelse av frihetsbegrensende praksiser mot individet (som i Hansens tekst).

En (re)forhandling kan se ut til å finne sted. At minoriteter får ytre seg på områder som gjelder dem på egne premisser, kan forme majoritetens oppfatninger om hvem minoriteten *er*. Slik kan forståelser av ”den muslimske hijabbæreren” som stakkarslig, undertrykket og kontrollert få konkurrerende og alternative perspektiver. Minoriteten kan på en slik måte selv legge grunnlaget for hvordan minoriteten representeres. Som nevnt av Brochmann og Hagelund (2010, s. 299) handler et medborgerskap om ”identitet, tilhørighet, tillit og deltakelse”. En slik nevnt deltakelse, og medierepresentasjoner, kan altså være grunnleggende for at alle grupper skal føle seg inkludert i samfunnet. Slik kan det også bidra til konstruksjonen av et slags forestilt fellesskap, et ”vi”, på tvers av ulikheter. På den ene siden kan dette skje for minoriteten selv, da de opplever deltakelse i demokratiet, og aksept for at de er en del av det ved representasjon i mediene (om det er slik at de faktisk kjenner seg igjen, identifiserer seg med den, og synes det er et riktig ”speilbilde”). På den andre siden kan majoriteten få revidert mulige forenklete fremstillinger av minoritetsgrupper, og også

oppdage hvordan ”de” egentlig har mye til felles med et ”jeg” eller ”vi”. Slik kan man altså bevege seg nærmere et ”oss”, fra begge ”sider”.

I videreføringen av en slik optimistisk avslutning er det viktig å igjen påpeke minoritetsmannens fraværende stemme i materialet. Minoritetsmenn var riktignok tilstede i debatten, og enkelte var også forkjempere for oppblomstringen av muslimske kvinners representasjon i mediene, slik som Skam-karakteren Sana. Tekstene fra denne gruppen var likevel betydelig færre, i sammenligning med majoritetsmenn, majoritetskvinner og minoritetskvinner. De tre andre gruppene lå i tillegg svært nært opp mot hverandre i antall. Om dette er en generell tendens i hijabdebatter i Norge, kan denne analysen ikke si noe om. De store forskjellene mellom denne gruppen og de tre andre kan likevel vise til en tendens som bør undersøkes ytterligere. Om det skulle vise seg å faktisk være en generell tendens, er også spørsmålet om *hvorfor* minoritetsmannens deltakelse skiller seg så tydelig fra de tre andre gruppene noe som vil være et interessant og viktig område for videre forskning.

Fra et interseksjonelt perspektiv er majoritetskvinnens posisjon og representasjon i debatten samtidig også lovende, da muslimske minoritetskvinner bærer flere sosiale kategorier som tradisjonelt har vært grunn til forskjellsbehandling i offentligheten, noe Sumaya Jirde Ali belyste. Når et individ har flere slike sosiale kategorier samtidig, kan de nemlig som nevnt i kapittel 1 *virke sammen* som grunnlag for diskriminering og forskjellsbehandling. Man kan dermed hevde at muslimske minoritetskvinner står i en særlig utsatt posisjon. Om deres posisjon i økende grad debatteres, og i størst grad av dem selv, kan dette virke positivt for minoritetskvinnens posisjon i offentligheten. Et funn som viser at minoritetskvinner deltar i den offentlige samtale og i saker som *angår dem*, kan også virke lovende for konstruksjoner av forestilte fellesskap på tvers av ulikheter.

LITTERATURLISTE

- Aardal, B. og Bergh, J. (2018) The 2017 Norwegian Election. *West European Politics* [Internett], s. 1-9. DOI:10.1080/01402382.2017.1415778
- Aden, A. (2017) Hetsernes dobbeltliv. *Dagbladet* [Internett], 27.juni. Tilgjengelig fra: <<https://www.dagbladet.no/kultur/hetsernes-dobbeltliv/68229396>> [Lest 18. Mai 2018].
- Aldridge, Ø. (2016) Bragepris til Åsne Seierstad. *Aftenposten* [Internett], 23. november. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/kultur/i/7vPy8/Bragepris-til-Asne-Seierstad>> [Lest 22. April 2018].
- Ali, S. S. (2000) *Gender and human rights in Islam and international law: equal before Allah, unequal before man?* The Hague: Kluwer Law International.
- Alinejad, M. (2018) masih alinejad [Internett] *Twitter*. Tilgjengelig fra: <<https://twitter.com/AlinejadMasih>> [Lest 13. Mai 2018].
- Ayoub, L. (2017) Hijab ble en byrde. *Aftenposten* [Internett], 31. Mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/VnALl/--Hijab-ble-en-byrde--Laial-Janet-Ayoub>> [Lest 18. Mai 2018].
- Berlin, I. (1984) Two Concepts of Liberty. I: Sandel, M. red. *Liberalism and its Critics*. New York: New York University Press, s. 15-36.
- Bousetta, H. og Jacobs, D. (2007) Multiculturalism, citizenship and Islam in problematic encounters in Belgium*. I: Triandafyllidou, A. Modood, T. og Meer, N. red. *European Multiculturalisms. Cultural, Religious and Ethnic Challenges..* Edinburgh: Edinburgh University Press. S, 23-36.
- Borchgrevink, T. og Brochmann, G. (2009) Hijab i snøballkrig. *Samtiden*. 02 (118), s. 58-67.
- Butler, Judith (1993) *Bodies that matter*. New York & London: Routledge.
- Brochmann, G. og Hagelund, A. (2010) *Velferdens grenser*. Oslo: Universitetsforlaget.

Brochmann, G. og Hagelund, A. (2012) *Immigration Policy and the Scandinavian Welfare State 1945-2010*. London: Palgrave Macmillan.

Carlsen, H. (2017) Arbeidsgivere kan nekte ansatte å bruke hijab. *NRK* [Internett], 14. mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.nrk.no/urix/arbeidsgivere-kan-nekte-ansatte-a-bruke-hijab-1.13425288>> [Lest 03. Februar 2018].

Chaudhry, N. (2017) Åsne Seierstads bok ”To søstre” er en tabloid fremstilling av radikaliseringsutfordringene. *Aftenposten* [Internett], 27. mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/lojA7/Asne-Seierstads-bok-To-sostre-er-en-tabloid-fremstilling-av-radikaliseringsutfordringene--Naseem-Chaudhry>> [Lest 22. April 2018].

Debatten (2017) Debatten: æreskultur, skam og sosial kontroll. *NRK* [Internett], 19. oktober. Tilgjengelig fra: <<https://tv.nrk.no/serie/debatten/NNFA51101917/19-10-2017>> [Lest 17. April 2018].

Den europeiske menneskerettskonvensjonen av 4. desember 1950.

Djuve, A. B. (2015) Multikulturalisme på norsk. *Agora*, 2-3 (15), s. 85-109.

Døving, C. A. (2012) The Hijab Debate in the Norwegian Press: Secular or Religious Arguments? *Journal of Religion in Europe*, 5, s. 223-243.

Eilertsen, T. (2017) Tenk om Sylvi Listhaug kunne ta avstand fra Faten-hatet. Det hadde vært noe. *Aftenposten* [Internett], 22. august. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/meninger/kommentar/i/xn4rX/Tenk-om-Sylvi-Listhaug-kunne-ta-avstand-fra-Faten-hatet-Det-hadde-vart-noe--Trine-Eilertsen>> [Lest 14. Januar 2018].

Eriksen, N. (2017) Nike lanserer sports-hijab: - Jeg ble kjempeglad og overveldet. *Dagbladet* [Internett], 7. mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.dagbladet.no/sport/nike-lanserer-sports-hijab---jeg-ble-kjempeglad-og-overveldet/67377919>> [Lest 13. Mai 2018].

- Flo, Idar (2010) *Norsk presses historie 1660-2010. Norske aviser fra A til Å. Bind 4*. Oslo: Universitetsforlaget.
- FNs Verdenserklæring om menneskerettigheter av 10. Desember 1948.
- Fraser, Nancy (2010) Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. I: Gripsrud, J., Moe, H., Molander, A. og Murdock, G. red. *The Idea of the Public Sphere. A Reader*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, Plymouth, UK: Rowman & Littlefield Publishers Inc, s. 127-149.
- Gabrielsen, A. (2009) Topisk kritik. I: red. Roer, H. og Klujeff, M. L. *Retorikkens aktualitet. Grundbog i retorisk kritik*. København: Hans Reitzels forlag, s. 141-165.
- Gerring, J. (2007) *Case Study Research: Principles and Practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gresch, N. Hadj-Abdou, L. Rosenberger, S. Og Sauer, B. (2008) Tu felix Austria? The Headscarf and the Politics of "Non-Issues". *Sosial Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15 (4), s. 411-432.
- Gripsrud, J. (2011) *Mediekultur, mediesamfunn*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Gripsrud, J. (2017) *Kulturrikets tilstand* [Internett]. 25. oktober. Oslo: Universitetet i Sørøst-Norge. Tilgjengelig fra: <<https://www.youtube.com/watch?v=6vsKHoePe5Q>> [Lest 04. April 2018]
- Grønmo, S. (2016) *Samfunnsvitenskapelige metoder*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Gullestad, M. (2002) *Det norske sett med nye øyne*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hagelund, A. (2003) *The Importance of Being Decent. Political Discourse on Immigration in Norway 1970-2002*. Oslo: Pax Forlag.
- Hagen, C. I. (2017) Venstresiden motarbeider integreringsforslag som vil virke. *Aftenposten* [Internett], 7. september. Tilgjengelig fra:

<<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/xnXol/Venstresiden-motarbeider-integreringsforslag-som-vil-virke--Carl-I-Hagen>> [Lest 19. Mai 2018].

Hall, N. (2018) *Quotations by Isaiah Berlin* [Internett]. Tilgjengelig fra: <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/quotations/quotations_by_ib.html> [Lest 30.januar 2018]

Harris, A. (2012) Non-binary gender concepts and the evolving legal treatment of UK transsexed individuals: a practical consideration of the possibilities of Butler. *Journal of International Women`s Studies*, 13 (6), s. 57-71.

Hauge, M. T., Torgersen, H. O. Og S hoel, S. (2011) Her brenner hun hijaben. *Aftenposten* [Internett], 8. mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/norge/politikk/i/04KRJ/Her-brenner-hun-hijaben>> [Lest 05.februar 2018].

Herz, N. (2017) Islamkritikk skal forsvares – men ikke muslimhat. *Aftenposten* [Internett], 29.mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/Xmm1m/-Islamkritikk-skal-forsvares--men-ikke-muslimhat--Nancy-Herz>> [Lest 12.april 2018].

Hjermundrud, G. Reisj , M. Og Alnes, E. (2017) Frihet, likhet og Kiel-ferga. *NRK* [Internett], 17. september. Tilgjengelig fra: <https://www.nrk.no/norge/xl/frihet_-likhet-og-kiel-ferga-1.13691386.> [Lest 06.januar 2018].

Hoffman, C. og Moe, V. (2017) *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017*. Oslo: HL-senteret.

Islamnet.no (2018) *Islam Net* [Internett]. Tilgjengelig fra: < <http://www.islamnet.no>> [Lest 20. April 2018].

Johansen, A. (1995) *Grammatikk i håret. Notater om betydningsdannelse i kroppsritualene*. Bergen: Universitetet i Bergen.

Justis- og politidepartementet (2009) § 2 – *Forbud mot hijab i skolen* [Internett]. Oslo: Justis- og politidepartementet. Tilgjengelig fra: <<https://www.regjeringen.no/no/dokumenter/-2---Forbud-mot-hijab-i-skolen/id598642/>> [Lest 27. April 2018].

- Kandiyoti, D. (1991) Identity and its Discontents: Women and the Nation. *Journal of International Studies*, 20 (3), s. 429-443.
- Kılıç, S. Saharso, S. og Sauer B. (2008) Introduction: The Veil: Debating Citizenship, Gender and Religious Diversity. *Social Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15 (4), s. 397-410.
- Kjeldsen, J. (2013) *Retorikk i vår tid. En innføring i moderne retorisk teori*. Oslo: Spartacus Forlag AS.
- Kolberg, S. (2018) Sumaya (19) er Årets Bodøværing!. *Bodø Nu* [Internett], 7. desember. Tilgjengelig fra: <<https://bodonu.no/sumaya-19-er-arets-bodovaering/07.12-09:37>> [Lest 17. April 2018].
- Langeland, H. og Reilstad, J. I. (2017) De skamløse jentene er kanon!. *Aftenposten* [Internett], 26.januar. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/V7Mjr/DE-SKAMLOSE-JENTENE-ER-KANON--Hallgeir-Langeland-og-Jan-Inge-Reilstad>> [Lest 18. Mai 2018].
- Larsen, E. og Mathisen, S. J. (2017) Frisør anker hijab-nekt til Høyesterett. *NRK* [Internett], 24. januar. Tilgjengelig fra: <<https://www.nrk.no/rogaland/merete-hodne-anker-til-hoyesterett-1.13338631>> Lest: 30.januar 2018.
- Larsen, L. (2004) Tekst, tolkning og sosial endring. I: Høstmælingen, N. red. *Hijab i Norge*. Oslo: Abstrakt Forlag AS, S. 52-65.
- Lundgaard, H., Stokke, O., Ringnes, T. og Strømdahl, M. (2017) Med en gang folk ser meg i hijab, tror de at jeg er undertrykt eller at jeg ikke får være med på ting. *Aftenposten* [Internett] 17.november. Tilgjengelig fra: <https://www.aftenposten.no/amagasinet/i/qjjzm/Med-en-gang-folk-ser-meg-i-hijab_-tror-de-at-jeg-er-undertrykt-eller-at-jeg-ikke-far-vare-med-pa-ting> [Lest 30.januar 2018].

Lurås, H. (2018) Venstresiden (mis)bruker Sumaya Jirde Ali for alt det er verdt. *Resett* [Internett] 28. februar. Tilgjengelig fra: <<https://resett.no/2018/02/28/venstresiden-misbruker-sumaya-jirde-ali-for-alt-det-er-verdt/>> [Lest 05. Mai 2018].

Mathiesen, T. (2010) *Makt og medier*. Oslo: Pax Forlag AS.

Medienorge a (2018) *10 største nettaviser* [Internett]. Medienorge.no. Tilgjengelig fra: <<http://www.medienorge.uib.no/statistikk/medium/avis/395>> [Lest 12.januar 2018]

Medienorge b (2018) *10 største papiraviser* [Internett] Medienorge.no. Tilgjengelig fra: <<http://www.medienorge.uib.no/statistikk/medium/avis/353>> [Lest 12.januar 2018].

Mirdamadi, M. (2018) *How Iran uses a compulsory hijab law to control its citizens – and why they are protesting* [Internett]. The Conversation. Tilgjengelig fra: <<http://theconversation.com/how-iran-uses-a-compulsory-hijab-law-to-control-its-citizens-and-why-they-are-protesting-91439>> [Lest 13. Mai 2018].

Mohanty, C. T. (1988) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30, s. 61-88.

Noss, A. (1996) *Krone og Skaut. Jente-, brure- og konehovudbunader i Hordaland*. Oslo: Aschehoug.

NRK (2016) Dagsnytt atten 16.06.2016. *NRK* [Internett], 16. Juni. Tilgjengelig fra: <<https://tv.nrk.no/serie/dagsnytt-atten-tv/NNFA56061616/16-06-2016#t=8m15s>> [Lest 06.februar 2017]

NRK (2017) Olavsfestdagene. Hvor livssynsåpent skal samfunnet være? *NRK* [Internett], 4. august. Tilgjengelig fra: <<https://tv.nrk.no/serie/olavsfestdagene-2016/DMTL21290517/04-08-2017>> [Lest 03.februar 2018].

NRK (2018) Dagsnytt atten 28.02.2018. *NRK* [Internett], 28. februar. Tilgjengelig fra: <<https://tv.nrk.no/serie/dagsnytt-atten-tv/NNFA56022818/28-02-2018#t=1m56s>> [Lest 02.mars 2018].

- NTB (2018 a) Tre ministre fronter nasjonalt forbud mot ansiktsdekkende plagg. *Abc-nyheter* [Internett], 23. mars. Tilgjengelig fra:
<<https://www.abcnyheter.no/nyheter/politikk/2018/03/23/195382383/tre-ministre-fronter-nasjonalt-forbud-mot-ansiktsdekkende-plagg>> [Lest 13. Mai 2018].
- NTB (2018 b) Barbie får hijab. *Dagbladet* [Internett], 14. november. Tilgjengelig fra:
<<https://www.dagbladet.no/kultur/barbie-far-hijab/68879000>> [Lest 13. Mai 2018].
- Ottosen, R., Røssland, L. A. og Østbye, H. (2002) *Norsk pressehistorie*. Oslo: Det Norske Samlaget.
- Parekh, B. (2007) Europe, liberalism and the "Muslim question". I: Modood, T. Triandafyllido, A. og Zapata-Barrero, R. red. *Multiculturalism, Muslims and Citizenship. A European Approach*. Abingdon: Routledge. S. 179-203.
- Raja, A. Q. (2017) Heia de skamløse! *Aftenposten* [Internett] Tilgjengelig fra:
<<https://www.aftenposten.no/meninger/kronikk/i/zRavK/Heia-de-skamløse---Abid-Q-Raja>>
[Lest 30.januar 2018].
- Ramadan, T. (2005) *Western Muslims and the future of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Rehman, S. (2017 a) Født fri – velkommen hjem. *Vg* [Internett], 20. november. Tilgjengelig fra:
<<https://www.vg.no/nyheter/meninger/integrering-og-innvandring/foedt-fri-velkommen-hjem/a/24191472/>> [Lest 03.februar 2018].
- Rehman, S. (2017 b) Født fri, for faen. *NRK* [Internett], 7. mars. Tilgjengelig fra:
<https://www.nrk.no/ytring/foedt-fri_-for-faen-1.13413249> [Lest 13.mai 2018].
- Resett.no (2017) *Programerklæring* [Internett]. 28.august. Resett. Tilgjengelig fra:
<<http://resett.no/2017/08/28/onsketekningens-pris/>> [Lest 06.januar 2018].
- Retriever (2017) *Retriever Atekst* [Internett] Tilgjengelig fra: <<https://web.retriever-info.com/services/archive/search>> [Lest 05. Februar 2018].

- Robberstad, E. (1970) *Skaut og skjurtur frå Telemark*. Oslo: Noregs boklag.
- Rottmann, S. Og Ferree, M. (2008) Citizenship and Intersectionality: German Feminist Debates about Headscarf and Antidiscrimination Laws. *Sosial Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15 (4), s. 481-513.
- Scott, J. W. (2007) *The Politics of the Veil*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Saharso, S. (2007) Headscarves: A Comparison of Public Thought and Public Policy in Germany and the Netherlands. *Critical review of International Social and Political Philosophy*, 10 (4), s. 513-530.
- Saharso, S. Og Lettinga, D. (2008) Contentious Citizenship: Policies and Debates on the Veil in the Netherlands. *Sosial Politics: International Studies in Gender, State and Society*. 15 (4), s. 455-480.
- Saktanber, A. og Çorbacioğlu, G. (2008) Veiling and Headscarf-Skepticism in Turkey. *Sosial Politics: International Studies in Gender, State and Society*, 15 (4), s. 514-538.
- Seddighi, G. og Tafakori, S. (2016) Transnational mediation of state gendered violence: the case of Iran. *Feminist Media Studies*, 16 (5), s. 925-928.
- Setten, K. O. (2016) Hadia Tajik tar oppgjør med hijab-ryktene. *Dagbladet* [Internett], 1. oktober. Tilgjengelig fra: <<https://www.dagbladet.no/nyheter/hadia-tajik-tar-oppgjor-med-hijab-ryktene/63820097>> [Lest 08.mai 2018].
- Siim, B. og Skjeie, H. (2008) Tracks, intersections and dead ends. Multicultural challenges to state feminism in Denmark and Norway. *Ethnicities*, 8 (3), s. 322-344.
- Sicakkan, H. (2008) *Do Our Citizenship Requirements Impede the Protection of Political Asylum Seekers? A Comparative analysis of European practices*. Lampeter: The Edwin Mellen Press.

Sicakkan, H. og Lithman, Y. (2005) *Politics of Identity, Modes of Belonging and Citizenship: An Overview of Conceptual and Theoretical Challenges*. I: Sicakkan, H. og Lithman, Y. red. *Changing the basis of citizenship in the modern state. Political theory and the politics of diversity*. Lampeter: The Edwin Mellen Press, s. 1-36.

Sicakkan, H. (2012) *Eurosphere. Diversity and the European Public Sphere Towards a Citizens' Europe*. Vol. 3. Bergen: Universitetet i Bergen.

Skarvøy, L. J. (2017) Frp-Sylvi vil forby barnehijab i skolen: – Seksualiserer små jenter. *Verdens gang* [Internett], 26. juli. Tilgjengelig fra: <<https://www.vg.no/nyheter/innenriks/i/qddpO/frp-sylvi-vil-forby-barnehijab-i-skolen-seksualiserer-smaa-jenter>> [Lest 09. Mai 2018].

Skjetne, O. L. (2016) Bunadseksperter påpeker: Urnorsk med skaut på bunaden. *Dagbladet* [Internett], 21.juni. Tilgjengelig fra: <<https://www.dagbladet.no/nyheter/bunadseksperter-papekernbspurnorsk-med-skaut-pa-bunaden/60246199>> [Lest 04.februar 2018].

Slettholm, A. og Stokke, O. (2015) Stadig flere unge søker seg til bokstavtro islam. *Aftenposten* [Internett], 23.januar 2017. Tilgjengelig fra: <<https://www.aftenposten.no/norge/i/9zAw/Stadig-flere-unge-soker-seg-til-bokstavtro-islam>> [Lest 20. April 2018].

Snl.no (2018) *autonomi* [Internett] Store norske leksikon. Tilgjengelig fra: <<https://snl.no/autonomi>> [Lest 17. April 2018].

Sofos, S. A. og Tsagarousianou, R. (2013) *Islam in Europe. Public Spaces and Civic Networks*. Hampshire: Palgrave Macmillan.

Solberg, K. L. (2018) Sumaya Jirde Ali: –Jeg har vært sengeliggende og dypt deprimert de siste dagene. *Dagsavisen* [Internett], 6. mars. Tilgjengelig fra: <<https://www.dagsavisen.no/innenriks/sumaya-jirde-ali-jeg-har-vert-sengeliggende-og-dypt-deprimert-de-siste-dagene-1.1110135>> [Lest 17.april 2018].

- Srouf, S. N. (2017) Ikke mulla, ikke media, ikke menn. *Morgenbladet* [Internett], 3. mars.
Tilgjengelig fra: <<https://morgenbladet.no/portal/2017/03/ikke-mulla-ikke-media-ikke-menn>>
[Lest 23.august 2017].
- Standal, D. H. (2007) *Muslimske kvinner sitt medborgerskap i fleirkulturelle og fleirreligiøse samfunn. Ei analyse av partipolitiske representasjonar av bruk av hijab i Noreg og Danmark* [masteroppgave]. Oslo: Universitetet i Oslo.
- Stowasser, B. F. (2005) Women and citizenship in the Qur'an. I: Moghissi, H. red. *Women and Islam. Critical concepts in sociology*. London: Routledge. S. 180-194.
- Strand, V. B. (2012) *Diskrimineringsvern og religionsutøvelse. Hvor langt rekker individvernet?* Oslo: Gyldendal.
- Sumayajirde (2018) *Sumaya Jirde Ali* [Internett] Instagram. Tilgjengelig fra:
<<https://www.instagram.com/sumayajirde/>> [Lest 17. April 2018].
- Syse, A. (2013) Vibeke Blaker Strand: Diskrimineringsvern og religionsutøvelse. Hvor langt rekker individvernet? *Tidsskrift for rettsvitenskap*, 126 (01-02), s. 264-270.
- the_mrs_hansen_show (2018) *Shurika Hansen* [Internett] Instagram. Tilgjengelig fra:
<https://www.instagram.com/the_mrs_hansen_show/> [Lest 17. April 2018].
- Thorbjørnsrud, B. (2004) Motstand mot slør/ motstand med slør. I: Høstmælingen, N. red. *Hijab i Norge*. Oslo: Abstrakt Forlag AS, s. 36-51.
- Thorbjørnsrud, B. (2017) *Hva er det med hijaben?*, EKKO NRK. 4.september [lyddopptak: podkast].
- Torp (2018) Sumaya Jirde Ali. *NRK* [Internett], 28. februar. Tilgjengelig fra:
<<https://tv.nrk.no/serie/torp/NNFA52022818/28-02-2018>> [Lest 17. April 2018].
- TV2 (2016) *Skal Norge være åpent for "ekstreme" muslimske predikanter?* [Internett]. 9.desember.
Tilgjengelig fra:
<<https://www.youtube.com/watch?v=B-K2-xNEdR8&t=170s>> [Lest 20.april 2018]

Veil (2018) *VEIL – Values, Equality and Differences in Liberal Democracies. Debate about Muslim Women`s Headscarves in Europe* [Internett] Aalborg Universitet. Tilgjengelig fra: <[http://vbn.aau.dk/en/projects/veil--values-equality-and-differences-in-liberal-democracies-debate-about-muslimwomens-headscraves-in-europe\(9ad5cfda-351b-41ef-bc1d-1722e910bc1f\).html](http://vbn.aau.dk/en/projects/veil--values-equality-and-differences-in-liberal-democracies-debate-about-muslimwomens-headscraves-in-europe(9ad5cfda-351b-41ef-bc1d-1722e910bc1f).html)> [Lest 16. Mai 2018]

Vogt, K. (2004) Motstand mot slør/ motstand med slør. I: Høstmælingen, N. red. *Hijab i Norge*. Oslo: Abstrakt Forlag AS, s. 23-35.

Ørjasæter, B. (2012) *Hvor stor rolle er Fremskrittspartiet og Sosialistisk Venstreparti villig til å gi religion i et flerkulturelt samfunn? Et komparativt studium av religionspolitiske holdninger i Fremskrittspartiet og Sosialistisk Venstreparti belyst ved debatten om hijab i det offentlige* [masteroppgave]. Oslo: Universitetet i Oslo.

Wodak, R. (2001) The discourse-historical approach. I: red. Wodak, R. og Meyer, M. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: SAGE Publications, s. 63-94.

Wodak, R. (2015) *The politics of fear: What Right-Wing Populist Discourses Mean*. London: SAGE Publications.

Wold, S. (2017) *Hva er det med hijaben?* EKKO NRK. 4. September [Lydopptak: podkast].

Wold, S. (2018) *28.04.2018 URIX på lørdag*. Urix på lørdag. 28. April [Lydopptak: podkast].

Wolff, J. (2006) *An Introduction to Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.

VEDLEGG

1. KODESKJEMA

Kodeskjema

Artikkel-ID

Dato

Type meningsstoff

Leder

Debatt

Kommentar

Kronikk

SiD

Annet (Please Specify)

Navn på tekst (Hovedtittel)

Are any of these terms/categories (or very similar) explicitly mentioned in the text in relation to hijab (either in relation to concrete persons or general issues)? If used, note if they are used in the title/introduction of the story or elsewhere in the text.

- | | | |
|---|---|--|
| <input type="checkbox"/> Foreign worker(s) (e.g. "gjestarbeider", "utenlandsk arbeider", "fremmedarbeider") | <input type="checkbox"/> Immigrant(s) (e.g. "immigrant", "innvandrere", "innvandregjenger" etc.) | <input type="checkbox"/> Asylum seeker(s) (e.g. "asylsøker") |
| <input type="checkbox"/> Refugee ("flyktninger") | <input type="checkbox"/> Minority population (e.g. "minoriter i Danmark", "minoritetskvinner") | <input type="checkbox"/> Second- or third-generation immigrant(s) |
| <input type="checkbox"/> Terrorist(s)/jihadists (e.g. ISIS fighters) | <input type="checkbox"/> Specific ethnicities/national identities clearly indicating parts of immigrant population ("Poles", "Pakistani", "Muslims" or similar) | <input type="checkbox"/> Other human-based categories clearly indicating immigrants (e.g. "sorte", "utlendinger", "fremmede" etc.) |
| <input type="checkbox"/> None of the above | | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

What social categories are present in the text or are otherwise clearly discernible (e.g. via image). Mark all that apply.

(All social categories should be coded, e.g. a family with two children should be coded as "male", "female", "children" and "family").

- | | | |
|--|---|--|
| <input type="checkbox"/> Male(s) | <input type="checkbox"/> Female(s) | <input type="checkbox"/> Child(ren) |
| <input type="checkbox"/> Adolescent(s) | <input type="checkbox"/> Elderly/old people | <input type="checkbox"/> Family/families |
| <input type="checkbox"/> None of the above | | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)



Length

Please indicate the approximate page length of the item (including images).

- Less than 150 words Between 150-300 words Between 300-500 words
 Over 500 words

Other (Please Specify)

Subjects present in the text (in relation to hijab)

Are any of the following subjects clearly present in the text? Several can be selected. You should code based on how you read the text, not how you think average newspaper readers would read it. Note also that both categories 6 and 7 concern attitudes to immigration. You should only use these categories if attitudes/racism are thematized; you are not to determine whether or not some attitude is being expressed or is racist

- | | | |
|--|---|--|
| <input type="checkbox"/> Social care/Health care/Welfare state | <input type="checkbox"/> Education | <input type="checkbox"/> Work |
| <input type="checkbox"/> Integration Policy | <input type="checkbox"/> Family and social customs | <input type="checkbox"/> Majority population's attitudes towards hijab(/and/or immigrants/immigration) |
| <input type="checkbox"/> Racism | <input type="checkbox"/> Religion | <input type="checkbox"/> National security |
| <input type="checkbox"/> Crime | <input type="checkbox"/> Accidents | <input type="checkbox"/> National and social economy |
| <input type="checkbox"/> Hijab as a partisan-political issue | <input type="checkbox"/> Arrival and return of legal immigrants | <input type="checkbox"/> Illegal migration and human trafficking |
| <input type="checkbox"/> Civil society organizations | <input type="checkbox"/> Multiculturalism | <input type="checkbox"/> National identity (of Norwegians) |
| <input type="checkbox"/> Culture, arts and entertainment | <input type="checkbox"/> Sports | <input type="checkbox"/> Immigration debate |
| <input type="checkbox"/> The role of media in the debate | <input type="checkbox"/> Suppression of women | <input type="checkbox"/> Immigrants' political and civil rights |
| <input type="checkbox"/> Parallel societies | <input type="checkbox"/> Neutrality | <input type="checkbox"/> None of the above |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

Who is the writer of the text?

- | | | |
|--|---|--|
| <input type="checkbox"/> Politicians: National government/parties (such as the cabinet, party-affiliated spokespeople for the government, members of parliament) | <input type="checkbox"/> Politicians: Local/regional government/parties (e.g. municipal board, local mayor, county council) | <input type="checkbox"/> Civil service: State administration at the national level (e.g. Justice Department, Immigration authorities etc.) |
| <input type="checkbox"/> Civil service: Public administration at regional/local level (e.g. local bureaucrats and adm. leaders, schools, hospital, police etc.) | <input type="checkbox"/> Foreign or international governmental organizations (e.g. the EU, UN, etc.) | <input type="checkbox"/> Non-governmental organization (e.g. Red Cross, Amnesty, organizations for refugees/asylum-seekers/other immigrants, trade unions) |
| <input type="checkbox"/> Expert/intellectual/think tank | <input type="checkbox"/> External media outlet, journalists or media-affiliated commentator | <input type="checkbox"/> Cultural practitioner (actor, director, musician etc.) |
| <input type="checkbox"/> Religious leader/representative | <input type="checkbox"/> Athlete | <input type="checkbox"/> Private (commercial) business |
| <input type="checkbox"/> Ordinary people: immigrants and immigrant descendant, hijab users and family of hijab user | <input type="checkbox"/> Ordinary people: non-immigrant, non-hijab-user | <input type="checkbox"/> None of the above |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

Gender and group (Writer of the text).

- | | | |
|--|--|--|
| <input type="checkbox"/> Minority woman | <input type="checkbox"/> Minority man | <input type="checkbox"/> Majority woman |
| <input type="checkbox"/> Majority man | <input type="checkbox"/> Minority person | <input type="checkbox"/> Majority person |
| <input type="checkbox"/> None of the above | | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

Political party (Writer of the text). If a political representative / party was the writer of the text. Which party did he/she/they belong to?

- | | | |
|---|--|--|
| <input type="checkbox"/> Rødt | <input type="checkbox"/> Miljøpartiet | <input type="checkbox"/> Sosialistisk Venstreparti |
| <input type="checkbox"/> Arbeiderpartiet | <input type="checkbox"/> Senterpartiet | <input type="checkbox"/> Venstre |
| <input type="checkbox"/> Kristelig Folkeparti | <input type="checkbox"/> Høyre | <input type="checkbox"/> Fremskrittspartiet |
| <input type="checkbox"/> None of the above | | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

Which religions are explicitly referred to in the text? (In relation to hijab)
 This can be the religion of individuals or groups, reference to specific religious organizations or the explicit linking of regions and religion (e.g. "The Muslim world"), etc.

- | | | |
|---|---|--------------------------------------|
| <input type="checkbox"/> Christian/Christianity | <input type="checkbox"/> Muslim/Islam | <input type="checkbox"/> Jew/Judaism |
| <input type="checkbox"/> Buddhist/Buddhism | <input type="checkbox"/> Hindu/Hinduism | <input type="checkbox"/> None |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

Hijab frame

Indicate how the stories are framed. A frame is a certain perspective which is clearly evident in the text. Several frames can be selected. You should code based on how you interpret the text, not how you think average newspaper readers would interpret it.

- | | | |
|---|---|--|
| <input type="checkbox"/> Victim/Global economy | <input type="checkbox"/> Victim/Humanitarian | <input type="checkbox"/> Victim/War and/or Imperialism |
| <input type="checkbox"/> Victim/Racism-Discrimination | <input type="checkbox"/> Victim/Minority culture | <input type="checkbox"/> Victim/Majority culture |
| <input type="checkbox"/> Victim/Minority religion | <input type="checkbox"/> Victim/Majority religion | <input type="checkbox"/> Hero/Cultural Diversity |
| <input type="checkbox"/> Hero/Integration | <input type="checkbox"/> Hero/Good worker | <input type="checkbox"/> Threat/Jobs |
| <input type="checkbox"/> Threat/Public order | <input type="checkbox"/> Threat/Culture - Social cohesion | <input type="checkbox"/> Threat/Religion |
| <input type="checkbox"/> Threat/Values | <input type="checkbox"/> Threat/Other | <input type="checkbox"/> Hero/Other |
| <input type="checkbox"/> Victim/Other | <input type="checkbox"/> None of the above | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other frame (Please Specify)

Do any of these views and arguments NEGATIVE to hijab explicitly appear in the text?

- | | | |
|--|---|---|
| <input type="checkbox"/> Crime: leads to (more) crime in our own country | <input type="checkbox"/> Terrorism: It leads/can lead to terrorist attacks in our country | <input type="checkbox"/> Religion: The religion (islam) causes problems |
| <input type="checkbox"/> Culture: Their culture causes problems (e.g. patriarchal views of women and children) | <input type="checkbox"/> Special treatments: Minority groups get special treatment and benefits that are not offered to the majority group/other citizens | <input type="checkbox"/> None of the above |

Other (Please Specify)

Do any of these views and arguments POSITIVE to hijab explicitly appear in the text?

- | | | |
|---|--|--|
| <input type="checkbox"/> Work: Hijab should be allowed in the workforce | <input type="checkbox"/> Moral: We have a moral obligation to help, not forbid | <input type="checkbox"/> Diversity: Hijab-wearers bring positive cultural diversity and enriched our communities |
| <input type="checkbox"/> Hijab is emancipating | <input type="checkbox"/> Hijab is a protective means against majority culture | <input type="checkbox"/> Hijab is a protective means against sexualization |
| <input type="checkbox"/> None of the above | | |

Other (Please Specify)

Presence of populism

Populism is the belief that elites are immoral/corrupt/incompetent/self-serving, while regular people are decent/hard-working/wise, but neglected by elites. Are the following elements of populism present in the text?

- | | | |
|--|--|--|
| <input type="checkbox"/> Reference to "the people" (in a populist sense) | <input type="checkbox"/> Anti-elitism/anti-establishment | <input type="checkbox"/> Exclusionism (immigrants and/or hijab wearers as "the other") |
| <input type="checkbox"/> State of emergency: Crisis, breakdown, threat against the society or nation | <input type="checkbox"/> The need for a strong leader | <input type="checkbox"/> Conspiracy (benefitting hijab wearers and/or immigrants) |
| <input type="checkbox"/> Call for referendum ("folkeavstemming") | <input type="checkbox"/> None of the above | |
| <input type="checkbox"/> | | |

Other (Please Specify)

a Reference to "the people": Does someone in the text or the author refer to "the people" (directly or indirectly) and identify themselves with them ("talk on their behalf")? The reference can be direct (e.g. "the people", "the citizens", "Swedes", "the community", "the society") or more indirect ("our nation", "our culture, "we" etc.). **b Anti-elitism:** Does someone in the text or the author criticize political, cultural, economic, legal, or media elites? Critique of individual persons or organizations (e.g. government, a political party) are not sufficient for an argument to be anti-elitist, it has to be of an elite in general. **c Exclusionism:** Does someone in the text or the author express negative opinions regarding immigrants, muslims or hijab wearers as "others" (i.e. persons or groups who are perceived as not belonging to "the people" the authors identify themselves with)? **d State of emergency: Crisis, breakdown, threat against the society or nation:** Does someone in the text or the author argue that the nation, state, culture or society - either in important parts or in total - are under imminent threat, in crisis, close to breakdown or similar? **e The need for a strong leader:** Does someone in the text or the author celebrate someone for being an "unique leader for the people", or express the need for such a leader? **f Conspiracy:** Does someone in the text or the author argue that there exists a deliberate, yet covert/tacit agreement/alliance between social actors to benefit immigrants and/or muslims unfairly in some way? **g Call for referendum:** Does someone in the text or the author argue that the people should get to decide major issues through a referendum (for example issues related to hijab)?

General civility

Are any of the following elements related to civility of the debate present in the text?

- | | | |
|---|--|--|
| <input type="checkbox"/> CIVILITY AND RESPECT:
Explicit statements of respect for fellow debater or his/hers arguments (not immediately followed by disrespectful comments). | <input type="checkbox"/> INCIVILITY AND DISRESPECT:
Crass, mean-spirited or disparaging words directed at a person, group of people, or their arguments/policies. Includes references to their looks or personal qualities; using profanity or strong language; accusations of lying (e.g. "What an idiotic argument!", "You're a fool/naïve!") | <input type="checkbox"/> None of the above |
|---|--|--|

Meta-debate: Explicit concerns about the tone of the debate

- | | | |
|--|--|--|
| <input type="checkbox"/> Express general disappointment with the tone of the debate or general encouragement to use a more decent tone | <input type="checkbox"/> Criticize specific persons for being indecent or disrespectful towards opponents in the debate | <input type="checkbox"/> Criticize specific persons for being indecent or disrespectful towards immigrants/hijab-wearers |
| <input type="checkbox"/> Claiming that the debate or specific persons are racist or arguing in a racist way | <input type="checkbox"/> Claiming that the debate or specific persons are "political correct" or similar (e.g. "naïve", "blue-eyed" towards hijab) | <input type="checkbox"/> None of the above |

Meta-debate: Explicit concerns about the lack of openness of the debate

- | | | |
|--|--|--|
| <input type="checkbox"/> Explicit concern that the debate is not open and free | <input type="checkbox"/> Explicit concern that specific persons or institutions are limiting the possibility for an open and free debate | <input type="checkbox"/> Explicit concern that specific viewpoints are suppressed or freedom of speech is being limited. |
| <input type="checkbox"/> Explicit concern that expressing oneself will lead to accusations of being "racist", "xenophobic", or similar | <input type="checkbox"/> None of the above | |

Debate frame

Are any of the following debate frames present in the text? Both can be selected.

- | | | |
|---|---|--|
| <input type="checkbox"/> CONTAINMENT: Public debate on hijab is dangerous. It contributes to xenophobic or "muddy" sentiments in the population. New divides open up. Anti-immigration parties benefit from playing the "immigrant card" or "womens suppression card" | <input type="checkbox"/> OPENNESS: Public debate on hijab is positive. It brings out into the open xenophobic and "muddy" arguments and voices, and make them open to criticism and ridicule. New, alternative and multiple voices must be heard. Dangerous to "put lid" on debate. | <input type="checkbox"/> None of the above |
|---|---|--|

2. SAMMENSETNING AV KODESKJEMAETS DELER TIL SPESIFIKKE TOPOI

Spesifikke topoi ----- Kodebokvariabler	Diskriminering	Religion	Undertrykking	Multikulturalisme	Kultur
”Tema tilstede i teksten i tilknytning til hijab”	Majoritetens holdninger (58%, 40 stk) Rasisme (19%, 13 stk)	Religion (45%, 31 stk)	Kvinneundertrykking (39%, 27 stk)	Multikulturalisme (33%, 23 stk)	Familiære/sosiale skikker (25%, 17 stk)
”Hijab-vinkling. Vinklinger av fortellingene”	Ofre for majoritetskultur (20%, 14 stk) Ofre for rasisme/diskriminering (35%, 24 stk)	(Ofre for minoritetsreligion (7%, 5 stk))	Ofre for minoritetskulturen (26%, 18 stk) (Ofre for minoritetsreligionen (7%, 5 stk))	Helter (uspesifisert) (10%, 7 stk) Helter, kulturelt mangfold (9%, 6 stk)	Ofre for minoritetskultur (26%, 18 stk) Helter kulturelt mangfold (9%, 6 stk)
”Syn/argumenter eksplisitt negative til hijab”			”Kulturen deres forårsaker problemer, eks. Patriarkalske syn på kvinner og barn” (22%, 15 stk)		”Kulturen deres forårsaker problemer, eks. Patriarkalske syn på kvinner og barn” (22%, 15 stk)
”Syn/argumenter eksplisitt positive til hijab”				”Hijabbrukere medbringer positivt kulturelt mangfold og beriker samfunnene våre” (15%, 10 stk)	”Hijabbrukere medbringer positivt kulturelt mangfold og beriker samfunnene våre” (15%, 10 stk)