



VITENSKAPELIG
HØYSKOLE
Norwegian School of
Theology, Religion and Society

Islams nye ansikt?
Synliggjøring, stigma og selvrepresentasjon
blant muslimske kvinner i den norske offentligheten

Sissel Kveinå Tonstad

Veileder:

Professor Asle Eikrem

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

AVH5090: Erfaringsbasert master i religion og etikk 60 stp. Våren 2021

Antall ord: 40 464



Sammendrag

Denne studien undersøker vilkårene profilerte kvinnelige muslimer forhandler identitet under i norsk offentlighet. Studien beskriver samspillet kvinnene står i, mellom stereotypifisering selvrepresentasjon, og hvordan dette påvirker handlingsrommet til å representere et mangfold av muslimske ansikter i offentligheten. Analysen bygger på materialet fra dybdeintervjuer med ti profilerte kvinnelige muslimer som er vokst opp i muslimske familier. Mer enn halvparten av kvinnene er født i Norge, de andre kom til Norge som barn eller ungdom.

Det teoretiske rammeverket består av identitetsteorier, stempingsteorier og teorier om religionens plass i offentligheten, og anvender teori og begreper fra blant andre Erving Goffman, Richard Jenkins og Jürgen Habermas -samt nyere forskning på muslimers rolle i norsk offentlighet.

Jeg har undersøkt kvinnenes identitetsforhandlinger med utgangspunkt i tre forskerspørsmål:

- 1) Hva eller hvem oppleves som støtte i prosessen med identitetsforhandlinger som synlige profiler i samfunnsdebatten?
- 2) I hvilken grad opplever intervjupersonene å bli stigmatisert som profilerte kvinner med muslimsk identitet? og
- 3) Hvilken rolle spiller erfaringen av selvrepresentasjon i disse identitetsforhandlingene?

Analysen viser at kvinnene står i komplekse identitetsforhandlinger i til dels kontrastfylte dikotomier. Kvinnene bruker ulike strategier i møte med stempingserfaringer, fra å argumentere og konfrontere eller minimalisere egne «muslimske trekk» i offentligheten, til å trekke seg helt tilbake fra offentligheten. Deltakelsen i offentligheten har store personlige omkostninger for mange av kvinnene i form av stereotypifisering, hatytringer, trusler og utestengelse av fellesskap. Identifikasjon med selvvalgte grupper gir intervjupersonene «covering» i form av nære «allierte».

I drøftingskapitlet argumenterer jeg for at intervjupersonene er utsatt for hverdagsrasisme og islamofobi, samtidig som de står i et krysspress mellom storsamfunn og minoritetsmiljø. Kvinnene står i fare for å få begrenset handlingsrom og ytringsfrihet i offentligheten på grunn av sin muslimske identitet eller religiøse overbevisning. Kvinnene som gjennom «dobbel

bevissthet» holder fast på egne narrativ, øker sjansen for å bli «stemplingsresistent», i den grad stereotypifiserte forestillinger ikke er en internalisert del av deres personlige narrativ.

Forord

Takk til MF for kvalitet i alle ledd, for flotte forelesere og interessante tema over tre år.

Takk til Ann Midttun og Victor Ghica for lærerike forelesninger om islam. Dere ga inspirasjon til å lære enda mer om norske muslimer.

Takk til Shazia Majid for «Ut av skyggene». Boken gjorde meg virkelig nysgjerrig på fortellingene til muslimske kvinner i den norske offentligheten.

Takk til medstudenter på studiet. Ragnhild – du er i særklasse.

Takk til rause og oppmuntrende kollegaer, familie og venner - for å ha lyttet og heiet.

Takk til Oda, Sunniva og Anna. Jeg er heldig som er mamma til så kloke og vakre døtre.

Takk til Svein, min sjelevenn og «våpendrager» gjennom tre tiår.

Takk til veileder Asle Eikrem for tålmodighet med skriving «på tvers», for kjappe, klare og konstruktive tilbakemeldinger. Takk at du har hjulpet meg i ryddearbeidet, men overlatt valgene til meg.

Aller mest takk til intervjupersonene mine.

Dere har satt varige spor!

Trondheim, mai 2021.

Innholdsfortegnelse

1	Tema og bakgrunn	1
1.1	Formål og forskningsspørsmål	5
1.1.1	Identitetskonstruksjon	5
1.1.2	Muslimsk identitet	6
1.1.3	Samfunnsprofil	7
1.2	Datamateriale	7
2	Metode	11
2.1	Fenomenologisk og sosialkonstruksjonistisk tilnærming	11
2.2	Intervju som metode	13
2.2.1	Intervjuguiden	14
2.2.2	Gjennomføringen av intervjuene	16
2.2.3	Asymmetriske maktforhold	20
2.2.4	Transkribering	21
2.3	Validitet og reliabilitet	22
2.4	Etiske refleksjoner	25
2.5	Disposisjon	27
3	Teori	28
3.1	Identitetsteori	28
3.1.1	Selvrepresentasjon eller subjektsposisjonering	31
3.2	Stemplingsteori og stigmabegrepet	32
3.3	Religion i offentligheten	35
4	Tematisk innholdsanalyse	39
4.1	Koding	39
4.2	Forhandlingsvilkår og identifikasjoner	40
4.2.1	Familiens rolle	40
4.2.2	«På jobben er de ikke så opptatt av om jeg er muslim eller ikke»	44
4.2.3	«Du trenger vann, mat. Utdanning er på det nivået»	45
4.2.4	«Språket er et av mine viktigste kort»	46
4.2.5	Religionens og moskèmiljøets rolle	47
4.2.6	Støtte fra storsamfunnet	48
4.2.7	Minoritetsmiljøets rolle	49
4.2.8	Å finne støtte i seg selv	49

4.2.9	«Jeg har gjort det litt fleksibelt» - om individuell religiøsitet som vilkår i identitetskonstruksjonen	49
4.2.10	Ikke «roots», men «routes» – identitetsforhandlinger langs nye spor	52
4.2.11	«Noen som ligner på meg» - identifikasjoner som støttende fellesskap	54
4.2.12	«Gamechangere» - identifikasjoner med avgjørende betydning	55
4.3	Representasjons- og stemplingserfaringer	56
4.3.1	Representasjon og krysspress	56
4.3.2	Favorisering av islamkritiske stemmer offentligheten	58
4.3.3	«Hvis ikke jeg snakker.. hvem skal da gjøre det?»	64
4.3.4	«Å være i skuddlinjen»- islamofobi og hverdagsrasisme	67
4.4	Selvpresentasjonsstrategier	71
4.4.1	Iscenesettelse av selvet	71
4.4.2	Å velge sine narrativ– «dobbel bevissthet» kan gi «stigmaresistens»	75
4.4.3	«Å ta kula»- konfrontasjon som strategi	78
4.4.4	«Å bøye av for kula» gjennom å kamuflere den muslimske identiteten	82
4.4.5	«Å unngå kula» gjennom tilbaketrekking	84
4.5	Oppsummering av funn	88
4.5.1	Sammenhenger i datamaterialet	88
4.5.2	«Brudd» i datamaterialet	88
5	Drøftingskapittel	90
5.1	Mellom stereotypifisering og selvpresentasjon	90
5.2	Ytringsfrihet og handlingsrom i den sekulære offentligheten	94
5.3	«Stabile, hybride identiteter»	100
5.4	Forslag til videre forskning	103
6	Konklusjon	104
	Litteraturliste	106
	Vedlegg 1 – Godkjenning fra NSD	111
	Vedlegg 2 – Rekrutteringsskriv	113
	Vedlegg 3 – Intervjuguide	116
	Vedlegg 4 – Intervjuspørsmål	118

1 Tema og bakgrunn

Norge er et flerkulturelt samfunn som består av flere grupper, blant annet det såkalte «norske flertallet» eller majoriteten, urbefolkningen (samene) og flere nasjonale minoriteter med historiske røtter i Norge, foruten innvandrere som har kommet til Norge i nyere tid. Det flerkulturelle samfunnet påvirkes av at Norge på ulike måter er del av en stadig mer globalisert verden hvor balansen mellom forskjellighet og likhet er blitt en sentral del av politikken. Begrepet *multikulturelt* brukes om samfunn som har borgere fra ulike kulturelle og etniske opprinnelser. I samfunnsdebatten brukes også *multikulturalisme* som betegnelse på politiske idéer eller strategier som bygger på ideen om at kulturelle forskjeller er viktige å bevare, det vil si at et samfunn er rikere desto flere kulturer som finnes der, eller i det minste at alle har rett til å beholde en viss del av sin kultur samme hvor de bor. I henhold til dette, hevdes det ofte at kjernen i multikulturalismen er en utbredt aksept av forskjeller.

Samfunnsborgere bør ha noen felles verdier som dreier seg om lover og regler, mens kulturelle eller religiøse livssyn kan variere i stor grad. En multikulturalistisk politikk gir statlig støtte til menneskers kulturelle røtter, som for eksempel morsmålsundervisning. Lover og regler tas i bruk for å gi rom for kulturell variasjon, som for eksempel tilbud om halalkjøtt i forsvarret eller bruk av hijab i politiet. Konflikten mellom individ og fellesskap, mellom «oss» og «de andre» er ikke nødvendigvis mindre i et multikulturalistisk samfunn enn i en homogen nasjonalstat, men grenseflatene oppstår andre steder. Grenseflatene innad i staten blir viktigere enn grensene utad (Eriksen, 2004). I denne offentligheten forhandler muslimske kvinner identitet.

Den politiske diskursen står i motsetning til multikulturalismen når det gjelder positiv støtte til kulturelle forskjeller. I den norske offentligheten er det de liberale verdiene som regjerer. Døvings *Religion i pressen* (2013) dokumenterer hvordan norsk presse gjennom et tiår har frontet islam som «et problem» som må løses, og peker på repeterende temarekker innen en etablert norsk diskurs (Døving 2013, s. 125). Retrievers medieanalyse viser at islam eller muslimer fortsatt er en av de mest omtalte temaene i norske redaksjonelle medier og fikk 55 000 medieoppslag i 2016, mer enn oljeprisen, brexit og boligmarkedet til sammen (Nilsen & Strand, 2017). Representasjonen av minoritetsbefolkningen i pressen har endret seg over tid. En eller annen gang på 90-tallet ble pakistaneren, marokkaneren eller tyrkeren til «muslimen». Overgangen viser hvordan referansen til nasjonalitet eller etnisitet overtas av

religiøse markører, både i Norge og i andre europeiske land, som for eksempel Storbritannia (Døving et al., 2013, s. 123). Ifølge Charles Taylor er religion i pressen blitt til debatter om islam eller muslimer i det multikulturelle samfunnet vesteuropiske land representerer. Mediene legger mest vekt på hvor mislykket multikulturalismen er (Døving 2013, s. 126), og er sted for produksjon og reproduksjon av stereotype forestillinger. Samtidig er mediene et sted for forhandling, særlig der minoritetsbefolkningen har mobilitet og dermed bidrar til å øke nyansene omkring muslimer i Norge (Stokke i Døving 2013, s. 124). Stokke viser hvordan majoriteten er blitt presentert for det muslimske mangfoldet gjennom pressen. Flere aktive muslimske stemmer i integreringsdebattene, som i hijabdebattene, har for eksempel gitt majoriteten innsyn i en norsk muslimsk feminisme (ibid.). Tilsvarende funn bekreftes av Retrievers medieanalyse fra 2016. En av hensiktene med denne undersøkelsen er å synliggjøre mer av dette mangfoldet.

Mediologikken har en tendens til å preges av det sensasjonelle (Allevi i Døving & Kraft, 2013, s. 124). For nordmenn flest, er pressen primærkilde til informasjon om islam og muslimer. Som minoritet kan følgene av mediologikken få større konsekvenser for norske muslimer fordi mediene er blant de viktigste grensevaktene for forestillingene folk gjør seg om skiller mellom oss og de andre (Døving & Kraft, 2013, s. 124f). Yngve Benestad Hågvår (ibid., s. 125) viser hvordan relasjonen mellom det sensasjonelle og det hverdagslige i mediens presentasjoner av avvik fra det normale, samtidig bekrefter det som er «normalt». Ifølge Schudson (ibid., s. 126) er journalister i høy grad med på å skape samfunnsvirkeligheter gjennom utvalg, valg av fokus, spissing av budskap og så videre. Samtidig er dette et dialektisk forhold som går begge veier mellom mediene og den offentlige opinionen. Roy (ibid, s. 127 f) viser hvordan muslimer i Europa ofte omtales som en *nyetnisk gruppe*, med referanse til en religionsbestemt kultur, mer enn et individs religiøsitet. Bangstad (2014) viser til tilsvarende funn om forholdet mellom individets og kollektivets identitetsforhandlinger for muslimer i norsk offentlighet.

Bruk av hijab i offentlig og yrkesmessig sammenheng har ført til gjentakende debatter i Norge. De to store hijabdebattene i 2004 og 2009 har ifølge Døving hatt ulike utgangspunkt (Bangstad et al., 2012, s. 28). Debatten i 2004 var knyttet til Frankrikes innføring av forbud mot bruk av hijab i den offentlige skolen, mens debatten i 2009 handlet om hijab kunne bli del av den norske politiuniformen for de som måtte ønske det. Etter hvert har hijabdebattene blitt en del av de generelle debattene om innvandring og integrering. Det kan se ut som hijaben er

brukt som et politisk symbol til inntekt for et alternativt samfunnssystem, og ikke som et kulturelt og religiøst symbol (ibid.). Likestillingsargumentet ble brukt på begge sider i debatten. Likestillingsombudet argumenterte for at det å nekte muslimske kvinner å bruke hijab kunne være brudd på likestillingsloven, fordi det ville stenge en del troende muslimske kvinner uten fra politiryket (2012, s. 33). Marit Nybakk fra Ap «bønnfalte sin egen regjering om å stoppe innføringen av hijab i politiet», med referanse til hijaben som undertrykkende (Bangstad et al., 2012, s. 33). Hijabdebattene aktualiserer religionens plass i offentligheten og muslimske kvinners rolle som symbolbærere. Debattene viser hvordan sekulære argumenter har dominert denne diskursen. Når praktiserende muslimer bruker sekulære argumenter, vises det til retten til å være integrert og ikke utestengt fra samfunnsdeltakelsen. Forklaringene og legitimeringen kobles til allmenne politiske verdier (2012, s. 45). Når den offentlige debatten ikke har rom for religiøse argumenter, forteller det noe om rollen den sekulære offentligheten har. Den sekulære argumentasjonen sier noe om den liberale offentlighetens premisser for deltakelse. Muslimske debattanters bruk av sekulære argumenter kan samtidig holde fokus på demokratiet, og vise at ønsket om deltakelse og medborgerskap ikke hindres av troen en har (ibid., s. 44-45).

Artikkelen «Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims» (Bangstad, 2013) etterspør hvor åpen og demokratisk den norske offentligheten er når det kommer til muslimer. Bangstad viser til Norges posisjon som et av de mest demokratiske land i verden, og ytringsfrihetens rolle som en sentral verdi i det norske samfunnet (Dworkin i Bangstad, 2013, s. 356). Artikkelen argumenterer for at det eksisterer et hierarki i de liberale mediene som forskjellsbehandler muslimer, og skiller mellom «gode» og «dårlige» muslimer. En kvalitativ undersøkelse blant profilerte muslimske stemmer og ansvarlige redaktører underbygger teorien om at mediene gir forrang til individuelle stemmer med muslimsk bakgrunn som kritiserer islam. Den «gode» muslimen i norsk offentlighet er liberal og sekulær (Bangstad, 2013, s. 364). De moderate stemmene som ikke vil kritisere islam, får ikke tilgang på de samme privilegier og behandles som «dårlige» muslimer og opplever store omkostninger ved å stå fram som muslimer i offentligheten (ibid., s. 367). Ytringsfrihetens plass foran alle andre friheter i norsk offentlighet, kobles særlig til karikaturstriden i 2005/2006, som ifølge ansvarlige medieredaktører utgjør et vannskille i denne diskursen (Bangstad, 2013, s. 366 f). Ut fra dette følger at trosfrihet eller retten til ikke å bli diskriminert gis mindre vekt enn ytringsfriheten. Mens ytringsfriheten er et

nøkkelsymbol på den nasjonale liberale friheten, utgjør muslimer kroppsliggjøringen av den fremste trusselen mot praktiseringen av denne (Bangstad, 2013, s 368).

Bangstad nevner Muhammed Usman Rana og Bushra Ishaq som eksempler på muslimske stemmer som er utsatt for stempling og har erfart store omkostninger med å stå fram som representanter for muslimer i offentligheten (2013, s. 364, 366). Sumaya Jirde Ali (f. 1997), norsk-somalisk samfunnsdebattant, poet og forfatter er et annet eksempel på en muslimsk kvinne som har betalt dyrt for å stå fram i den norske offentligheten. I 2020 ble en kvinne på 71 år fra Bergen idømt en bot på 25 000 kroner av Høyesterett for å ha sjikanert Ali på Facebook i 2017 (Stephansen, 2020). Kvinnens advokat hevder ytringen var politisk, og beskyttet av ytringsfriheten. Dommen er et sjeldent eksempel på at straffelovens paragraf 185 om hatefulle ytringer anvendes i Norge. Ali trakk seg tilbake fra offentligheten etter sjikanen, men er nå tilbake. Selv om denne dommen tar utgangspunkt i hatytringer knyttet til rase, representerer Ali også kvinnelige norske muslimer med sjal. Olav Østrem's bok *Hatefulle ytringer. Lov og rett i krenkingens tidsalder* (2021) tar utgangspunkt i Alis sak. Der belyser han lovteksten i den såkalte rasismeparagrafen som skal verne ytringsklimaet og legge til rette for et mangfoldig offentlig ordskifte i Norge.

Margaretha A. van Es presenterer forskning på norske kvinner knyttet til muslimske organisasjoner i Norge og Nederland i *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background. The Stigma of Being Oppressed* (2016). Hun undersøker hvordan samfunnets fremstilling av muslimske kvinner og kvinnenenes selvforståelse spiller mot hverandre (kjønnsforskning.no 28.3.2017). Van Es viser hvordan kvinner med muslimsk bakgrunn har fremstilt seg selv og islam i møte med stereotypene om muslimske kvinner i årene mellom 1975 og 2010, med særlig vekt på forestillingen om muslimske kvinner som undertrykt. Funnene hennes viser muslimske kvinner som er mer opptatt av å bryte fordommer enn å debattere frigjøring av muslimske kvinner, og at dette gjelder både religiøse og sekulære. Forskningen viser hvordan kvinner har deltatt aktivt for å påvirke storsamfunnets syn på minoritetsgruppen og religionen islam, gjennom å utfordre stereotypien om den muslimske kvinne som er undertrykt og som vi skal synes synd på. Van Es etterspør videre forskning på kvinnenenes egne reaksjoner på indirekte å fremstilles som passive ofre i det hun kaller en «islamofobisk offentlig debatt». Hun ønsker fokus på samspillet mellom stereotypifisering og selvpresentasjoner hos kvinnelige minoriteter (UiO, 2021).

Da de første muslimske innvandrere kom til Norge tidlig på 70-tallet var det vanlig at fedrene arbeidet og mødrene var hjemme (Ishaq, 2017, s. 187 f). I dag tar et betydelig antall norskfødte muslimske kvinner utdanning, i høyere grad enn både etnisk norske kvinner og muslimske menn (ibid.). Ishaq refererer til tall fra SSB som viser at norskfødte muslimer nærmer seg den norske tobarnsnormen når det gjelder fødselsrate. I *Hvem snakker for oss?* argumenterer Ishaq for at de fleste muslimer i Norge har mer til felles med andre nordmenn enn de fleste i samfunnet vårt later til å tro. I dag finnes norske kvinnelige muslimer samfunnsprofiler på de fleste samfunnsarenaer, særlig i de store byene. Avhandlingen vil undersøke noe av det van Es etterspør, samspillet mellom profilerte muslimske kvinners opplevelse av stereotypifisering, og valg av selvrepresentasjon de gjør i kampen for å endre islams ansikt i offentligheten.

1.1 Formål og forskningsspørsmål

Denne avhandlingen har fått overskriften «Synliggjøring, stigma og selvrepresentasjon». I sentrum for tematikken står norske kvinnelige samfunnsprofiler med muslimsk identitet. Oppgaven er ute etter å øke den erfaringsbaserte kunnskapen om muslimske kvinner i norsk offentlighet gjennom å dekke noen kunnskapshull i denne forskningen. I forlengelse av redegjørelsen ovenfor vil jeg nå lansere min problemstilling: *Hva kjennetegner vilkårene for identitetskonstruksjoner hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet?*

1.1.1 Identitetskonstruksjon

Identitet eller identiteter er ikke noe definitivt eller endegyldig. Identitetskonstruksjon beskriver en prosess der individer eller grupper i sosiale relasjoner definerer seg selv i relasjon til individer og grupper (Jenkins, 2006, s. 29). Identitetsforhandlinger søker svar på «hvem som er hvem», og består av systematisk betydningsdannelse og etablering av relasjoner ut fra likhet og forskjellighet mellom individer, mellom grupper og mellom individer og grupper. Likhet og forskjellighet er det dynamiske grunnprinsippet for identitetsprosessen, og selve kjernen i det sosiale liv (Jenkins, 2006, s. 29). Identitet kan i prinsippet alltid forhandles, fordi identitet ikke er gitt på forhånd, men er også et produkt av enighet og uenighet (ibid., s. 29). Goffman (2014) betegner identitetskonstruksjonsprosessen som en *samhandlingsorden*. Han bruker rollespillet som metafor for hvordan identitet forhandles i samhandling med andre. Denne oppgaven vektlegger sosial identitetsteori, med utgangspunkt i Jenkins (2006), som bygger videre på blant annet Goffmans teorier. Et av

Jenkins sine hovedpunkter er at sosial identitet er en forutsetning for den sosiale verden. Gjennom interaksjon med andre etablerer vi mening om oss selv og andre (Christensen et al. i Jenkins, 2006, s. 12). Vi skaper oss selv for å forstå hvem vi er, gjennom en sosial og kulturell konstruksjon i møte med andre mennesker. Som mennesker har vi en stor mengde identiteter til bruk i ulike situasjoner. Identitetsfellesskap avhenger både av et ytre press og indre ressurser (Eriksen, 2007, s. 47) og er relasjoner som bygger på grenser og kontraster, likheter og forskjeller. Identitet er noe en både definerer selv innenfra, og som en tildeles utenfra. Slik betegner identitetsforhandlinger flere motsetningsfylte prosesser samtidig, der grenser forhandles, avvises, aksepteres eller internaliseres (ibid.). Hijabdebattene i Norge er eksempel på hvordan pressen er sted for forhandling av identiteter for kvinnelige muslimer, gjennom at et mangfold av stemmer kommer til orde (Døving, 2013, s. 136).

1.1.2 Muslimsk identitet

I begrepet *muslimsk identitet* legger jeg at intervjupersonen selv tillegger seg en kulturell eller religiøs identitet som muslim. Oppgaven tar utgangspunkt i at religiøs identitet er i bevegelse og handler om religiøse praksiser, men også om meningsskapende forhandlinger (Afdal, 2013). Begrepet muslimsk identitet forstås også slik Østberg (2003) og Jacobsen (2011) med flere har beskrevet den, som en dialektikk mellom egenidentifikasjon og tilskrivning av identitet fra omverdenen. Østberg (2003) bruker begrepet *plurale integrerte identiteter* om det å ha utviklet en flerkulturell kompetanse. Å ha utviklet plurale integrerte identiteter gjør personer fra innvandrede familier i stand til å manøvrere ulike miljøer uten nødvendigvis å måtte stå i spenn mellom majoritetskultur og minoritetsmiljø. Mens det sekulære samfunnet deler opp religion og kultur på en måte som skaper avstand mellom disse, er livet og religionen innvevd i hverandre i islam (Jacobsen, 2011, s. 258). Roy viser til hvordan islams rolle i verden tvinger muslimer til å sette ord på hva islam er, til å «reframe» islam (Døving 2012, s. 20). Et annet trekk ved muslimsk identitet i dagens samfunn, er orientering vekk fra den eldre generasjonen muslimers sterke etnokulturelle tilhørighet, til yngre muslimers aktive søken etter kunnskap hos nyere autoriteter på veien mot en mer subjektiv identitet. Mange unge finner tilhørigheten i *umma*, både det lokale og det globale fellesskapet. Eickelman kaller denne bevegelsen «from person to print» og viser til forskyvningen av autoritet fra imamer og moskémiljø til selvstendig søken etter tekster på internett og i religiøse skrifter (Jacobsen, 2011, s. 241).

1.1.3 Samfunnsprofil

I problemformuleringen brukes *samfunnsprofil* om norske kvinner som deltar aktivt i samfunnsdebatten. Hun deltar på eget initiativ i meningsutveksling om tema som gjelder det norske samfunnet. Her forstås en ytring i vid betydning av begrepet, og inkluderer både verbaltekster, visuelle tekster og sammensatte tekster, som debattinnlegg, bøker, bilder, uttrykk via sosiale medier med mer. I begrepet synlig ligger at intervjupersonen har en rolle som kommuniserer ut til mange. Hun kan gjøre dette på vegne av seg selv, på vegne av en gruppe eller i en kombinasjon av begge deler. Profileringen kan være konsentrert til et konkret fagområde, et geografisk område eller foregå på nasjonalt nivå. I denne sammenhengen betyr *kvinnelig norsk muslim* at hun er synlig og deltakende i offentligheten på en måte som gjør at hun selv eller andre oppfatter henne som representant for muslimer i det norske samfunnet, eller at hun har vært synlig og nå er mer tilbaketrukket.

For å kunne svare på forskningsspørsmålet, har jeg valgt å dele problemstillingen inn i tre mer konkrete spørsmål:

- 1) Hva eller hvem oppleves som støtte i prosessen med identitetsforhandlinger som synlige profiler i samfunnsdebatten?
- 2) I hvilken grad og hvordan opplever intervjupersonene å bli stigmatisert som profilerte kvinner med muslimsk identitet? og
- 3) Hvilken rolle spiller erfaringen av selvrepresentasjon i identitetsforhandlingene?

De viktige begrepene i forskningsspørsmålene vil bli nærmere forklart i teorikapitlet.

1.2 Datamateriale

Det empiriske utvalget i avhandlingen består av ti semistrukturerte dybdeintervju med samfunnsprofilerte norske kvinner med muslimsk identitet. Kvinnenes alder spenner fra midten av 20-årene til midten av 50-årene. Intervjupersonene er bosatt i tre ulike fylker, øst, vest og nord i Norge. Til sammen representerer kvinnene gjennom engasjement, arbeid og utdanning media- og forlagsbransjen, helsevesen, næringsliv, privat og offentlig rådgivning, akademia, organisasjonsliv, politikk og kulturliv. De fleste kvinnene opererer innen flere av disse samfunnsområdene. Samfunnsprofileringen antar ulike former, fra deltakelse i offentlige diskurser i form av intervju, debattinnlegg, i tv- og radioinnslag, gjennom avismedier bokutgivelser og sosiale medier. Intervjupersonene oppgir seks ulike land med muslimsk

majoritet som opprinnelsesland. Flertallet av kvinnene er født i Norge med innvandrede foreldre, de andre kom til Norge med innvandrede foreldre som barn eller ungdom. Noen av kvinnene er single, andre var i etablerte forhold da intervjuene ble gjennomført. Mødrene i enheten har barn i aldersspennet småbarn til voksne barn. Flertallet av intervjupersonene har høyere utdanning eller er underveis i et studieløp mot høyere grad. Alle kvinnene er etablert i arbeidslivet.

Da jeg startet prosjektet var jeg ikke spesielt på utkikk etter synlige kvinner med akademisk utdanning, fordi et utvalg basert på kvinner med akademisk bakgrunn vil ligne et «eliteutvalg» (Kvale & Brinkmann 2019, s. 175f). Selv om intervjupersonene ikke er ment å være et representativt utvalg, kan et «eliteutvalg» med forholdsvis lik sosioøkonomisk- og kulturell bakgrunn, stå i fare for å oppfattes som et smalt utvalg. Det finnes mange fremtredende profiler med muslimsk identitet uten høyere akademisk utdanning i den norske offentligheten. Jeg antok at et «eliteutvalg» ville være vanskeligere å rekruttere, da profilerte personer i offentligheten er etterspurt på mange arenaer. At så mange med akademisk bakgrunn svarte ja til å delta, kan skyldes flere ting. En årsak kan være ønsket om at denne tematikken blir belyst. Andre kan ha erfaringer det koster mye å dele i offentligheten, som de heller deler anonymt.

Maktperspektivet kan være en utfordring knyttet til rekruttering av et såkalt «eliteutvalg», (Kvale & Brinkmann 2019, s.175 f). Hertz og Imbers diskusjoner peker på hvordan et tradisjonelt asymmetrisk maktforhold i intervjusituasjonen kan oppveies av elitepersonens maktstilling. «Eliteforskning» krever god kunnskap om temaet som skal behandles, for elitepersoner er vant til å formidle meninger og tanker. Som forsker bør en mestre fagspråket godt og være kjent med intervjupersonens sosiale status og livshistorie (ibid., s 176). På en annen side kan en intervjuer som demonstrerer god innsikt i temaet, få respekt og oppnå symmetri i intervjurelasjonen. En utfordring kan være at personer som er vant til offentligheten, kan ha forberedt «innlegg» de gjerne vil kommunisere. «Elite» er nok ikke et begrep de fleste kvinnelige norske muslimer vil bruke om seg selv. Kan hende oppfattes hun som eliteperson i opprinneskulturen, uten nødvendigvis å oppleve tilhørighet til «eliten» i storsamfunnet. Her berører vi noe av kjernen i avhandlingens tematikk. Stempling knyttet til identiteter som *muslimsk*, *svart* og *kvinnelig* er tradisjonelt sett mer et hinder enn et pre for intervjupersonenes status i samfunnet.

Rekrutteringen har foregått som en lengre prosess der jeg lette etter og listet opp navn på omtrent femti kvinnelige samfunnsprofiler. For å lete i et større geografisk område, søkte jeg på nettet etter «kvinnelig muslim», «samfunnsprofil» og «by» og fikk treff der. Dette betyr at jeg har kombinert flere metoder for rekruttering. Jeg har delvis anvendt det Tjora kaller *bekvemmelighetsutvalg*, som tar utgangspunkt i informanter jeg faktisk har tilgang til (2017, s. 255). Noen kvinner var tilgjengelig gjennom felles kjente, noen delte jeg tilhørighet til en felles arena med. Et bekvemmelighetsutvalg kan svekke oppgavens validitet om utvalgskriterier overstyres helt av praktiske hensyn.

Snøballmetoden ble brukt i noen grad, ved å spørre intervjupersoner som allerede hadde sagt ja, om forslag til andre intervjupersoner, eller ved å spørre potensielle deltakere i prosjektet om å foreslå andre kandidater om de ikke kunne delta selv (Tjora 2017, s. 265).

Snøballmetoden kan begrense variasjonen i utvalget ved at kvinner foreslår kvinner på egen alder som tilhører samme subgruppe, som igjen kan svekke undersøkelsens validitet. De potensielle intervjupersonene som foreslo andre kandidater, foreslo en variasjon av samfunnsprofilerte kvinner, ikke nødvendigvis de med samme etniske bakgrunn, alder eller religiøse «typologi» som dem selv.

Selv om snøballmetoden og bekvemmelighetsutvalget var mest tidsøkonomisk i koronatider, søkte jeg også etter bredde i utvalget. Det jeg regner som et *kvalifisert utvalg* tok utgangspunkt i at kvinnene skulle være over 18 år, være profilerte på ulike samfunnsarenaer, være synlige på eget initiativ og ha en viss størrelse på sitt «publikum». Analyseenheter skulle representere mangfold med hensyn til opprinnelsesland, og kvinnene måtte gjerne plassere seg ulike steder på aksene konservativ-liberal muslim. Jeg lagde ikke en formell *utvalgstest* med konkrete spørsmål for å ivareta dette (Tjora, 2017, s. 266). Det at jeg valgte ti intervjupersoner og ikke færre, var fordi jeg ønsket mangfold i utvalget. Jeg kunne ikke vite på forhånd hvor på aksene konservativ-liberal intervjupersonene ville plassere seg.

Jeg rekrutterte intervjupersoner gjennom å sende e-post med forespørsel om deltakelse i mitt forskningsprosjekt (vedlegg 2), inkludert forslag til dato og tidsramme for intervjuet. Jeg la ved informasjonsbrevet om prosjektet som viste at oppgaven er utarbeidet med samtykke fra Norsk senter for forskningsdata (nsd.no) og de etiske retningslinjene som er foreskrevet av studiestedet (mf.no). Informasjonsbrevet redegjorde også for avhandlingens tema og

forskningsspørsmålene. Samtykkeskjemaet jeg hadde utarbeidet i henhold til NSDs retningslinjer, var også inkludert.

Et *tilgjengelighetsutvalg* er basert på deltakere som gjør seg tilgjengelige for forskningen, for eksempel på basis av invitasjoner eller via snøballmetoden (Tjora, 2017, s. 266). Fikk jeg ikke svar via e-post, bruker på Instagram eller Facebook, tok jeg direkte kontakt via Messenger eller i melding på Instagram. Noen svarte ja til å få tilsendt forespørselen via Instagram, men svarte ikke på e-posten i neste omgang. Andre svarte ikke i det hele tatt. Kvinnene som svarte «nei» til å delta, begrunnet dette på to måter. De hadde enten ikke anledning til å delta, eller identifiserte seg ikke med begrepet «muslimsk identitet». Flere av de som sa nei, foreslo andre kandidater som intervjupersoner. Det var vanskeligst å komme i kontakt med de engasjerte tjuetrettiåringene som var svært synlige på sosiale medier. Flere av kvinnene som fremstår som individuelle, islamkritiske stemmer – og derfor ser ut til å tilhøre gruppen den norske offentligheten inkluderer (Bangstad, 2013, s. 357), hørte jeg ikke noe fra. De yngste muslimske profilene viste seg å være minst tilgjengelige.

Noen profiler definerte seg ut av prosjektet allerede i møte med begrepet «muslimsk identitet» i informasjonsskrivet. Hadde det vært bedre å holde noe av informasjonen tilbake for å gjøre potensielle intervjupersoner mer nysgjerrige? Burde jeg forklart hva jeg la i begrepet «muslimsk identitet» for å hindre kvinner i å definere seg utenfor prosjektet på feil premisser? En tredje ting jeg kunne gjort annerledes, er å ikke gi slipp på dialogen med flere av de som i første omgang ikke definerte seg som «muslimsk identitet».

Avhandlingens materiale består av ti semistrukturerte dybdeintervju som etter transkripsjon er utsatt for tematisk innholdsanalyse ut fra en abduktiv metode. Formålet med drøftingen er å la analysefunnene samtale med Jenkins teori om *sosial identitet* (2006), Goffmans teorier om *stigma* (1963) og *selvrepresentasjon* (2014) og Habermas teori om *religion i offentligheten* (årstall), samt annen forskning på muslimers rolle i norsk offentlighet. Teorigrunnlaget blir nærmere beskrevet i kapittel 3.

2 Metode

Metodevalget i en masteravhandling er ment å reflektere hva man egentlig vil finne ut (Tjora, 2017, s. 17). Kvale beskriver gjentatte ganger metode som «veien til målet» (2015, s. 83, 217). Nedenfor vil jeg forklare, begrunne og reflektere rundt valg av et fenomenologisk perspektiv og plassere intervjuundersøkelsen i en sosiokulturell tradisjon, før jeg går inn på konkrete sider ved gjennomføringen.

2.1 Fenomenologisk og sosialkonstruksjonistisk tilnærming

Jeg har valgt en kvalitativ metode som står i en fenomenologisk tradisjon. Fenomenologien er interessert i hvordan mennesker opplever fenomener i sin livsverden (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 33). Filosofen Edmund Husserl regnes som grunnleggeren av fenomenologien, som anvender bevissthet og opplevelse som gjenstander for forskningen (ibid., s. 44). I kvalitativ forskning peker begrepet fenomenologi på forskningens interesse for å forstå sosiale fenomener ut fra intervjupersonenes ståsted, det Merleau-Ponty i første rekke forklarer som å beskrive, snarere enn å forklare og analysere (ibid., s. 45). Objektivitet innen fenomenologien handler derfor om troskap til de undersøkte fenomenene. Denne objektiviteten søkes ved å gå fra beskrivelser av enkeltfenomener til å lete etter det allmenne, som kan beskrives som essenser eller fenomeners vesen. Fenomenologiens innsnevring til det intervjupersonen opplever, gir intervjuforskning en relevant forståelseshorisont for det jeg undersøker gjennom ti kvalitative forskningsintervju i denne avhandlingen. Deler av fenomenologien, særlig den som bygger på Husserl, er blitt kritisert for å ha en for individualistisk og essensialistisk tilnærming til forestillingen om erfaringer som noe gitt (ibid., s. 51). En postmoderne tilnærming til intervjuformen bygger på franske teoretikere som Derrida og Foucault med flere. Her legges vekten på intervjuet som sted for kunnskapsproduksjon, på språklige og relasjonelle aspekter og på fortellingene som produseres i intervjuet (ibid., s. 76). Det er denne tilnærmingen jeg legger meg på i denne avhandlingen, og som gjør det mulig å koble fenomenologien på et sosialkonstruksjonistisk perspektiv. Det relasjonelle i intervjuformen utgjør et sted der mening og kunnskap blir til i dialogen mellom forsker og intervjuperson. Det subjektive i intervjupersonens opplevelse vektlegges, og en undersøker fenomener på grunnlag av perspektivene intervjupersonen har. Kvalitativ metode anvendes på mange fagfelt i dag, særlig innen samfunnsvitenskapene. Denne orienteringen bør ifølge Nielsen et al. ses i sammenheng med mange fags kvalitative orientering (ibid., s. 30). Her vektlegges beskrivelser av prosesser og fenomener i verden før en utvikler teorier om de samme

prosessene og fenomenene. En søker å forstå hva et fenomen er, før en beskriver hvorfor noe er, en undersøker konkrete kvaliteter før disse behandles som abstrakte kvantiteter. Kvalitative metoder avviser et syn på vitenskapelig evidens som noe som er avgrenset til kvantifiserbare kjensgjerninger.

Atkinson og Silverman definerer våre moderne samfunn som «intervjusamfunn» der intervjuformen blir «som en sosial teknikk i den offentlige konstruksjonen av selvet» (i Kvale og Brinkmann, 2019, s. 31). Det semistrukturerte forskningsintervjuet søker innsikt i verden, slik den erfares fra intervjupersonenes perspektiv (ibid., s. 20). Samtale som forskning tar samtidig høyde for at personer som intervjues er underlagt diskurser, maktrelasjoner og ideologier eller oppfatninger som påvirker dem. Perspektivene intervjupersonen har, er like mye noe de har mottatt fra andre, som noe de selv har skapt. Helt fra 1975 har Gadamer hevdet at humanistiske fag står i denne tradisjonen (ibid., s. 84). Kunnskap i humanistiske fag er forståelse og fortolkning, og kan ikke reduseres til metode. Denne forståelsen og tolkningen er basert på forforståelse og fordommer som heller ikke kan kodifiseres til forskningens standardregler.

Mening er noe som konstrueres i samspillet mellom intervjuer og intervjupersonene, derfor er jeg som forsker medskaper av mening. Den sosiale virkeligheten som konstrueres, er ikke en konstant størrelse (Kvale & Brinkmann 2019, s. 75). Kunnskap i en postmoderne epistemologi er ikke bare spørsmål om samspill med en ikke-menneskelig virkelighet, men samtale mellom mennesker. Lyotard beskriver hvordan vi som erkjennende subjekter ikke er isolerte øyer, men eksisterer i en «vev av tradisjoner» (ibid., s. 76). Et sosialkonstruksjonistisk perspektiv har som utgangspunkt at vi som erkjennende subjekt ikke kan forstå oss selv alene, men blir til i møtet med andre mennesker. I et kvalitativt forskningsintervju produseres kunnskap sosialt, i interaksjonen mellom intervjuer og intervjuperson (ibid., s. 83). Metoden er derfor en god «vei til målet» som er å konstruere en forståelse av vilkårene for identitetsarbeidet kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet konstrueres i. Det fenomenologiske perspektivet er ute etter intervjupersonens erfaringsverden. Når dette perspektivet kobles til en sosialkonstruksjonistisk forståelse av kunnskap, er det fordi verken identiteter eller kunnskap oppstår i et vakuum, men oppstår i samspill mellom mennesker (Jenkins, 2006).

2.2 Intervju som metode

Det kvalitative forskningsintervjuet er mye brukt som metode i samfunnsvitenskapelig forskning, og hører til det vi kaller kvalitativ empirisk metode. Intervjumetoden passer godt når en vil undersøke tema fra dagliglivet ut fra intervjupersonenes egne perspektiver (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 46f). Det kvalitative forskningsintervjuet som metode gir privilegerte tilganger til menneskers grunnleggende opplevelse av deres livsverden. Her vektlegges intervjupersonenes fortolkning av mening med fenomenene de beskriver. Bruk av et stilisert spørreskjema ville ikke fått frem kunnskapen jeg er ute etter, som er erfaringer og opplevelser formidlet med intervjupersonenes egne ord. Fokusgruppeintervju har jeg heller ikke funnet hensiktsmessig, da identitetsforhandlinger er svært personlige prosesser. Jeg fant det mer sannsynlig at intervjupersonene ville dele flere og dypere personlige erfaringer i et ansikt til ansikt-intervju enn i et fokusgruppeintervju. Kvalitativ metode passer godt til å studere personlige og til dels sensitive tema i personers liv, hvis betingelsen om et tillitsforhold mellom intervjuperson og forsker er til stede.

Undersøkelsen har brukt det Kvale og Brinkmann betegner som et *semistrukturert livsverdenintervju* (2019, s. 22), også kalt *semistrukturert dybdeintervju*. At intervjuet er semistrukturert, betyr at det verken er en helt åpen samtale eller en samtale ut fra et lukket spørreskjema (ibid., s. 46). Samtalen ble organisert rundt tre hovedtemaer. I praksis var dette omformuleringer av forskningsspørsmålene, og ikke en liste med mange ferdig formulerte spørsmål. Denne metoden kan hindre en i å fremstå som det Bourdieu (2019) kaller «båndopptakersosiologer», som ikke aktivt følger opp svarene intervjupersonene gir. Semistrukturerte dybdeintervju gir intervjupersonene mulighet til å avklare og nyansere det som blir fortalt (ibid., s. 26).

Wright Mills beskriver samfunnsforskning som «intellektuelt håndverk», der metoder og teorier er som «språket i det landet du bor i, det er ikke noen bragd å klare å snakke det, men det er pinlig og upraktisk om du ikke kan det» (ibid., s. 85). Bildet får fram det særegne ved intervjuformen som er vanskelig å lære teoretisk, og som består av samspillet mellom ulike elementer. Elementer som å være godt forberedt på temaet, ha god lyd, god logistikk og adekvate forskningsspørsmål kan kontrolleres. Det personlige samspillet mellom intervjuer og intervjuperson er en interaksjon som må skapes på nytt i hvert intervju (ibid., s. 83ff).

Når det gjelder forskerens rolle i en intervjuundersøkelse, må konkrete regler og prinsipper forstås kontekstuelle (Kvale og Brinkmann 2019, s. 103). Mer enn universelle regler handler forskerens rolle om å kultivere samtaleferdigheter i vekselspill mellom en personlig relasjon og produksjon av kunnskap i en iscenesatt kontekst (ibid., s. 22). Intervjumetoden øker betydningen av forskerens integritet, fordi forskeren selv innhenter kunnskapen (ibid., s. 108). Dette øker behovet for en så gjennomiktig intervjuprosedyre som mulig. Slik synliggjør man at kunnskapen som produseres er så nøyaktig og representativ som mulig.

Kvalitativ forskning er interaktiv forskning. Nære personlige samspill som kan oppstå med intervjupersonene, kan bevege forskeren til å la seg påvirke. Hvis identifikasjonen er for sterk, står en som forsker i fare for å fortolke alt ut fra intervjupersonenes synsvinkel og bli «innfødt» (ibid., s. 108). Som forsker bør en ha en sterk bevissthet omkring denne spenningen mellom profesjonell distanse og vennskap. Ansikt til ansikt-dynamikken, tilliten og den gode dialogen er samtidig en forutsetning for at «kunnskaping» kan skje i intervjusituasjonen. Intervjuet er en særegen måte å innhente kunnskap på, og den sosiale intervjupraksisen byr på både muligheter og utfordringer for forskeren (ibid., s. 343). Fordi kunnskap er makt, er jeg som forsker med på å gi mennesker en stemme til å uttrykke sine meninger, håp og bekymringer med egne ord. Forskeren er del av en samtalesirkel, der forståelsen av den sosiale verden avhenger av samtalen, og der vår felles forståelse av samtalen er basert på den sosiale verden (ibid., s. 347). Giddens kaller denne hermeneutiske sirkelen en «dobbel hermeneutikk», der fortolkningen inngår i en sirkel som endrer fortolkningene både til den som intervjuer og intervjupersonen (ibid.).

Abduktiv metode er en semi-induktiv metode med utgangspunkt i empirisk materiale, som søker å lage en samtale mellom funnene fra dybdeintervjuene og teoriene som er valgt. Framgangsmåten begynner i erfaringene og kobler denne til aktuell teori, noe som gir en beskrivelse «nedenfra og opp» (Kvale & Brinkmann, 2019). Et viktig premiss for denne avhandlingen er ønsket om det Tjora (2017, s. 262) kaller *metodologisk transparens*, et ideal om åpenhet om alle forhold rundt undersøkelsens gjennomføring

2.2.1 Intervjuguiden

Intervjuguiden består av en liste med tema som skal tas opp i intervjuet, men inneholder også andre potensielle spørsmål, avhengig av svarene intervjupersonen gir. På en skala fra 1-10 der 1 er lite strukturert og 10 er svært strukturert, vil jeg plassere min intervjuguide omtrent midt

på. Jeg har valgt få, men sentrale hovedspørsmål, som går direkte på forskningsspørsmålene. Få, men sentrale spørsmål gir større rom for ulike svar i form av erfaringer og opplevelser. Dette styrker muligheten for å være det Kvale & Brinkmann kaller «reisende» sammen med intervjupersonen (2019, s. 71). En semistrukturert intervjuform gir mest åpenhet for intervjupersonens egne erfaringer.

For å ivareta bredden på punktet om identitetsforhandlinger hadde jeg notert ulike arenaer identitet forhandles på. Felt som var listet opp var «etnisitet, religion, kjønn, kroppslig identitet, bosted og økonomiske vilkår». Få, konkrete spørsmål ga godt med rom for intervjupersonen til å vandre i tematikken, til å komme med lange og utgreiende beskrivelser. Dette økte sjansen for at intervjupersonen oppdaget sammenhenger hun ikke hadde sett før (ibid., s. 58 f). Flere intervju hadde elementer av det Kvale et al. kaller *terapeutisk funksjon* (ibid., s. 49, 175). Dette kom frem gjennom utsagn som «Det har jeg faktisk ikke tenkt på før», der intervjupersonen signaliserte at hun oppdaget nye sammenhenger, eller i det minste vurderte om det kunne være en forbindelse hun ikke hadde tenkt på før. Slike utsagn kunne komme i etterkant av en lengre samtalesekvens om et tema, og understreker fordelene med å ha god tid når en skal inn på sårbare og personlige tema.

En åpen intervjuguide krevde samtidig mer fokusert og aktiv lytting. Jo mer jeg som forsker fikk tak i det som ble sagt «mellom linjene», jo mer økte sjansen for at jeg kunne stille adekvate oppfølgingsspørsmål, oppklarende spørsmål eller kritiske spørsmål. Etter de første intervjuene oppdaget jeg at spørsmål to om stigma var formulert på en måte som kunne oppfattes normativt, som om jeg la til grunn at intervjupersonen var utsatt for stemping. Etter at jeg ble gjort oppmerksom på dette, endret jeg formuleringen til et åpnere spørsmål som ikke la som premiss at intervjupersonen hadde stempingserfaringer.

Ulempen med en så åpen intervjuguide, er faren for at intervjupersonen overtar styringen på intervjuet, eller «snakker seg bort», bevisst eller ubevisst. For å unngå dette, innledet jeg intervjuene med å gjøre intervjupersonen oppmerksom på de tre forskerspørsmålene. Om samtalen beveget seg for langt bort fra temaet, gjentok jeg forskerspørsmålet -om nødvendig flere ganger, for å få samtalen tilbake på sporet. Å ha tre klare fokusområder gjorde det lettere å gjenta spørsmålet på nytt om intervjupersonen om dette ble nødvendig. Jeg hadde med en liste med potensielle spørsmålsvarianter (Kvale & Brinkmann 2019, s.166 ff) som hjalp til å

kunne gå i dybden, beholde fokus med mer. Forskningsspørsmålene ble også brukt som sjekkliste på slutten av samtalen.

Styrken ved en åpen intervjuguide er at den gir intervjupersonene rom til å utdype erfaringene sine. De kunne selv velge å vektlegge elementer de opplevde mest relevant. Kvinnene er vant til eksponering og å uttrykke seg, så det var rimelig å anta de fleste hadde tenkt gjennom tematikken på forhånd. Kvinnenes samfunnsprofilering hadde gitt meg som forsker noe forhåndskunnskap om dette. Samtidig har det semistrukturerte intervjuet sin egen dynamikk, der kunnskaping skjer i dialogen mellom intervjuer og intervjuperson. Konfidensialiteten ga større rom for dybdeerfaringene. I det åpne perspektivet lå også større muligheter for det samtidige, opplevelsene slik de erfares her og nå. Oppfølgingsspørsmålene gjorde at jeg kunne utfordre intervjupersonen til stadig å gå videre inn i tematikken.

2.2.2 Gjennomføringen av intervjuene

Intervjuene ble gjennomført over en periode på to måneder i tre norske byer fordelt på tre fylker øst, vest og nord i Norge. To intervju ble gjennomført digitalt via zoom, det ene med bildekontakt, det andre kun via lyd. Jeg foreslo møtetid og -sted allerede ved forespørselen om deltakelse. Da tidspunktet for intervjuet nærmet seg, tok jeg kontakt på nytt for å få avtaletid og -sted bekreftet. Noen avtaler ble forskjøvet eller flyttet grunnet koronasykdom.

Kombinasjonen av koronapandemi og reiseavstand førte til et tidspress på gjennomføringen av intervjuene. Det rådet lenge usikkerhet angående flyreiser grunnet reiserestriksjoner. De fleste intervjuene ble derfor arrangert puljevis, med flere avtaler over 2-3 dager. Jeg la i utgangspunktet opp til ett intervju per dag, slik kunne jeg optimere tilstedeværelsen i intervjusituasjonen. For å maksimere utbyttet av intervjuundersøkelsen hadde jeg lagt vekt på å være grundig forberedt. Grundige forberedelser er en måte å vise respekt for intervjupersonene på, og bidrar i neste omgang til kvalitet på undersøkelsen. Jeg tar høyde for at datamaterialet kan være påvirket av hvem jeg fikk kontakt med denne perioden, og koronabegrensninger knyttet til reisetidspunkt.

Jeg møtte sju av mine intervjupersoner på kafeer eller restauranter intervjupersonene selv foreslo eller godkjente, var hjemme hos én kvinne og intervjuet to kvinner digitalt via zoom. Både jeg og intervjupersonene kommuniserte hjemmefra i de to digitale intervjuene.

Lot det seg gjøre, ville jeg helst gjennomført ansikt-til-ansikt-intervju med alle kvinnene i analyseenheten. Da dette ble vanskelig, fungerte en digital løsning overraskende godt. Fordelen med digitale intervju er at de øker tilgjengeligheten på intervjupersoner. Kvinnene som ble intervjuet digitalt ville ikke vært del av analyseenheten om denne løsningen ikke lot seg gjennomføre. Ulempene med et digitalt intervju er reduksjonen i mengden ikke-verbale signal som blick og annet kroppsspråk som ellers følger verbale utsagn. Det digitale intervjuet uten bildekontakt, opplevdes like «nært» som det med skjerm. Kanskje handlet det om at jeg lyttet mer skjerpet. I mangel på informasjon om kroppsspråket til intervjupersonen ble jeg mer oppmerksom på auditive elementer i form av pauser, lyder som «mmh» og «ja» eller forandringer i pusten. Det digitale intervjuet uten bildekontakt ga frihet til å lytte mer aktivt uten samtidig å måtte gi bekræftende respons til intervjupersonen.

Intervjuene varte i cirka én til halvannen time. I tillegg kom tid til småprat før og etter intervjuet. Jeg prøvde å arrangere et pilotintervju på forhånd, men lyktes ikke med dette. Et pilotintervju hadde vært ønskelig for å teste ut spørsmål og intervjudynamikk. Kanskje ville et pilotintervju gjort meg mer avslappet i forkant av de første intervjuene. Samtidig er hver intervjusituasjon en ny «opptreden», for å bruke Goffmans begrep (2014, s. 24). Et intervju inneholder alltid en form for improvisasjon som ikke kan planlegges. Hver intervjuperson er ulik, og det handler om å spille på lag med intervjupersonen for å produsere kunnskap sammen.

Som forsker presenterte jeg meg som voksen kvinne og lærer på forhånd. Samtalene var preget av en naturlig, god dialog uavhengig av intervjupersons alder og samfunnsprofil. Intervjupersonene ga inntrykk av å ha tillit til mine intensjoner med undersøkelsen. Samtidig var jeg bevisst at jeg representerer det «typisk norske» som norskfødt, hvit kristen kvinne. Denne posisjonen gir meg et «utenfrablick» på tematikken. Jeg kunne bli oppfattet som en som aldri vil kunne forstå deres erfaringer, fordi jeg som del av majoriteten ikke trenger forklare meg (Eriksen, 2020). De fleste av intervjupersonene hadde fullført like høy eller høyere utdanning enn meg, eller var på vei til å gjøre det. Utdanningsnivået bidro i hovedsak ikke til avstand i intervjusituasjonen, men var oftere en fellesnevner. Slik jeg oppfatter det, var ikke alder et element som skapte avstand i intervjusituasjonen, enten kvinnen var yngre eller omtrent på min alder. Det at utvalget i noen grad er et «eliteutvalg» gjør intervjupersonen til en slags «ekspert» på feltet vi snakker om, og utjevner i noen grad relasjonen mellom kvinnen og meg som forsker.

Alle intervjuene ble tatt opp på en digital båndopptaker og via mobil, som en ekstra sikring. Det viste seg å være lurt. Ved et par anledninger hadde jeg kun mobilopptaket tilgjengelig i etterkant. Alle intervjupersonene ble forespurt og godkjente opptakene, som blir slettet når prosjektperioden er over. Opptakene er lagret med passordbeskyttelse, og filene som er lagret på pc er lagret i kryptert fil. Der intervjuene ble gjennomført ansikt til ansikt, ble samtykkeskjemaene skrevet under i intervjusituasjonen. Kvinnene som ble intervjuet digitalt fikk tilsendt samtykkeskjemaet ved forespørsel om deltakelse i prosjektet, men her ble selve underskriften innhentet i ettertid.

Jeg hadde lest meg opp på de forskjellige personenes livshistorier, der disse var tilgjengelige. Tidsrammen på intervjuet ga rom for en grundig samtale. At vi hadde romslig med tid, ga intervjupersonen anledning til å reflektere lengre rundt opplevelser det tok tid å få kontakt med (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 72). Intervjupersonene var gjennomgående engasjert av temaet, og villige til å snakke. Elementer som var ekstra private, ble ofte delt lengre ut i intervjuet. I disse situasjonene ba flere om bekreftelse på at det som ble sagt ble anonymisert. Andre sa veldig direkte at hun ikke var avhengig av å være anonym i undersøkelsen. Jeg refererte til de etiske retningslinjene jeg hadde forpliktet meg til å følge både via utdanningsinstitusjonen og *Norsk senter for forskningsdata* (nsd.no), og bekreftet at konfidensialiteten ville bli ivaretatt.

Intervjupersonene svarte med alt fra lange, sammenhengende refleksjoner til korte, enkle svar. Noen undret seg mer, brukte mer tid. Der kvinnen stod i krevende identitetsforhandlinger, var dialogen stillere og varere. Den sosiale samhandlingen handlet om å lytte seg inn til de ulike kvinnene, slik at jeg fikk best mulig forståelse for opplevelsene hennes. Intervjuet har sin egen dynamikk som dialog. De gangene intervjupersonen gikk over til nytt hovedtema av seg selv, lot jeg henne snakke ferdig. Deretter stoppet jeg opp, oppsummerte hva vi hadde snakket om så langt, og gikk inn i neste del av samtalen. Helt til slutt spurte jeg intervjupersonen om hun hadde mer hun ville si før vi avsluttet. Flere veldig interessante refleksjoner kom helt på slutten.

Jeg oversatte i utgangspunktet forskerspørsmålene til hverdagspråk, slik metodelitteraturen anbefaler (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 165f). I møte med språkbevisste akademikere falt jeg noen ganger for fristelsen til å bruke fagbegreper, særlig om jeg måtte gjenta eller presisere et

spørsmål. Faren med å blande inn fagspråk er at det frister intervjupersonen til ja-siing, til å svare «korrekt» ut fra det hun antar jeg vil høre. Dette kan igjen føre til svar som er mindre intuitive og mindre erfaringsbaserte. Noe av det vanskeligste i intervjusituasjonen, var å være tålmodig og vente på svar der intervjupersonen trengte ekstra tid til å tenke seg om. Noen ganger tolket jeg tausheten som at spørsmålet ikke var stilt tydelig nok. I stedet for å omformulere spørsmålet, burde jeg ventet på svaret. Viste intervjupersonen tydelig at hun tenkte seg om, forsikret jeg om at dette var ok, at hun bare måtte ta tiden hun trengte. Ved å avbryte intervjupersonen, står en i fare for å gå glipp av tankerekker hun er inne i, og dermed potensiell viktig informasjon.

Intervjuguiden var formet slik at jeg kunne lede intervjupersonene inn på bestemte tema, men ikke til bestemte meninger om disse temaene (Kvale & Brinkmann 2019, s. 48). Det andre forskerspørsmålet, om erfaringen av gap mellom måten hun ser seg selv på, og slik hun erfarer at andre ser henne, virket lettest tilgjengelig for intervjupersonene. Det første spørsmålet om hva eller hvem som har vært viktige for henne i å kunne stå fram som kvinnelig norsk samfunnsprofil, måtte jeg ofte gjenta. Reaksjonen på dette spørsmålet viser at formuleringen kunne vært mer presis, at spørsmålet kanskje var altfor åpent. Intensjonen var å intervjupersonene fortelle om identitetskonstruksjoner på ulike områder i livet, og at hun skulle starte med det som falt henne inn først. Kvinnene ga signaler på at det tredje spørsmålet ble oppfattet mest privat. Selvrepresentasjon som fenomen handler om en form for personlig strategi som kan bli oppfattet som et spill, og dermed noe «uekte». Noen intervjupersoner viste mer motstand mot å presentere slike personlige strategier, mens andre fremstod selvbevisste på strategivalg de hadde utviklet i sine identitetsforhandlinger. Som regel fulgte samtalen rekkefølgen på de tre hovedtemaene. For å markere overgangene mellom temaene kommenterte jeg at «nå skifter vi emne».

Å ha en åpen, klientsentrert intervjuform (Kvale & Brinkmann 2019, s. 59) var et naturlig valg ut fra tematikk, metode og teori i denne undersøkelsen. Intervjupersonene er kvinner med høy grad av bevissthet rundt egne opplevelser og erfaringer rundt identitetskonstruksjon, og er i denne sammenhengen «reisevante» kvinner (ibid., s. 71f). Jeg opplevde intervjuene som reiser sammen med kvinnene der noen områder var «fremmed land», mens andre omgivelser var kjente. Det var generelt god stemning under intervjuene, hvor jeg som forsker opplevde å få tillit. Intervjupersonene fikk noe tilbake i form av aktiv lytting og oppmerksomhet rundt et tema som er relevant og viktig for dem (Kvale & Brinkmann, 2019).

Der jeg kom med kritiske innvendinger til intervjupersonenes svar, var dette med intensjon om å bidra til en form for sokratisk samtale (ibid., s. 175).

2.2.3 Asymmetriske maktforhold

Ytre sett kan intervjuet fremstå som en tilsynelatende hverdagslig samtale mellom to likestilte parter. Vanligvis er det forskeren som har mest vitenskapelig kompetanse. Det var ikke alltid tilfellet i møte med mine intervjupersoner. Likevel er jeg som forsker initiativtaker, jeg definerer intervjusituasjonen, bestemmer tematikk og spørsmål, og avgjør hvilke svar jeg følger opp videre. Det er også jeg som avslutter intervjuet (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 52). Intervjuet er en enveisdialog, der jeg spør og intervjupersonen svarer, og i kraft av dette har jeg som forsker makt i situasjonen. Samtalen er ikke et mål i seg selv, men et middel for å finne svar på forskningsspørsmålene ved hjelp av intervjupersonens beskrivelser og fortellinger. Etter intervjuet, har jeg som forsker mandat til å fortolke og rapportere videre det intervjupersonen beskriver (ibid.).

Kvinnene jeg intervjuet var i flere tilfeller svært profilerte på sitt felt og er i ulik grad vel kjent med medieomtale. I den forstand har jeg forsket «oppover». Ved et par tilfeller brukte intervjupersonen muslimske begreper eller refererte til historiske hendelser i islam, samtidig som hun avventet bekræftelse på at jeg forstod hva hun mente. Kanskje hadde disse informantene behov for å teste kunnskapsnivået mitt om islam, og dermed min troverdighet som forsker. Jeg bekreftet slike utspill med tydelige smil og nikk. Hvis jeg antok vi tenkte ulikt om innholdet i et fagbegrep, stilte jeg oppfølgingsspørsmål for å klargjøre dette og for å være sikker på at jeg skjønnte hva hun mente.

Som hvit, utdannet middelklassekvinne representerer jeg majoritetsbefolkningen i intervjusituasjonen. Dette er et element som kan ha påvirket dialogen, uten at jeg kan vite dette sikkert. Mer enn at «hvithet» er et problem, tror jeg det kvalitative forskningsintervjuet representerer en mulighet som «gir mennesker stemme til å uttrykke meninger, håp og bekymringer med egne ord» (Kvale & Brinkmann 2019, s. 344). Den intervjuproduserte kunnskapen jeg søker, oppfatter jeg som et anliggende jeg og mine intervjupersoner har felles. Som forsker er jeg premissleverandør og gitt autoritet over erfaringene kvinnene deler og samspillet dette foregår i (ibid., s. 345). Min vurdering er at forskerens makt i relasjonen kan balanseres mot intervjupersonens mulighet til å få formidlet erfaringene de sitter inne med, og mot momentet av «elite» intervjupersonen representerer som profilert kvinne i offentligheten.

2.2.4 Transkribering

I transkripsjonen har jeg tatt utgangspunkt i at muntlig og skriftlig tekst er ulike modaliteter. Det språklige i seg selv er ikke i fokus når jeg søker svar på forskningsspørsmålene mine. De transkriberte intervjuene er gitt en skriftspråkstil, for å kunne kommunisere informasjonen jeg er ute etter på en hensiktsmessig måte (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 204f). Et formelt skriftlig språk ivaretar informantenes konfidensialitet i kombinasjon med trygg lagring på dataenheter med personlig kode og sletting av intervju etter fullført avhandling (ibid., s. 213).

De gangene det hadde betydning for innholdet, markerte jeg stillhet eller ettertanke underveis i samtalen ved å gjenta deler av setningen, eller ved å markere «...» Jeg har gjennomført all transkripsjon selv, noe som lærte meg mye om egen intervjustil og ga en god start på meningsanalysen fra et tidlig stadium i prosessen (Kvale & Brinkmann 2019, s. 207). Lydopptakene var gjennomført gode, kun sjeldne tilfeller med forstyrrende kafélyder krevde gjentatt lytting i flere runder for å få tak i hva som ble sagt. At intervjupersonene var velartikulerte, gjorde store deler av transkripsjonen lite komplisert. Samtidig er jeg bevisst på at transkripsjonene er sosiale konstruksjoner der jeg som forsker gjør valg, tolker og kan overhøre elementer som får betydning for tekstutgaven av intervjuet (ibid., s 213). Gjennom transkriberingsprosessen ble jeg oppmerksom på momenter jeg skulle spurt mer om, uuttalte ting som lå mellom linjene jeg ikke hadde fulgt godt nok opp videre. Gjennom lyttingene oppdaget jeg mer av intervjupersonenes betoning av innhold gjennom «trykk», pauser eller forandringer i pusten jeg ikke hadde vært bevisst i selve gjennomføringen. Denne erfaringen understreker et dilemma i intervjuforskningen: Balansen mellom å la intervjupersonen få tale fritt så hun snakker seg varm og beveger seg mer i dybden av tematikken, og forskerens fokus på å holde samtalen innenfor tematikken en vil undersøke.

Ett av intervjuene skilte seg ut ved at intervjupersonen stadig avbrøt spørsmålene mine. I transkripsjonen valgte jeg å skrive «(avbryter)» for å få fram intensiteten og engasjementet hos intervjupersonen. Da jeg skulle sende råtkastet av transkripsjonen til gjennomlesning, ble jeg usikker på om markeringen kunne virke fornærmende på intervjupersonen. Dette var på ingen måte min intensjon. Jeg valgte å la denne informasjonen stå i transkripsjonen, fordi den gir meg nyttig informasjon. Avbrytelsene sier noe om dynamikken i intervjuet, om intervjupersonens personlighet og engasjementet hennes rundt tematikken vi samtalte om. Avbrytelsene kan også si noe om hva intervjupersonen kanskje ikke har så lyst til å snakke

om, men jeg tror ikke det var tilfellet her. Grunnen er at jeg stilte oppfølgingsspørsmål som ivaretok retningen i intervjuet, selv om denne intervjupersonen stadig tok omveier i samtalen. Intervjupersonen kommenterte ikke valget mitt om å markere avbrytelsene, da hun hadde lest gjennom teksten. I e-posten som fulgte det transkriberte intervjuet begrunnet jeg dette valget.

Alle intervjupersonene fikk det transkriberte intervjuet til gjennomlesning. Jeg ba om bekreftelse på at hun kjente igjen samtalen som ble gjengitt. Også for dette formålet, var det hensiktsmessig å ha gjengitt uttalelsene på en mer sammenhengende måte (Kvale & Brinkmann, 2019, s. 213). De fleste fikk transkripsjonen innen en uke eller to etter intervjuet, andre fikk tilsendt transkripsjonen nesten to måneder i etterkant. De som har lest og bekreftet, sier de de kjenner seg igjen. De aller fleste har vist åpenhet til videre kontakt om oppgaven, hvis det skulle være noe. En kvinne sa allerede i gjennomføringen av intervjuet at det var den halvannen timen hun hadde. Intervjupersonene har også fått analysekapitlet til gjennomlesning, for å kunne trygge kvinnene rundt dette med konfidensialitet. Dette bidrar også til gjennomsiktighet i prosessen med avhandlingen.

2.3 Validitet og reliabilitet

Validering handler om kvaliteten på forskningshåndverket gjennom hele intervjuundersøkelsen. Jeg vil som Kvale og Brinkmann anvende begrepene pålitelighet og gyldighet på en måte som inkluderer validitet også i moralsk betydning (ibid., s. 275).

Objektivitet i samfunnsforskningen handler om noe annet enn å være objektiv i naturvitenskapenes betydning. Et faglig godt utført intervju kan være objektivt i den forstand at det ikke er ensidig (Kvale & Brinkmann 2019, s. 273f). Det er også en form for objektivitet når en som forsker reflekterer over bidragene forskningen gir, gjennom å klargjøre egne fordommer og skrive om dem. Ser man på objektivitet i betydningen intersubjektiv kunnskap representerer denne en form for objektivitet som ser intervjuene i sammenheng med større diskurser, noe som igjen kan styrke valideringen av avhandlingen. I et kvalitativt intervju har intervjupersonene i prinsippet lov til å protestere mot forutsetninger for forskerens spørsmål og fortolkninger, noe som ikke lar seg gjøre i spørreundersøkelser (ibid., s. 275).

Jeg har valgt å samle alle ti dybdeintervjuene i en analyseenhet. Det gjør jeg først og fremst for å anonymisere intervjupersonene mine. Det i materialet som ikke kan brukes uten å stå i

fare for å avsløre hvem intervjupersonen er, er utelatt. Det samme gjelder tredjepersonproblematikk, der intervjupersonene refererer til profiler som ikke er med i undersøkelsen. Behovet for anonymisering veier tyngst i slike situasjoner. I analysedelen har jeg gitt kvinnene pseudonymer, etter først å ha kalt dem IP (intervjuperson) 1-10 i transkriberingsprosessen. Anonymiseringen av intervjuene øker sjansen for informasjon en ellers ikke får tilgang til. At kvinnene er beskyttet slik regelverket krever, er viktig for undersøkelsens troverdighet. Utfordringen ved å samle ti intervju i en analyseenhet er knyttet til validitet. En samlet analyseenhet gjør det mer krevende å gjøre rede for at man undersøker det studiet er ment å skulle undersøke (Kvale & Brinkmann 2019).

Reliabilitet er opptatt av konsistensen og troverdigheten til forskningsresultatet, og spør gjerne om undersøkelsens resultat vil kunne reproduseres på andre tidspunkt av andre forskere (ibid., s. 276). Avhandlingens reliabilitet viser til hvor pålitelig resultatene av avhandlingen er. I denne intervjuundersøkelsen tror jeg ikke spørsmålet først og fremst er om intervjupersonene ville svart noe annet om en annen forsker spurte. I denne avhandlingen får jeg indirekte bekreftet en del av kvinnenes utsagn gjennom å følge deres publikasjoner og ytringer i offentligheten, uten at dette er del av avhandlingens materiale. Hadde noen gjennomført tilsvarende undersøkelse med de samme ti kvinnene om noen år, er jeg ganske sikker på at svarene hadde endret seg over tid. Identitetsforhandlinger er sosiale, og ikke essensialistiske. Det ligger i sakens natur at svarene vil endret seg over tid, noe blant annet Idil kommenterer i intervjusituasjonen: «..bare to år tilbake, så ba jeg fem ganger hver dag. Det bare falt ut..» Det ligger i identitetskonstruksjonen og religionens vesen å være i bevegelse (Afdal, 2013, s.13).

Validering er altså et aspekt man bør ha med seg gjennom hele intervjuprosessen. Kvale & Brinkmann (2019) anvender ordet *kvalitetskontroll* om elementene som underbygger gyldigheten til et forskningsprosjekt. Det gjelder å stoppe opp og spørre seg selv om de ulike delene henger sammen, om valgene en gjør er hensiktsmessige og om kvaliteten på gjennomføringen og metodene holder mål i forhold til formålet en vil nå. Et praktisk problem knyttet til verifisering av intervjustudiet er at elementer som kunne vært interessant å kommentere i en analyse, kan måtte utelukkes av hensyn til informantenes konfidensialitet. Her står beskyttelsen av intervjupersonene imot prinsippet om vitenskapelig kontroll. De etiske retningslinjene vil alltid veie tyngst. Mengden datamateriale i form av ti dybdeintervju styrker kvaliteten gjennom bredde til forskningsfeltet ved at flere informanter gir et større

bilde av fenomenene en undersøker. Dette gjelder selv om intervjupersonene ikke er ment å utgjøre et representativt utvalg.

Jeg deler Taylors syn på at validitet i human- og samfunnsvitenskapene ikke avhenger av, men konstitueres av menneskers forståelse (Kvale & Brinkmann 2019, s. 286). Han ser samfunnsteorien som en form for praksis som fortolker og artikulere betydningene i menneskers virksomhet. Disse artikuleringene kan dukke opp igjen i aktørenes selvforståelse og være med på å forandre virkeligheten de handler om. Slik kan validering i samfunnsvitenskapene forbedre praksisen som undersøkes. Nye kvalitative fortolkninger har potensiale til å endre selvforståelsen hos dem som beskrives i undersøkelsen, og bli viktige eksempel på «phronesisk samfunnsvitenskap» (ibid.).

Generaliserbarhet stiller spørsmål om undersøkelsens gyldighet, om overførbarheten utover tilfellene som er intervjuet (Kvale & Brinkmann 2019, s. 289). Perspektivene når det gjelder generaliserbarhet og vitenskapelig kunnskap har beveget seg mer mot kontekstualisering. Pragmatiske, konstruksjonistiske og diskursive tilnærminger oppfatter sosial kunnskap som historiske og sosialt kontekstualiserte måter å forstå og handle i verden på (ibid., s. 289f). I denne avhandlingen er det sosialkonstruksjonistiske perspektivet sentralt. Det er den analytiske formen for generalisering som er mest adekvat å anvende i denne sammenhengen. En analytisk generalisering baserer seg på en analyse av likheter og forskjeller mellom funnene i en studie og hva som kan komme til å skje i en annen situasjon. I motsetning til en spontan naturalistisk generalisering baseres påstandene på en assertorisk logikk- lik den som skjer i en juridisk argumentasjonsrekke eller generalisering basert på teorier (ibid., s. 291). Kvale skiller mellom forskerbaserte og leserbaserte generaliseringer ut fra intervjuundersøkelser. I den forskerbaserte generaliseringen argumenter forskeren for resultatenes gyldighet i tillegg til å gi rikholdige, spesifikke beskrivelser. Leserbaserte generaliseringer overlater til leseren å vurdere gyldigheten av funnene som presenteres i intervjuundersøkelsen på grunnlag av detaljerte kontekstuelle beskrivelser, «tykke beskrivelser». Flyvberg avviser at man ikke kan generalisere eller utvikle teorier på grunnlag av spesifikke kasusstudier. Han argumenterer blant annet med at all menneskelig praksis er situert i lokale praksiskontekster og viser til flere eksempler på viktige resultater av kvalitativ forskning basert på kasusstudier (ibid., s.292f). For å kunne foreta en analytisk generalisering har jeg forsøkt å gi rikholdige kontekstuelle beskrivelser, i noen grad argumentere for

overføringsverdien til andre intervjupersoner og situasjoner, samt forme en rapport som gir leseren anledning til å generalisere (ibid.).

2.4 Etiske refleksjoner

Dybdeintervju setter krav til grundige etiske vurderinger. Dette gjelder i alle faser av prosessen, ikke bare i gjennomføringen av selve intervjuet. I denne oppgaven er anonymisering særlig viktig på grunn av intervjupersonenes rolle i offentligheten. Manglende konfidensialitet kan påføre intervjupersonene skade. Jeg har allerede presentert noen etiske refleksjoner knyttet til dette i rekrutteringsfasen, gjennomføringsfasen og analysefasen. Etiske problemstillinger oppstår allerede i tematiseringen av avhandlingen (Kvale & Brinkmann, 2019 s. 97). Innsikt om vilkårene knyttet til identitetskonstruksjon hos kvinnelige norske samfunnsprofilerer er ikke bare interessant fra et vitenskapelig ståsted. I beste fall vil resultatene fra undersøkelsen bidra til å forbedre situasjonen for intervjupersonene, og kvinner i samme målgruppe.

Ved forespørsel om deltakelse i prosjektet fikk intervjupersonene tilsendt et informasjonsskriv. Her deler jeg prosjektbeskrivelsen der oppgavens formål presenteres, samt informasjon om intervjupersonens rett til å trekke seg ut av prosjektet på hvilket som helst tidspunkt. Her kommer det frem hvem som får tilgang til intervjuet og intervjupersonens tilgang til transkripsjonen, og til analysedelen før publikasjon. Den formelle godkjenningen av prosjektet fra Nasjonalt senter for forskningsdata var også inkludert i skrevet (vedlegg 1).

I rekrutteringsfasen møtte jeg en uventet etisk utfordring. Jeg forventet at kvinnene jeg henvendte meg til, hadde en muslimsk identitet. I ettertid ser jeg at jeg burde tatt forbehold om dette. Her kom jeg i skade for å pålegge kvinner en identitet hun selv ikke identifiserte seg med. Flere avslage på forespørsel om deltakelse ble begrunnet med dette. Her ligger det etiske dilemmaet i faren for å utsette potensielle intervjupersoner for stemping, i en avhandling som blant annet spør etter erfaringer av dette. Begrepet «informert» aktualiserer mengden informasjon som bør gis i forkant av et prosjekt (Kvale & Brinkmann 2019, s. 105). Da jeg valgte et detaljert infoskriv, var det fordi jeg antok grundig informasjon virket positivt på rekrutteringen av intervjupersoner. Samfunnsprofilene jeg var ute etter representerer en gruppe med høy grad av bevissthet når det gjelder språk og kommunikasjon. At potensielle intervjupersoner ble godt opplyst om prosjektet gjennom skrevet, valgte jeg å se på som en

større fordel enn ulempe. Informasjons- og rekrutteringsskrivet ville blitt styrket ved å tydeliggjøre hva jeg legger i «muslimsk identitet». Her synliggjør bruken av begrepet «muslimsk identitet» hvordan kvinner som ikke selv definerer seg som «muslimsk», i mange tilfeller kategoriseres som «muslim» av majoritetssamfunnet, meg selv inkludert. Vassenden og Anderson viser til slike funn i en undersøkelse blant ungdom på Grønland i Oslo (Eriksen 2012, s. 265). På en annen side er det vanskelig å vite hva kvinnene identifiserer seg som, uten å ha spurt dem.

Konfidensialitet handler om hvilken informasjon som bør være tilgjengelig for hvem. Det handler også om å enes med intervjupersonene om hva deres deltakelse innebærer og hvordan dataene fra intervjuet blir anvendt videre (Kvale & Brinkmann 2019, s.106). Intervjuformen krever at deltakernes privatliv beskyttes i intervjurapporteringen. Her oppstår en konflikt mellom etiske krav til fortrolighet på den ene siden, og prinsippene for vitenskapelig forskning som søker å innhente spesifikk og etterprøvbart kunnskap på den andre siden (ibid., s.106). I denne avhandlingen er det mange spesifikke hendelser som ikke kan presenteres av hensyn til anonymisering. I noen grad reduserer dette ønsket grad av gjennomsiktighet (ibid.).

Det etiske prinsippet om velgjørenhet handler om at risikoen for skade for en intervjudeltaker bør være minst mulig (Kvale & Brinkmann 2019, s. 107). Nyten bør veie tyngre enn risikoen intervjupersonen utsettes for ved å delta. Intervjupersonene i denne avhandlingen viste seg å være vant til å veie nytte mot risiko relatert til deltakelse i offentligheten. Intervju preget av stor fortrolighet og åpenhet krever ekstra bevissthet rundt forskerens ansvar for å vurdere nøye hvilken informasjon som deles i intervjurapporten. Å gi intervjupersonene tilgang på intervjurapporten for sitatsjekk er vesentlig for å sikre dette. Anonymisering skjer blant annet ved å tilpasse språket i transkripsjonene, ved å anonymisere navn på personer, organisasjoner, byer og lignende. Det å samle alle intervjuene i en analyseenhet og presentere analysen som en collage er også en styrke her. Datalagringen er gjennomført i henhold til det etiske regelverket for datalagring og konfidensialitet både nasjonalt (nsd.no) og fra studiestedet (mf.no). Intervjuene er ansvarlig lagret på enheter som krever personlig kode, og slettes når arbeidet med avhandlingen er ferdig.

2.5 Disposisjon

I avhandlingens første del har jeg redegjort for avhandlingens *hva* og *hvorfor*. Her setter jeg tematikken inn i en historisk sammenheng og viser temaets aktualitet. Temaformuleringen med forskerspørsmål er tenkt som et kompass å styre etter i oppgavegjennomføringen.

Sammen med begrunnelsen av temavalget, er sentrale begrep definert. Metodekapitlet har hatt som mål å beskrive og begrunne det faktiske hendelsesforløpet i intervjuprosessen på en måte som gir undersøkelsen en høy grad av transparens (Tjora, 2020, s. 266). I den grad metodekapitlet er detaljert er det for å gjøre avhandlingen troverdig gjennom å gi maksimalt innsyn i prosessen. Innsynet er begrenset av hensyn til at anonymiseringen skal gi den grad av konfidensialitet som er nødvendig for intervjupersonene.

Kapittel 3 redegjør for identitetsteorier, stempelingsteori og teori omkring selvrepresentasjon og religion i offentligheten. Kapittel 4 presenterer analysemetode, tematisk innholdsanalyse av intervjumaterialet og funn. Funnene viser sammenhenger og brudd i det innsamlede materialet. I kapittel 5 drøftes funnene i lys av valgte teorier og tidligere forskning. Metoden har en abduktiv tilnærming, hvor teori og materiale samtaler i et gjensidig forhold (Kvale & Brinkmann 2019, s. 225). Avslutningsvis gir jeg en oppsummerende konklusjon av avhandlingens resultater i kapittel 6.

3 Teori

Teorigrunnlaget som anvendes på materialet fra dybdeintervjuene hentes hovedsakelig fra Jenkins (2006) og Goffman (2014) når det gjelder identitetsteorier, og Goffman (1963) og Orne (2013) når det gjelder stempelingsteori. Når det gjelder religion i offentligheten anvendes Habermas (2008) sammen med relevant norsk forskning fra Bangstad og Døving med flere.

3.1 Identitetsteori

Identitet er et «populært» tema og noe det er forsket mye på også i Norge de siste tiårene. Ikke minst gjelder dette unge med minoritetsbakgrunn. Sissel Østberg presenterer en god oversikt i *Muslim i Norge* (2003), en livsløpsstudie om norsk-pakistanske unge som gir god oversikt over identitetsprosesser over tid. Østberg bruker begrepet *plurale integrerte identiteter* om unge som har vokst opp i Norge med innvandrerforeldre, og viser hvordan identitetsforhandlinger foregår over tid og i spennet mellom normer i familiekulturen de unge tilhører og det norske samfunnet. Å forhandle handler om å være i flere motsetningsfylte prosesser samtidig, der grenser forandres, avvises, aksepteres eller internaliseres (2003, s. 34). Herfra kan vi hente Cliffords begrep «routes», ikke «roots» (2003, s. 102) som beskrivelse av postmoderne menneskers stedstilhørighet. Å manøvrere kultur fra opprinnelsesland, majoritetssamfunn og religion er ikke særegent for unge norsk-pakistanere. Det er noe minoriteter har felles. Plurale integrerte identiteter beskriver identiteter som er sammensatt av ulike elementer, men ikke nødvendigvis står i motsetning til hverandre.

Erving Goffman (2014) har utviklet en teori om sosiale møters struktur, der målet for selvet er å fastholde et uttrykk som passer til den ønskede definisjonen av situasjonen. Goffman bruker metaforer fra rollespillet når han beskriver våre sosiale interaksjoner med andre, og sammenligner sosial interaksjon med en opptreden. I klassikeren «Presentation of self in Everyday Life» eller «Vårt rollespill til vanlig» (2014) viser Goffman hvordan sosiale opptredener kan variere mellom ytre fasader på scenen og bakside-virkeligheter, «frontstage» og «backstage». Sceneopptredenen vi spiller kan foregå som del av et lag, variere fra sted til sted, innebære selvmotsigende roller og bære på ulike hemmeligheter. Goffman beskriver sosialisering som å lære seg tilstrekkelig mange uttrykk, som man igjen kan «improvisere» over i stort sett alle roller man kan få (2014, s. 67). Selvet er et produkt av sosiale organisasjoner, laget en spiller på og et publikum, og sceneopptredenen et samspill mellom individets personlighet, interaksjonen med andre og samfunnet (ibid., s. 200-201).

Menneskers selv er noe synlig, men også en dialektikk mellom det ytre og det indre. Teorien handler om kunsten å kontrollere inntrykk, og skiller mellom vellykkede og ikke så vellykkede eller mislykkede fremføringer. Goffman mener vi mennesker har en tendens til å gi «publikum» som observerer oss et idealisert inntrykk gjennom vår «opptreden» (ibid., s. 37). Han refererer til William James som mener vi har like mange ulike sosiale «jeg» som vi har grupper vi vil gjøre inntrykk på (ibid., s. 47f). Det finnes altså en «inndeling av publikum» som både er årsak til og fører til at vi spiller våre roller med stor innlevelse. Selv om vi har en viss kontroll over signalene vi sender om oss selv til andre, kan vi ikke vite hvordan disse signalene fortolkes eller mottas (Jenkins, 2006, s. 44f). Goffman legger til grunn at vi som individer bevisst søker bestemte mål og interesser gjennom å «være» eller «bli betraktet som», «noe» eller «noen», for å kunne innta bestemte identiteter med suksess (Jenkins, 2006, s. 45).

Richard Jenkins forklarer sosial identitet med «our understanding of who we are and who other people are» (2006). Et grunnleggende premiss hos Jenkins er for det første at identitet ikke er noe man kan påberope seg, men noe som skal bekreftes av andre i sosiale sammenhenger. Et annet premiss er at identitet er nært forbundet med klassifikasjon, som er koblet til kategorier, roller og posisjoner – som igjen kan samles i begrepene institusjoner eller organisasjoner (Kristiansen i Jenkins, 2006, s. 18). Jenkins skiller mellom ytre og indre definisjoner på selvet, mellom kollektive og individuelle prosesser, som er ulike prosesser som foregår på samme tid. Vi kan ikke skape vår egen identitet uten i samspill med andre, alle former for identitet er derfor sosial identitet (ibid., s. 80). Jenkins teoretiserer etnisitet eller etnisk identitet som eksempel på sosial identitet, og mener sosiale kategoriseringsprosesser har stor innflytelse på sosial identitet (ibid., s. 197). Å bli definert av andre på en måte som en ikke kjenner seg igjen i, kan skape fremmedgjøring i møte med eget selv. Jenkins peker på hvordan et offentlig bilde kan bli til et selvilde, og at vi slik er underlagt andres kategoriserende vurderinger (ibid., s. 79).

Jenkins har en prosessuell og konstruksjonistisk tilnærming til sosiale fenomener. Identitet er ikke noe som er gitt på forhånd. Det er også et produkt av enighet og uenighet, og noe som i prinsippet alltid kan forhandles (Jenkins, 2006, s. 29f). Jenkins gjør rede for hvordan identitet i høy grad handler om mening, om hvordan vi etablerer mening om oss selv og andre gjennom ulike former for samhandling. Innen sosiologien er det en grunnsetning at menneskers opplevelse av hvem vi er, henger uløselig sammen med samhandlingsprosesser,

institusjonelle systemer og sosiale strukturer. Jenkins tar avstand fra en kartesiansk eller transcendentalfilosofisk forståelse av identitet, der det menneskelige selv er hevet over det hverdagslige (ibid., s.12f). Fokuset er på hvordan identifikasjonen «fungerer» og skapes i hverdagslivets samhandlinger og gjennom dette utgjør vekselvirkningen mellom individ og samfunn. Slik distanserer Jenkins seg fra individfokuserte og psykologiske forklaringer på identitet- og de mer strukturelt orienterte perspektivene (Baumann og Gingrich i Jenkins, 2006, s.13). Jenkins er inspirert av en bred teoretisk ramme med elementer fra sosiologien, primært den symbolske interaksjonismen og sosialantropologien. Han henter bokens grunnleggende identifikasjonsmodell om den såkalte indre-ytre-dialektikken fra tenkere som George Mead, Erving Goffman og Fredrik Barth (ibid., s. 43). Jenkins taler om selvet som det kroppsliggjorte perspektivet til individet innenfor dets sosiale kontekst.

Jenkins søker å utvikle en nyansert forståelse av identitet, som kombinerer interaksjonistiske og institusjonelle identitetsmodeller (2006, s. 40f). Han går i detalj på hvordan identitet på den ene siden fremføres og konstrueres i sosiale situasjoner og på den andre siden henger uløselig sammen med samfunnets institusjoner. Institusjonene utgjør kilder til identifikasjon, men er ikke identiteter i seg selv (ibid.). «Livsløpet er blant de maktfulle institusjonelle identitetsdomener – og blant de mest betydningsfulle i menneskers liv» (ibid., s 16). Jenkins forholder seg både til identitet som noe som produseres, som en effekt av situasjonelle og institusjonelle forhold, men redegjør også for identitet som en forklaringsmekanisme, som forklarer andre fenomener og atferdsnormer (ibid.). Selv om vi ofte bruker begrepet identitet i entall, er identitet her definert som noe sosialt, og et spørsmål om meningsskaping som alltid involverer interaksjon, enighet /uenighet, konversjon /innovasjon, kommunikasjon /forhandling. Det er derfor ikke hensiktsmessig å skille mellom sosial og kulturell identitet (Jenkins, 2006, s. 28f), da identiteter viser til identifikasjon, og ikke er en «ting».

Den svenske islamforskeren Jan Hjärpe bruker begrepet «den islamske kurven» som analytisk begrep for å forstå hvordan kulturmøter forårsaker religiøse forandringer (Roald, 2005, 18ff). Det som ligger i «kurven» er alle tradisjonene i religionen, som fortellinger, ritualer, historier, kategoriseringer og ordbruk. Hans tese er at muslimer plukker det de trenger fra kurven, som oppleves adekvat for deres liv og situasjon, mens andre tradisjoner får ligge når muslimsk identitet forhandles.

3.1.1 Selvrepresentasjon eller subjektsposisjonering

Når oppgaven anvender begrepene *selvrepresentasjon* eller *subjektsposisjonering* handler det om iscenesettelse av selvet, om hvordan muslimske kvinner presenterer sin identitet i møte med andre mennesker (Goffman, 2014, s. 208f). Fokuset er på strukturer i sosiale møter. Goffmans teori skiller mellom kvinnen som *opptredende* og personen som *rolleskikkelse*. Han forklarer en person som en *oppført rolle*, en skikkelse som fremstår med det bildet hun forsøker å få andre til å danne seg av henne. Personen som *opptredende* har evnen til å lære når hun setter seg inn i en ny rolle. Hvis hun lykkes i rollen, og ikke avsløres, kan hun finne lagkamerater og publikum og ta hensyn til deres interesser. Hun har også evnen til å skamme seg dypt og inderlig, og reduserer derfor sjansen på å bli avslørt til et minimum (ibid., s. 209). Behovet hun har for å fastholde en bestemt definisjon av situasjonen, ses på som den viktigste faktoren i sosiale møter. Definisjonen hun uttrykker må fastholdes, uansett hvor stor sjansen er for at noen bryter inn og ødelegger denne (ibid., s. 210). Teoriene knyttet til selvrepresentasjon anvendes for å undersøke strategier kvinnene tar i bruk i krysspresset mellom identitetsforhandlinger og stereotypifisering.

I *Hvithetens problem* beskriver Eriksen (2020) hvordan politiske skillelinjer som tidligere fulgte klasses tilhørighet, nå handler om identitet. Han peker på hvordan elementer som «klasse, identitet og andre redskaper» glir over i hverandre på en måte som gjør dem til ulike sider av samme sak, en hierarkisk ekskludering som ubevisst blir *naturalisert*, altså sett på som naturlig og ikke som et produkt av maktforskjeller. Eriksen anvender begrepet «hvithet in action» om hvitheten som ikke tematiseres. En hvit identitetspolitikk som er umarkert, kjennetegner et samfunn der en gruppe har makt til å ekskludere andre. Som minoritet blir en minnet på sin minoritetsidentitet flere ganger om dagen, noe majoriteten vanligvis slipper unna. Eriksen viser hvordan majoriteten i det norske samfunnet rangerer forskjellighet langs en hierarkisk skala, der muslimer og svarte er ytterst på skalaen, og «regnes som radikalt forskjellige fra den hvite, kristne eller post-kristne europeiske majoriteten også i Norge.» Den polske antropologen Marek Pawlak bekrefter dette i sitt svar på spørsmål om funn knyttet til rasisme mot polske arbeidere i Norge. Eriksen refererer til hvordan Pawlak på forespørsel nølende bekreftet at polakker opplever rasisme i Norge, men tilføyde at «de tross alt var hvite, så de slapp relativt lett unna». Eriksen kaller majoritetens fortrinn for taus, ikke-verbalisert kunnskap, det som «goes without saying because it comes without saying» (ibid.).

3.2 Stemplingsteori og stigmabegrepet

Stemplingsteorier kaster lys over hvordan kvinnenens identitetsforhandlinger påvirkes av å bli tildelt merkelapper. Individet kan påføres stemming utenfra, fra en gruppe man ikke er en del av, men også av andre som tilhører samme kollektive gruppe som en selv. Stempling kan komme i form av negative stereotype forestillinger, men også som positive forventinger, som det å skulle prestere høyt i utdanningssystemet eller lignende. Når det gjelder identitetskonstruksjoner, er relasjonene mellom individer innenfor kollektive grenser minst like viktige som relasjonene mellom ulike kollektiver (Jenkins 2006, s. 17). Teoriene belyser samspillet mellom indre gruppeidentitet og ytre kategorisering. Stemplingsprosessene utgjør et krysspenn mellom motstridende dikotomier intervjupersonene står i (Eidhamar, 2014, s. 49). Teoriene nedenfor skal brukes for å besvare det andre forskerspørsmålet om erfaringer av det vi kaller stemming, stereotypifisering eller stigmatisering.

En person som utsettes for *stigma* tildeles en merkelapp som gir en egenskap ved personen forrang foran persons øvrige egenskaper, og som diskvalifiserer en fra full sosial aksept (Goffman, 1963 s. 9). Stigmatisering tillegger et individ eller en gruppe egenskaper på bakgrunn av et bestemt kjennetegn, et «stigma» et «merke» eller et «stempel». Stigmaet består i at andre stiller krav til oss på bakgrunn av et offentlig bilde, noe som kan gjøre at en blir tillagt «sosiale karrierer» påtvunget av andre (Jenkins, 2006, s. 98). Stemplingen består ikke bare av tradisjonelle negative identiteter, men kan for eksempel knyttes til forventninger til akademiske prestasjoner hos barn eller en forventet utvikling på et område (ibid., s. 101). Bruken avviker fra den dagligdagse betydningen av ordet, der stigma kun er en negativ merkelapp en person forhåndsdommes ut fra. Her brukes begrepet deduktivt, intervjupersonene selv kan definere hva de opplever som en erfaring av stemming eller stigma. Goffman (2014) utvikler det han kaller en *stemplingsteori*. Stemplingsprosesser kombinerer det nominelle og det faktiske, noe Jenkins (2006, s.106) beskriver som kjeder av individuelle og kollektive «identitetskarrierer» i et menneskes livsbiografi (ibid., s. 104). Begrep som *hverdagsrasisme* og *islamofobi* eksemplifiserer stemming av muslimer i Norge. Goffman ser på stigma som noe som noe ved deg som skader din selvpresentasjon, din identitet (Eriksen, 2012, s. 265). Han skiller også mellom *manifeste* stigma, som er åpenbart synlige, og *latente* stigma, som er skjult til de blir åpenbart (ibid.). Goffman poengterer at den stigmatiserte står i kontrast til «de normale» og at det først er i møte med «den normale» en person blir stigmatisert. I møte med den normale forventes det at «avikerne» ikke ber om for

mye, og unngår å gjøre livet ubehagelig for den normale ved å gjøre denne oppmerksom på stigmatiseringen. Goffman viser hvordan stigmatiserte kan søke støtte hos «egne» som også er avvikere, eller ved å søke tilhørighet i grupper. Mennesker som er utsatt for stigma kan finne støtte hos «sympatiske andre» som er sympatisk innstilt, anerkjenner henne og ser henne som et helt menneske. I møte med «sympatiske andre» trenger ikke avvikeren å skamme seg (1963, s. 31ff).

Jenkins understreker sondringen mellom *nominell* og *faktisk identitet* (2006, s. 47). Når det gjelder kollektive identiteter, skilte Karl Marx mellom «en klasse i sig selv» og «en klasse for sig», der det første uttrykket beskriver et kollektiv som identifiserer og definerer seg selv, faktisk identitet, mens det andre handler om å identifiseres og defineres av andre, nominell identitet (ibid., s. 46). Jenkins viser til Barth og Cohen når han forklarer hvordan gruppeidentifikasjon konstrueres på tvers av gruppens grenselinje og i interaksjon med andre. Det foregår et samspill eller en forhandling mellom indre gruppeidentifikasjon og ytre kategorisering (ibid., s. 47f). Identifikasjoner er noe en både kan kjempe om og utvikle strategier gjennom, og som blander individuelle og kollektive identiteter sammen. Jenkins avviser Goffmans inndeling i «sosial identitet» og «individuell identitet» og argumenterer for at alle identiteter er sosiale (2006, s. 98). Jenkins anerkjenner derimot Goffmans stigmatteori når det gjelder hvordan andre stiller krav til oss på bakgrunn av «vores offentlige bilde» (ibid.). Slik kan vi bli påtvunget «sosiale karrierer» vi ikke har valgt selv. Andre mennesker oppfatter ikke bare vår identitet, de er med i skapelsen av den. Dette foregår gjennom stempling og kategorisering, men også gjennom måten andre reagerer og behandler oss på. Slik kan ytre momenter få en avgjørende rolle i individuelle identitetsforhandlinger (ibid., s. 98-99). Jenkins understreker at stereotypifisering i seg selv ikke er nok til at et individ internaliserer «avviket». For at nominell identitet skal gå over til faktisk identitet, må en stemplingsprosess av individuelle og kollektive prosesser til over tid (Jenkins, 2006, s. 102ff).

Rasisme er en form for stempling. Døving (HL-senteret, 2020) bruker begrepet *hverdagsrasisme* for å sette ord på hva norsk rasisme er. Hun viser til at nordmenns engasjementet for *Black Lives Matter*-bevegelsen i USA ikke nødvendigvis gjør det norske samfunnet mer bevisst på egne diskriminerende praksiser. Døving har hentet begrepet *hverdagsrasisme* fra en nederlandsk forsker. Begrepet fanger opp erfaringsdimensjonen. Forskning på rasisme har tidligere hovedsakelig lagt vekt på retorikk og ideologi, og lite på erfaring (ibid.). Hverdagsrasisme flytter fokuset fra det høyreekstreme til samfunnets mer

trivielle praksiser og institusjoner. Praksisene har ikke nødvendigvis intensjon om å virke diskriminerende, derfor er de ofte usynlige for dem som ikke rammes. Ifølge Døving har hverdagsrasismen tre kjennetegn; den hierarkiserer, essensialiserer og har et ekskluderende element av utenforskap. Med essensialisering menes plassering av negative karaktertrekk på individet i kraft av at det tilhører en gruppe. Rasisme eller *rasialisering* i denne sammenhengen viser til skjulte mønstre i våre institusjoner som kan bidra til urettferdig behandling av majoritet og minoritet, uten at det trenger å finnes intensjon om dette.

Bangstad argumenterer for å bruke begrepet *islamofobi* for å navngi fordommer og antipatier mot muslimer i det norske samfunnet, selv om mange uttrykker motstand mot begrepet (2014, s. 5). Hans intensjon er «å identifisere definisjoner av islamofobi, som kan sette leseren i stand til å sondre mellom høyst legitim og nødvendig religionskritikk og fordommer og antipatier mot muslimer som nærmer seg regelrett rasisme» (ibid., s. 6). Sammen med Døving definerer Bangstad islamofobi som «en systematisk, generaliserende og ideologisk form for fordomsproduksjon og praksiser som underbygger redsel for, hat mot og diskriminering av muslimer på grunnlag av en antatt eller reell tilknytning til islamsk tro og praksis» (ibid., s. 12). Bangstad mener en del av kritikken norske medier har gitt mot islamofobi-begrepet preges av fornektelse, og viser til hvordan undersøkelser i en rekke vestlige land indikerer at personer med muslimsk minoritetsbakgrunn er blant de klart definerte utgrupper i vår tid (ibid., s. 16). Bangstad understreker at islamofobe holdninger og synspunkter generaliserer med bred pensel, slik at fortolkningen av hva islam «er» og «ikke er» somal-Quaida forfekter, ikke blir et særtrekk ved en voldelig terrorbevegelse ledet av enkeltmuslimer, men et generelt uttrykk for «islam» (ibid., s. 22).

Jason Orne utfordrer og kritiserer stigmaten til Goffman gjennom å vise til intervjustudier om hvordan skeive i USA håndterer å bli utsatt for stigmatisering (2013). Perspektiver han bruker lar seg anvende også på muslimske kvinner i offentligheten. Orne mener Goffman gir inntrykk av at stigmatiserte grupper er mer homogene enn de er, og at Goffmans teorier om de «sympatiske andre» og «de egne» ikke stemmer. Materialet til Orne viser at de sympatiske andre ikke alltid er så sympatiske, også ikke-homofile allierte kan bidra til stemping eller oppføre seg fordomsfullt. Mange homofile har erfaring av å ikke bli akseptert i skeive miljø. Intervjupersonene hans anvender strategier i tråd med Goffmans teorier om identitetshåndtering: De skjuler identiteten sin om de forventer å møte en fiendtlig reaksjon, men er åpne hvis de tror de møter anerkjennelse. Begrepet «in the line of the fire», «i

skuddlinjen» på norsk, beskriver en mellomposisjon som verken er helt det ene eller det andre. Å være i skuddlinjen er å verken møte full aksept eller fiendtlighet. Posisjonen er ikke trygg, men heller ikke farlig. Orne mener Goffman ikke beskriver denne mellomposisjonen.

Orne skiller mellom tre ulike strategier informantene hans tar i bruk når de er i skuddlinjen. Hvilken strategi de tar i bruk, er avhengig av konteksten og personen de interagerer med der og da. Den første strategien handler om «å ta kula» («taking the bullet») gjennom å stå i ubehaget og konfrontere holdninger en møter. Her velger intervjupersonene en synlig rolle, og er med på å forandre synet andre mennesker har på det som stemples som avvik fra normalen gjennom å argumentere og forklare. Denne strategien gir en stemme også til andre som tilhører samme kategori. Mange i Ornes undersøkelse begrunner bruk av denne strategien med ønsket om å ville forbedre forholdene for senere generasjoner skeive (2013). Den andre strategien er «å bøye av for kula» («deflecting the bullet») gjennom å minimalisere interaksjonen med den andre, og gjøre uttalelsene sine «spiselige» for den andre. Istedenfor å markere sitt «avvik», tones denne delen av identiteten ned til fordel for andre gruppeidentifikasjoner som ikke tiltrekkes oppmerksomhet på samme måte. Den tredje strategien er «å unngå kula» (dodge the bullet) ved å unngå personer eller situasjoner en ikke orker å forholde seg til på grunn av «avviket» en representerer gjennom tilbaketrekking.

Et annet perspektiv Orne bringer inn, er hvordan mennesker som er utsatt for stigma ikke nødvendigvis bare ser avviket sitt gjennom normalens øyne. «Avvikeren» kan ha med seg eller velge en forståelsesramme sett fra ståstedet til sitt eget miljø. Orne tar i bruk begrepet «dobbel bevissthet» fra Du Bois, som opprinnelig handler om hvordan den afro-amerikanske befolkningen har sett på seg selv både gjennom øynene til det som i deres sammenheng er de hvite, og samtidig fra sin egen gruppes perspektiv. Gjennom dobbel bevissthet kan miljøer som representerer avvik sett med noens øyne, lage egne narrativ som vektlegger stoltheten over sammenhengen de hører til i. Orne hevder informantene hans kan bli «stigmaresistente» ved å få tilgang på en slik forståelse av virkeligheten (2013).

3.3 Religion i offentligheten

Integreringsbarometeret 2020 viser at polariseringen mot innvandrere generelt er redusert de siste årene, mens polariseringen mot islam er økende (Brekke et al., 2020). Samfunnet uttrykker en generell skepsis mot sterkt religiøse personer, mest av alt gjelder dette muslimer.

Den samme oversikten viser at befolkningen er delt i hvor forenelig verdiene i islam er med grunnleggende verdier i samfunnet (ibid., s. 104). Selv om sekulariseringsdebatten i Norge handler om mye mer enn samfunnets forhold til muslimer, kan den offentlige debatten i Norge gi inntrykk av noe annet. Den liberale offentligheten i Norge som setter premissene for hvordan vi ser på forholdet mellom det religiøse og det sekulære, setter det religiøse opp mot det sekulære, som motpoler. Det sekulære er noe «vi» men ikke «de» har (Bangstad 2017, s. 51). Også disse funnene bekrefter at konservativ religiøsitet, særlig knyttet til islam, vekker intense, negative følelser i den norske opinionen (ibid.).

Den tyske filosofen og sosiologen Jürgen Habermas behandler religionens plass i offentligheten i *Between naturalism and religion* (2008, s. 114-147). I «Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the `Public Use of Reason` by Religious and Secular Citizens» tar Habermas utgangspunkt i John Rawls «public use of reason» når han reflekterer rundt hvordan religiøse og sekulære innbyggere legger ulike kognitive forutsetninger til grunn for bruk av begrepet mening i offentligheten.

Habermas viser til hvordan religiøse tradisjoner og fellesskap har fått endret politisk betydning i nyere tid, og til samtiden vår som en periode med økende grad av religiøs fundamentalisme, nasjonale og etniske konflikter (ibid., s. 114). Han tegner et bilde av det vestlige samfunn som gjennomgripende kapitalistisk, med lite plass til religion i offentligheten. Unntaket er USA, der religionen fortsatt har stor plass i offentligheten, og hvor mengden religiøs aktivitet er holdt oppe på samme nivå de siste 60 årene. Mens religionens rolle i offentligheten har økt signifikant i mer eller mindre resten av verden, er Europa ganske alene om det Habermas kaller en kulturell og politisk sekulær linje. Han viser til hvordan Max Webers «Occidental Rationalism» er det som fra verdenshistoriens synsvinkel må sees på som faktisk avvik (ibid., s.116). Habermas ser på følgene ved bruk av John Rawls politiske teori om «public use of reason». Han spør hvilken plass religionen skal ha i offentligheten i en liberal stat som ikke er religiøst begrunnet, men legitimeres ut fra menneskelig fornuft. Hvis samfunnet bygger på vitenskap og menneskelig fornuft, hvor skal toleransegrensen for andres perspektiver gå? (ibid., s.120f).

Rawls teori viser til at liberale samfunn ønsker frie og likeverdige samfunnsborgere, men at en også er bundet til en forståelse av mening som noe som bare har legitimitet i den offentlige bruk av begrepet. Slik gis ikke aksept for å blande religion inn i offentlig politisk

argumentasjon (Habermas 2008, s. 123ff). Ut fra dette fremstår religiøse samfunn som kontraster til offentlige nøytrale instanser. Offentligheten må derfor unngå noe som ut fra den liberale staten står i fare for å favorisere enkelte religiøse fellesskap. Rawls problematiserer at vestlige kapitalistiske samfunn legger som premiss at samfunnet skal begrunne alt i det sekulære. Han viser til historiske eksempler på kirkens betydning i politiske prosesser for menneskerettigheter og demokrati. Rawls syn er at troende burde slippe å argumentere allment for sitt store sivile engasjement, og at staten har lovet sine borgere religionsfrihet. Da er det urimelig å ikke kunne legge religiøse begrunnelser til grunn i argumentasjonen for rettferdighet, kun sekulære. Habermas viser til hvordan religiøs tro ikke er en aktivitet, men en eksistensiell basis for hele livet til de troende, og derfor ikke kan kobles fra resten av tilværelsen (2008, s. 127f). For en religiøs er troen grunnlaget for tanken om rettferdighet, ikke «noe», men det sosiale og det politiske eksistensgrunnlaget. Habermas kritiserer den liberale statsmakten for å skille mellom sekulære og religiøse begrunnelser som i realiteten henger sammen.

Ifølge Habermas er de religiøse sannhetene under press i det moderne samfunnet (2008, s. 129 f). Han hevder tanken om et skarpt skille mellom religiøst og sekulært i politiske offentlige debatter er et angrep på troendes personlige identitet. Selv om det institusjonelle skillet mellom religion og politikk er viktig, er det menneskelig sett en mental og psykologisk byrde for statens innbyggere å måtte skille mellom disse. Den religiøse identiteten henger sammen med resten av tilværelsen. Habermas mener staten ikke bør hindre mennesker i å være hele mennesker i offentligheten (ibid., s. 131).

Har Norge en egen form for sekularisme? *Sekularisme- med norske briller* (Bangstad, Leirvik & Plesner, 2012) bidrar til diskursen omkring religion i offentligheten, inkludert den generelle debatten om muslimers rolle i den norske offentligheten. Begrepsanvendelsen varierer mellom de ulike forfatterne, men fylles med innhold fra konteksten de anvendes i (ibid., s. 4). Leirvik bruker *det sekulære vilkåret* når han forklarer hvordan man ordner livet borgere har felles i et pluralistisk samfunn (ibid., s.10). Han beskriver *sekularitet* som «ein måte å leve saman på der religionane og autoritetspersonane deira ikkje lenger har hegemoniet, men må dele påverkadskraft og samfunnsmakta med andre tankeretningar og institusjonar.» Ut fra dette handler sekularitet om å skape «herredømmefrie - i Habermas si tyding- ikkje religionsfrie fellesrom i samfunnet» (ibid.). For Leirvik er religionsdialog en måte å fylle fellesrommene med samtaler som er meningsfulle, bygger tillit og er opptatt av konfliktløsning. Han

argumenterer for at religionsdialogen i Norge i mange tilfeller oppfyller Habermas' krav til «oversettelse» av religioners og livssyns språk til et språk en kan føre i det offentlige (ibid., s. 15f). Leirvik argumenterer for at sekulariteten er selve vilkåret for et felles språk i religionsdialogen. Han mener en styrket sekularitet kan åpne felles rom, og blir en sekularitet som ikke svekker religionene, men gir mulighet til å utvikle et felles språk for samtale om religion og etikk (ibid., s. 23).

Døving diskuterer religionens rolle som symbol i identitetspolitisk sammenheng. Religion har fått en ambivalent rolle i offentligheten, og fremstår som et politisert fenomen som i stor grad handler om grenser mellom grupper (Bangstad 2012, s. 26). Hijaben tolkes for eksempel både som tegn på en islamiseringsprosess som utfordrer det norske samfunnet, og som tegn på et sunt flerkulturelt samfunn (ibid., s. 28). Religion omtales som et viktig fenomen, og sees samtidig på som en trussel mot en liberal og sekulær offentlighet. Døving mener denne tvetydigheten også finnes hos Habermas når han justerer Rawls teori (ibid.). Habermas argumenterer for at sekulære argumenter gjør det mulig med en offentlig samtale på tvers av religiøs og livssynsmessig tilhørighet. Samtidig sier han at offentligheten står i fare for å miste «kilder til innsikt, til forsoning og til håp» om den religiøse debattanten ikke får bruke sitt religiøse språk. Døving er uenig med Habermas i at religiøse mennesker utsettes for en «cognitive dissonance». Hun mener Habermas undervurderer de religiøse i samfunnsdebatten, og at de religiøse selv har interesse av å bruke sekulære argumenter (ibid., s. 42f). Med hijabdebattene som eksempel, viser Døving til hvordan Rawls inndeling i en privat og en offentlig sfære utfordres av debattantenes argumenter. Hijabsaken utfordrer tanken om at religion hører til i privatlivet, samtidig som argumentasjonsformen viser til universelle verdier som likestilling og menneskerettigheter (ibid., s. 43).

4 Tematisk innholdsanalyse

Materialet og analyseenheten som er grunnlaget for denne analysen er presentert i kapittel 1. Der beskrives også abduktiv metode som anvendes i undersøkelsen. En tematisk innholdsanalyse har vært et naturlig valg for dette analysearbeidet. Her vektlegges det konkrete i form av intervjupersonenes erfaringer (Anker 2020, s. 40). En slik analyse gir muligheter for å lete etter større sammenhenger. Ulempen med metoden er faren for å ta enkeltdele ut av helheten. En måte å sikre kvalitet på har vært å veksle mellom fokus på de små delene og de større sammenhengene gjennom hele analysearbeidet. Analysen er organisert som en collage, der stemmene fra de ti intervjupersonene er anonymisert gjennom pseudonymer. Jeg har gitt dem navnene «Dana», «Aisha», «Idil», «Sahra», «Sadina», «Amina» «Jasmin», «Maryam», «Layla» og «Halima».

4.1 Koding

Kodingen av materialet har foregått som en prosess over lang tid. Analysen er ikke noe som begynner etter å ha intervjuet og transkribert, skrevet innlednings-, metode- og teorikapittel. Bevisst og ubevisst har jeg lett etter mønster i alle faser, sett etter sammenhenger, søkt etter linjer og brudd i materialet. Jeg har samtidig forsøkt å ha en åpen holdning til hva jeg kunne finne gjennom å være bevisst min sosiale posisjon, da all kunnskap er sosialt situert. Slik har jeg kunnet være åpen for å få min egen forforståelse korrigert.

Etter hvert intervju skrev jeg notater med umiddelbare reaksjoner og løse tanker rundt form og innhold på intervjuet. Teoriene jeg har hatt med meg, har vekslet i noen grad og dermed påvirket hva jeg har sett etter i materialet. I lesningene av intervjuene brukte jeg notater og farger for å markere funn knyttet til forskningsspørsmålene. Elementer som ble gjentatt, «røde» ord eller elementer som signaliserte følelsesmessige reaksjoner, ble også markert. Jeg har ønsket en empirinær tilnærming samtidig som jeg har søkt etter svar på forskningsspørsmålene. Da sortering av kodene var gjennomført, klippet jeg ut sitater fra intervjuene og samlet disse i kodegrupper etter farge.

For å kunne svare på hovedproblemstillingen er analysedelen delt inn i tre hoveddeler fordelt på de tre forskerspørsmålene. Første del av analysen presenterer vilkår eller betingelser intervjupersonene forhandler identitet under, hva som muliggjør disse og identifikasjoner kvinnene gjør. Andre del tar for seg omkostninger profilerte muslimske kvinner møter, knyttet

til erfaringer av stigma og representasjon. Tredje og siste del av analysen synliggjør strategier kvinnene tar i bruk for å regulere livet i offentligheten. Siste del av dette kapitlet oppsummerer analysens funn i form av sammenhenger og brudd i materialet.

4.2 Forhandlingsvilkår og identifikasjoner

I første del av analysen redegjør jeg for betingelser eller vilkår intervjupersonene forhandler identitet under for å finne svar på det første forskerspørsmålet. Til sammen utgjør betingelsene en syntese av mentale og sosiale praksiser som stadig er i endring (Jenkins, 2006, s. 59). Mange prosesser foregår på samme tid og handler om å finne eller gå opp grenser for likheter og forskjeller mellom mennesker. Bevegelsen er dialektisk mellom indre selvvalgte identifikasjoner og kategorisering utenfra. Intervjupersonene ble spurt om hva eller hvem de opplevde som støttende i konstruksjonen av identitet som muslimsk kvinne i offentligheten.

4.2.1 Familiens rolle

Erfaringene kvinnene deler viser et mangfold i familiebakgrunn hos intervjupersonene, og stor variasjon i grad av støtte hjemmefra. Både Amina og Sadina vektlegger ryggdekningen fra familien, og særlig fedrene, som viktige vilkår. Sadina kommer fra en familiebakgrunn som har gitt henne stort handlingsrom, og er den eneste av intervjupersonene som har to foreldre med høyere utdanning. Hun beskriver slekten på begge sider av familien som akademikere:

«Jeg har fått det kritiske blikket inn med morsmelka. Jeg har alltid vært vant til krangling og diskusjoner, i positiv forstand. Samtidig er jeg opplært til å stå opp for meg selv. Pappa har vært ekstremt opptatt av at vi barna skulle stå på egne bein. For meg er jo det en helt fantastisk ting. Slik er de fleste damene i min familie oppdratt, så det er ikke uvanlig for min familie å tenke sånn. Friheten jeg har hatt, handler mye om at jeg er vokst opp i en slik familie, selv om det har vært noen kamper.»

Sadina har en sosioøkonomisk og kulturell bakgrunn som har gitt henne mye støtte. Foreldrene hennes har lært henne å tenke selv, «de visste at det å flytte til Norge betydde et helt annet liv kulturmessig, enn det de reiste fra». Hun beskriver faren som en utypisk muslimsk far som har vært ekstremt opptatt av at døtrene skulle stå på egne bein. Sadina

forklarer opprøret sitt hjemme som opprør mot kulturkonservatisme, ikke religion: «Jeg har ikke hatt noen støtte til min yrkesvei hjemmefra. Foreldrene mine ville at jeg skulle velge et høystatusyrke, derfor studerte jeg først et slikt fag noen år. Jeg hadde ikke foreldre som støttet meg i karrierevalget mitt. Jeg måtte åpne dørene selv». Sadina viser til foreldrenes egne argumenter når hun forteller om forhandlingene på hjemmebane: «Jeg hadde diskusjoner med mamma: `Det er ikke så mange muslimske jenter som gjør slik du gjør`. Whatever? Det er jo foreldrene mine som har oppdratt meg til å være uavhengig.» Sadina legger stor vekt på sin individuelle identitet og har funnet støtte i kombinasjonen av mange ulike identifikasjoner. Hun beskriver faser i livet hun har vært «mer» det ene eller det andre, men gir ikke uttrykk for at den muslimske delen har aldri vært dominerende for henne.

For Amina har farens dominans betydd både støtte og motstand og betydd et handlingsrom på farens premisser. Hun er også vant til debatter og diskusjoner hjemmefra. Mens andre unge jenter i tilsvarende situasjon ble sendt tilbake til opprinnelseslandet for å bli «sømmelig og korrekt oppdratt», slapp Amina dette fordi faren stod imot press fra minoritetsmiljøet og storfamilien. Han stod opp for henne også da hun ønsket å gifte seg med en mann som ikke hadde samme kulturelle bakgrunn. Amina kaller det «flaks» at faren støttet henne i giftermålet, for når faren hadde bestemt seg, var diskusjonen over:

«Far hadde diskusjoner med slektninger og venner, men han var en viljesterk mann. Han har utfordret sitt miljø, både i landsbyen der han vokste opp, og minoritetsmiljøet vi har tilhørt her i Norge. Faren min var på mange måter utypisk, for han er en intellektuell uten å ha noen utdanning. Samtidig er han patriark og tradisjonell, for han har en kone han synes det er helt ok å dominere.»

Farens rolle som beskyttende patriark skaffet Amina ryggdekning i en avgjørende situasjon: «Hadde far sagt nei, og jeg likevel hadde giftet meg – ville jeg nok fått veldig mye mer problemer med minoritetsmiljøet vi tilhørte. Da hadde jeg blitt utstøtt.» Da hun ville gå sin egen vei med giftermålet, ga storfamilien signaler om at hun ødela for dem, at hun vanæret dem:

«Det kom folk hel fra Danmark som ville stoppe bryllupet. Der var staheten til faren min en god ting. Han har aldri vært avhengig av hva folk synes. Han er litt sånn `stockmannsk` av seg, som tør å stå alene og ha egne meninger. Ha sa til dem: `Dette

er min datter, det er jeg som bestemmer. Det var helt riktig sagt også. Det var han som bestemte. Det var ikke meg eller moren min, det var han.»

Selv om Amina ble «reddet» av faren, var han også grunnen til at hun holdt seg utenfor organisasjonslivet til hun ble voksen, fordi faren nektet henne å delta. Goffmans samhandlingsteori beskrives godt i forhandlingene Amina og familien gjør som «lag» ansikt til ansikt med kollektivet slekta og minoritetsmiljøet representerer.

«Det hadde ikke gått uten støtten fra foreldrene mine. Da hadde jeg slitt veldig». Layla beskriver moren som mest støttende, men «min far også, selv om han aldri var veldig begeistret for det». Layla er nært knyttet til storfamilien som har støttet hennes rolle i offentligheten. Hun snakker om familien som sitt «lag». Faren har fått mye kritikk og måtte forsvare datterens valg i møte med kritikk fra minoritetsmiljøet. Layla forklarer støtten hjemmefra med familiens holdninger til det å komme som muslimer til en fremmed kultur. Både foreldrene og besteforeldrene hennes har kommet som muslimer til nye kulturer, både i Norge og til «opprinnelsesland»:

«Foreldrene mine hadde lært av sine foreldre å ha med sine verdier og balast, samtidig som de ville bygge broer mot det nye de kom til. Det har gitt meg en trygghet hjemmefra jeg har hatt med meg både i utdanning og jobb og i samfunnsengasjementet mitt. Jeg har vært trygg på ståstedet mitt, på en måte.»

Både Layla og Aisha hadde foreldrene i ryggen på vei inn i offentligheten. Aishas far initierte datterens deltakelse i offentligheten gjennom å melde henne inn i en organisasjon - uten å spørre henne selv. Aisha identifiserte seg sterkt med organisasjonen da hun var yngre, nå har hun en mye mindre synlig rolle i offentligheten.

Sahra gir uttrykk for en nærmest uforbeholden støtte fra familien: «Familien min har alltid støttet meg i å ha en stemme: «De er rause med meg, også når jeg feiler». Foreldrenes støtte til rollen som representant for muslimer i offentligheten, gir bekreftelse til Sahra: «Foreldrene mine liker måten jeg har frontet meg selv og min religiøse identitet på, inkludert respekten jeg har vist for opphavet mitt. Jeg tror måten jeg har representert religionen på har styrket støtten hjemmefra». Halima kaller foreldrene sine «de beste vennene mine», og sier hun ikke hadde klart rollen i offentligheten uten dem.

Dana har fått mest støtte hjemmefra de gangene hun kritiserer storsamfunnet eller lykkes med noe i offentligheten. Hun beskriver moren som velvillig og stolt når datteren lykkes med sine prosjekter, men også bekymret og tradisjonell. Selv om Dana sier moren er «grunnen til at jeg sitter her nå» er de uenige i mye. Dana har manglet støtte fra foreldrene i viktige livsvalg, og sier barna og venninnene er de viktigste støttespillerne.

Idil er på den ene siden nært knyttet til foreldrene og søsknene. Familien har en form for skjebnefellesskap, og har tatt godt vare på hverandre siden de kom til Norge:

«Vi var jo de som flykta sammen, vi har jo bare hverandre her. Vi kom som en familie og var veldig mye alene, og veldig bundet til hverandre. Ingen skulle falle ut av samfunnet. `Vi skal få til det her`. Vi passa veldig på hverandre og fulgte hverandre veldig opp».

På en annen side føler Idil seg ensom i møte med «foreldrenes lille verden»: «De er for opptatt av sine egne lukkede liv, og er lite opptatt av utdanning og arbeid og det å kunne forsørge seg selv. Alt foreldrene mine kjenner til, det er det etniske miljøet i Norge. Hvis de ikke har tilhørighet der, har de ikke tilhørighet noen steder.» Foreldrenes manglende integrering gir foreldrene et «utenfrablikk» på hverdagen Idil er en del av:

«De har ikke vært ute i arbeidslivet og latt seg bli eksponert for andre tanker. Vi kommer hjem med en historie om at slik var det og slik følte det. Deres respons er: `Shit, for en verden. Vi må være oss selv, bla, bla, bla.`. Jeg skulle jo ønske de var mer involvert i det samfunnet jeg og mine søsken er blitt en del av. Da tror jeg de hadde forstått oss bedre.»

Også Maryam erfarer stor avstand til foreldrenes liv i Norge. Hun er vokst opp i en «veldig konservativ familie, som har vært strenge på det religiøse». For Maryam har dette betydd lite støtte og lite handlingsrom hjemme. Hun sier oppveksten var fin og trygg, men at det ikke var rom for å stille spørsmål, drøfte og snakke om ting. Som barn gikk Maryam på koranskole og «fulgte koranen til punkt og prikke». Allerede der begynte hun å stille spørsmål. Da Maryam som tenåring tok valg på tvers av familiens ønsker, og stilte kritiske spørsmål i moskeen, ble hun utstøtt både fra familien og moskémiljøet. Likevel møtte hun familien i bryllup og på

fester sammen med minoritetsmiljøet. Der lot familien som om alt var bra mellom dem, for å unngå å miste ære. Hun forteller om et språklig og kulturelt gap mellom seg og foreldrene, som ikke behersker det norske språket. Med årene har forholdet til foreldrene bedret seg:

«Vi hadde en vanskelig og stor konflikt i mange, mange år. Familien min tilhører et innvandrer miljø, og elsker fellesskapet der. Det forstår jeg. Jeg vil egentlig også høre til i det fellesskapet. Men det har vært vanskelig for familien min å støtte meg i den jeg er, fordi det går imot det de tror på. Det går imot troen deres, alt de er vokst opp med. Etter mange år har vi funnet tonen igjen. Vi kan være de vi er, hver for oss, men vi kan også være familie.»

Maryams historie illustrerer identitetsforhandlinger som en veksling mellom ytre press og indre ressurser. I møte med familien og moskémiljøet forhandler, avviser, aksepterer og internaliserer både hun og omgivelsene grenser over mange år (Østberg, 2003).

Heller ikke Jasmin har fått mye støtte hjemmefra. Som ung presset foreldrene henne til å gifte seg med en mann moren hennes hadde fant til henne. Jasmin sier foreldrene elsket mannen hun giftet seg med, men at hun opplevde vold og drapsforsøk i ekteskapet: «Ingen visste at han brukte vold mot meg». Før dette var Jasmin på vei til å gifte seg med en moren hennes ikke aksepterte på grunn opprinnelseslandet hans. Hans familie aksepterte heller ikke henne: «Jeg var ikke god nok, jeg var for moderne. Kjæresten min var ikke moderne nok for mor». Der det oppstår konflikt mellom intervjupersonens og familiens interesser, velger intervjupersonene i hvilken grad de tilpasser seg kollektive hensyn eller tar omkostningene som følger med individuelle valg (Jenkins, 2006). Over halvparten av kvinnene har erfart brutte familierelasjoner i perioder fra to til over ti år, grunnet identitetsforhandlinger.

4.2.2 «På jobben er de ikke så opptatt av om jeg er muslim eller ikke»

Alle kvinnene vektlegger arbeidet som et sentralt mulighetsrom i sine identitetsforhandlinger. Arbeidet gir allierte, «sympatiske andre» (Goffman, 1963) og er identifikasjoner som i stor grad oppleves som støtte i identitetsarbeidet. Amina sier yrkesbakgrunnen hennes «øker mulighetsrommet og styrker tilliten» folk har til henne, både generelt og i offentligheten. Hun er mest annerledes som kvinne og minoritet på sin arbeidsplass, ikke som muslim. Dana, Aisha og Idil legger vekt på det arbeidet gir av anerkjennelse, økonomisk frihet og gode kollegaer, og identifiserer seg mye med jobben. For Dana betyr anerkjennelsen via jobben

mye, og forklarer: «Jeg finner anerkjennelse andre steder da jeg ikke har fått det av faren min eller mannen min. Kvinner som meg får ikke anerkjennelse i patriarkatet.» Maryam forteller at «de på jobben skjønner hva det har kostet meg å stå opp og si: Nei, dette er ikke greit!». Arbeidsplassen gir henne «covering» (Goffman, 1963) og mulighet til å arbeide for å støtte unge i deres identitetsforhandlinger: «Jeg har valgt mine jobber nettopp fordi jeg ikke ville være et alibi, og fordi jobben gir meg den friheten. De vet hva det koster å bryte ut». Sadina innrømmer at hun er privilegert i debatten om muslimske kvinner i offentligheten. Hun har bred og variert erfaring fra attraktive jobber:

«Jeg har vært heldig som kom inn i yrket og offentligheten gjennom et miljø med stort rom for annerledeshet. Jeg tror nok jeg har vært superheldig. Jeg var en veldig sjelden fugl på det tidspunktet. Folk så aldri på meg som en muslimsk kvinne. Jeg var bare muslim, og så hadde jeg et veldig fritt spillerom. `Bransjen` var på jakt etter nye stemmer, og min vei gjennom `miljøet` traff på en måte en tidsånd. Jeg fikk bidra med kompetanse ikke så mange andre hadde, uten at det jeg jobbet med handlet om religion».

Arbeidet er et sted kvinnene i høy grad opplever anerkjennelse og bekreftelse, og der sjansen for å bli stemplet som «muslimen» er mindre enn ellers. For mange er jobben et «frirom», men dette varierer. Halima blir ofte adressert som «muslim» på jobben, også av kollegaer.

4.2.3 «Du trenger vann, mat. Utdanning er på det nivået»

Flere av intervjupersonene har studert eller vært knyttet til prestisjetunge universitet i utlandet, andre har utdanning og yrker med høy sosial status. Kvinnene er takknemlige for utdannelsen, og knytter forhandlinger i offentligheten til identifikasjon med utdannelsesløpet. Dana poengterer utdanningens betydning for alle mennesker, «men ikke minst muslimske kvinner». Da hun ville studere mer som voksen, syntes moren det var unødvendig og ble irritert. Dana mener kunnskap, eller mangel på kunnskap, skaper et klasseskille: «Du trenger vann, mat. Utdanning er på det nivået. Med en gang du får deg utdanning, så får du deg en stemme». For henne har utdanning vært helt grunnleggende for deltakelsen i offentligheten.

Aisha byttet karriere etter å ha videreutdannet seg i utlandet, og har fått en ny og vellykket karrierevei: «Det er den nye utdannelsen som har ført meg på den nye reisen.» Utdannelsen

gjør at hun identifiserer seg med andre kollektiv nå enn før. Hun mener utdanning er en forutsetning om muslimske kvinner skal lykkes i det norske samfunnet, «med unntak av i politikken». Aisha hevder man kan lykkes i politikken uten å mestre norsk veldig godt, «hvis man har de rette meningene», og knytter dette særlig til noen politiske partier. Aisha takker skolen for at hun har lykkes språklig, og indirekte for at hun fikk en viktig organisasjonsrolle. For Idil er evnen til kritisk tenkning og kildekritikk som noe av det viktigste hun har lært gjennom akademia. Det ser ut som kvinnene som velger høyere utdanning, lettere beveger seg mellom ulike institusjoner og lag, og er mindre knyttet til ett bestemt kollektiv.

4.2.4 «Språket er et av mine viktigste kort»

Sahra er i et utdanningsløp mot høyere utdanning. Sammen med Jamina og Layla vektlegger hun utdanning litt mindre som vilkår i identitetskonstruksjonene. Hun kombinerer utdanning med arbeid og et aktivt organisasjonsliv. For Sahra er språket «avgjørende», og «ett av mine viktigste kort». «Gjennom språket navigerer jeg i det offentlige ordskiftet». Både Sahra og Sadina lærte språk i bygde-Norge. Sahra var eneste utlending på skolen og fikk grundig oppfølging. Ivrige venninner lærte henne norsk, og etter tre måneder snakket hun flytende.

Halima kaller språket «hovedmiddelet for å skape dialogen jeg ønsker med mitt engasjement». Hun legger til «og evnen til å formulere argumenter i en språkdrakt som når ut til folk». Språket gir henne mulighet til å identifisere seg med flere fellesskap, formidle og drive dialog. Målet hennes er å få aksept for sin trosidentitet. Halima kaller språket og evnen til å formidle og være i dialogen «hele essensen ved å være i norsk offentlighet», og ser på mediene som en kanal til å nå ut til mange på en gang, som alternativ til den institusjonelle dialogen. Amina vektlegger også betydningen av å kunne snakke på en måte som skaper gjenkjennelse i majoritetssamfunnet: «Språk betyr jo veldig mye, det at du klarer å formulere deg, snakke et språk som vanlige folk kjenner seg igjen i. Folk som er forholdsvis lik meg, men ikke behersker språket, sliter med å bli hørt».

Layla beskriver sin vei inn i samfunnsdebatten som en trinnvis prosess der språklæringen er et viktig fundament: «Språket mitt var på plass, for jeg hadde heldigvis foreldre som tenkte det var viktig at barna lærte norsk så lenge vi bodde i Norge. Vi ble sendt i barnehage, og kunne norsk da vi skulle begynne på skolen. Vi kom rett inn i den norske klassen.»

Maryam opplevde stor frustrasjon den første perioden i Norge, før språket var på plass: «Jeg kunne ikke nok norsk til å si det jeg mente.» Maryam vektlegger språkets rolle som hjelp til å kunne uttrykke seg, til å ikke bli misforstått, til å rette opp i misforståelser:

«Det er et sterkt våpen å kunne språket. Særlig om man kan skrive i tillegg. Mange føler seg stumme og overkjørte og misforstått, på grunn av språket. Du blir ikke inkludert i debatten om det som skjer i samfunnet, om du ikke har språket på plass. Man blir ikke sett og man blir ikke hørt, før man rekker opp hånden selv.»

For Maryam knyttes det språklige nært opp til det den akademiske delen av hverdagen: Hun har funnet mye støtte i «å kunne få stille spørsmål, undersøke her og der, se hvilke kilder som sier hva, istedenfor å være bastant på ting». Maryam sier «språket har vært en nøkkel for å fortelle hvem jeg er. Språket har vært viktig for at folk ikke skulle få et bestemt inntrykk av henne, «for å hindre stereotyper». Maryam forklarer foreldrenes manglende språkkompetanse, som en viktig årsak til «et veldig stort gap mellom oss.» Hun kobler også manglende norskkunnskap til foreldrenes behov for å kontrollere familiens fasade utad (Goffman, 2014).

4.2.5 Religionens og moskémiljøets rolle

«Det at jeg er muslim er den viktigste årsaken til at jeg har deltatt i det offentlige rom», sier Halima. Religionen eller troen er en kollektiv identifikasjon Jasmin, Sahra og Halima setter høyt (Jenkins, 2006, s 47). Jasmin sier «Det var religionen som reddet meg» om veien ut av et voldelig forhold. Hun gjentar at Gud har gitt henne styrke «til å tåle det jeg har tålt», både i ekteskapet og som muslimsk kvinne i offentligheten: «Jeg følte jeg bare hadde Gud med meg denne perioden.» Hun ville ikke ha hjelp fra familien sin, som hadde brukt Koranen for å rettfærdiggjøre sine handlinger. Jasmin kommer gjentatte ganger tilbake til dette. «Jeg har aldri følt meg alene på den måten for Gud er med meg. I islam har Koranen og hadithene løsninger for alle sider ved menneskelivet.» Samtidig sier hun: «Hadde jeg møtt imamer med god kunnskap, hadde jeg kommet ut av ekteskapet for lenge siden.» Jasmin ber fem ganger om dagen og forhandler sin religiøse identitet både i et moskémiljø og som selvstendig talskvinne. For henne er miljøet i moskeen veldig viktig:

«Miljøet i moskeen er mangfoldig og integrert. Uavhengig av hvor vi kommer fra, har vi noe felles. Der betyr opprinnelsesland ingenting. For meg betyr det ingenting hvilken moské jeg går inn i, for meg handler det om fellesskapet. Det gir meg et rom

hvor jeg kan gå overalt. Det er ikke slik at «det fellesskapet tilhører jeg ikke, dit kan jeg ikke gå», for det er et gudshus, og der hører alle til»

Tidligere fant Idil støtte til sin religiøse identitet ved å reise til utlandet, til opprinnelseslandet eller ved å være med foreldrene i moskeen de bor i nærheten av:

«Da føler man seg omringet av mennesker som har like verdier og likt syn på livet, som en selv. Da kjenner man det i kroppen som en sånn varm følelse. Ikke nødvendigvis noe direkte verbalt. Nå er det lenge siden jeg har vært i moskeen, altså.»

Idil beskriver følelsen av fellesskap under id-feiringer, og synes det er trist at hun ikke har kunnet be i moskeen de siste gangene under id-feiringer grunnet mensen. Selv om hun ikke har et nært forhold til det religiøse fellesskapet nå, er hun av og til i moskeen «sammen med familien for å feire id, rett og slett. Der samles vi til frokost etter id-bønnen. Det hører til ulike høytider». Idil beskriver en utvikling fra å identifisere seg med et større religiøst kollektiv til å forhandle sin religiøse identitet mer individuelt (Hjärpe, 1997). Sadina identifiserer seg ikke med noe moskéfellesskap i Norge, men kan finne fellesskap i mer liberale, internasjonale miljøer.

4.2.6 Støtte fra storsamfunnet

Det kvinnene forteller om støtte fra storsamfunnet, viser hvordan ulike sosiale erfaringer påvirker identitetskonstruksjonene våre. Ytre momenter kan få avgjørende rolle for våre individuelle identitetsforhandlinger (Jenkins, 2006, s. 98f). Maryam fant støtte til sin identitetskonstruksjon i møte med en norsk kultur som oppmuntret henne til å stille spørsmål og være kritisk. Sahra opplever støtte fra lokalsamfunnet til rollen som muslimsk kvinne i offentligheten. Dana erfarer mest støtte fra storsamfunnet de gangene hun kritiserer eget minoritetsmiljø: «Jeg blir en representant for muslimske kvinner, en representant de liker». Idil opplever mer støtte i storsamfunnet uten hodeplagg enn med, og har opplevd rom for å forhandle og endre religiøs praksis i det hun beskriver som sin hverdag.

Det Amina setter mest pris på ved det norske samfunnet er «at vi ikke viderefører tanken om at noen er mer verdt enn andre. Det er kanskje noe av det fineste ved det norske samfunnet jeg tar med meg inn i minoritetsmiljøet. Det er ikke forskjell på deg og meg.» Sadina opplever det norske samfunnet «trygt økonomisk, men lite stimulerende intellektuelt sett».

4.2.7 Minoritetsmiljøets rolle

Layla stod, særlig som ung, i kamper med minoritetsmiljøet hun tilhører. Nå har hun sterk støtte i miljøet, og representerer opprinnelseskulturen på flere arenaer. Halima og Sahra identifiserer seg også sterkt med minoritetsmiljøet og vil gjerne representere det. Alle har sentrale roller i sine miljø, som er selvvalgte kollektive fellesskap for dem. Fortellingene Dana, Maryam, og Aisha deler fra minoritetsmiljøet domineres av stemplingserfaringer. I møte med disse forhandler kvinnene mellom nominell og faktisk identitet (Jenkins, 2006, s. 47f).

4.2.8 Å finne støtte i seg selv

På spørsmål om hvor hun finner støtte til sine identitetsforhandlinger som profil i offentligheten viser Sahra først til «indre drivkraft», og understreker at hun ikke trenger noe eller noen utenfra som støtte: «Jeg har nok indre drivkraft». «Man bestemmer seg jo ikke for å bli samfunnsdebattant, det handler jo om engasjement for saker». På en annen side kan hun ikke få rost det lokale miljøet nok for måten de støtter henne på.

Sadina smiler litt av seg selv når hun forteller: «Jeg hadde i utgangspunktet «en sterk tro på meg selv, som kanskje mange andre ikke har. En voldsom tro på at jeg kunne utrette ting. Det var bare 'Go for it!' liksom. Jeg er veldig takknemlig for det». Amina finner støtte i seg selv, men minner om at det offentlige engasjementet hennes begynte i voksen alder. Da var hun i en situasjon hun hadde mindre å tape og kunne være bevisst på å velge sine kamper. For henne begynte ikke den aktive kampen før hun ville gifte seg med en mann familien ikke hadde valgt. Det er interessant at kvinnene som legger mest vekt på selvets rolle, ser ut til å representere ytterpunktene i gruppen når det gjelder liberal-konservativ-aksen. Kan det ha med at de har gjort det Charles Taylor kaller «sterke» eller «radikale vurderinger» i betydningen valg som griper tydelig inn i identitetsforhandlingene? (Bekkevold & Kjørven, 2020, s. 175).

4.2.9 «Jeg har gjort det litt fleksibelt» - om individuell religiøsitet som vilkår i identitetskonstruksjonen

Alle kvinnene plukker fra det Hjärpe (1997) kaller «den islamske kurven» gjennom å velge hvilke religiøse og kulturelle elementer de vil ta med seg, og hvilke de lar bli liggende. En individualistisk religiøsitet gjør det mulig å kombinere og forhandle identiteter som ellers ikke

lar seg kombinere. Forhandlingene kjennetegnes av en dialektisk dynamikk mellom det individuelle og det kollektive, som når Maryam uttrykker at hun har en «veldig sterk tilknytning til islam», og at det er noe hun ønsker å ha med seg videre, selv om hun ikke lenger går i moskeen eller har et godt forhold til religiøse ledere: «Jeg har gjort det muslimske til noe personlig. Jeg har tatt det jeg ville ha, og så har jeg valgt vekk det jeg ikke ville ha.» Hun vil ikke plassere seg i noen muslimkategori, verken som konservativ eller moderat eller praktiserende: «Jeg er ikke i en, men i flere kategorier. Jeg definerer meg som troende og praktiserende, jeg følger de fem søylene. Men jeg faster når det passer meg. Jeg har gjort det litt fleksibelt.» Maryam forklarer deler av identitetsforhandlingene sine som veldig bevisste valg:

«Jeg har valgt å ha troen, finne roen i religionen og ha et håp i Gud. Jeg har valgt å ikke ha hijab. Jeg har ønsket at religionen kunne være en del av livet mitt videre også, med de valgene jeg tok. Det fant jeg veldig roen med, altså. Religionen forbyr alkohol, men jeg har valgt å drikke alkohol.»

Forhandlingene omkring religion har fulgt Maryam siden hun var liten jente og stilte spørsmål både hjemme og på koranskolen. For henne handler det om grunnleggende menneskerettslige spørsmål: «Jeg vil ikke at det forholdet jeg skal ha til religionen skal begrense meg som person, eller muligheten til å utvikle meg, til å tenke nytt. Denne tilpasningen har vært veldig sentral i mitt forhold til religionen, at jeget i meg må kunne eksistere i religionen også.» Sadina har en liberal, intellektuell og filosofisk tilnærming til den muslimske delen av identiteten sin. For henne handler muslimsk identitet veldig lite om absolutter:

«Min muslimske identitet er bare en bitteliten del av den jeg er, egentlig. Organisert religion er ikke min greie. Som sagt er det ingen moské her i byen jeg kjenner relasjon til overhodet. Det er få her som er intellektuelt skodde, som har studert islam på universitetsnivå i Norge. Det påvirker jo hvilken islam man konstruerer.»

Layla kommuniserer en sterk tilhørighet til opprinnelseskulturen og sier det muslimske har «spilt en positiv rolle». Hun kommer fra en familie med «et balansert syn på det med religion». Layla kaller seg «en veldig balansert muslim, en forholdsvis moderat muslim», og sier «troen har ikke kommet i veien for engasjementet mitt». Hun tilhører ikke noen moské, men leser seg opp på det hun føler hun trenger av kompetanse: «Jeg forholder meg til

familien. Vi har noen tradisjoner vi alltid har fulgt, og det er min måte å praktisere religionen på. Jeg prøver å følge de fem søylene, og så har jeg en veldig pragmatisk holdning til samfunnet vi lever i». Laylas praktisering av islam svarer til utviklingen Eickelman kaller «from person to print». Jacobsen beskriver dette som en utvikling fra at eldre generasjoner søkte svar i moskémiljø og hos imamer, mens yngre leter etter kunnskap hos nyere autoriteter via internett og i religiøse skrifter (2011, s. 241). Layla begrunner sin tilnærming til det norske samfunnet ved å vise til Koranen:

«I Koranen og hadith er budskapet til muslimer at når man kommer til et majoritetssamfunn, skal man forholde seg til majoritetens lover og regler. Da gjelder ikke det man har tatt med seg, verken fra islam eller landet man kommer fra. Her bekrefter islam vår praksis. Men så er det noen ekstreme som sier noe annet. Slik er det i alle religioner.»

Aminas beskrivelse av sin muslimske identitet er et veldig uttalt eksempel på «å plukke fra den muslimske kurven» (Hjärpe, 1997): «Jeg er ikke en veldig karismatisk person. Jeg er en person som klarer å bruke den religiøse delen av identiteten min når jeg trenger den. Men jeg kan også la den være ubrukt, når jeg ikke trenger den. Jeg søker ikke noe aktivt for å dyrke den delen da». Amina understreker at denne praksisen er noe hun har internalisert: «For meg er ikke det motsetninger. Jeg klarer alltid å finne løsninger der ting går litt inn i hverandre. Det er ikke motsetning i mine standpunkt på indre plan, for å si det sånn.»

Sahra har klare tanker om sin egen praksis som muslim, men sukker når hun kommenterer avstanden mellom det hun forbinder med muslimsk identitet og det mange i samfunnet rundt henne forbinder med det:

«Jeg har en personlig religiøsitet med åndelighet, de fem søylene i islam. Jeg praktiserer dem. Ber fem ganger daglig, leser i Koranen daglig. For meg er det å være religiøs å leve etter en sunn religiøs praksis. Denne praksisen sier at du skal oppføre deg greit mot folk, være ærlig, ikke føre ikke noen bak lyset, leve etter gode sosiale normer, være et godt forbilde i ditt lokalsamfunn og yte for at det skal bli bra. Ikke bare for deg selv, men også for folk rundt deg og samfunnet rundt deg. De som har behov for å oppsøke moskeen, gjør det.»

Sahra definerer seg som praktiserende og konservativ, men deltar lite i moskéfellesskapet. Hun identifiserer seg med et lokalt fellesskap, men utenfor moskeens system. Sahra sier hun har tilhørighet til profetens tradisjon er en viktig del av den muslimske identiteten. Kvinnene henviser ikke til kollektive religiøse autoriteter, men tar den individuelle friheten som gitt når det gjelder å utforme egen religiøs praksis. Ingen av kvinnen viser til imamer som åndelige autoriteter, men til tekster og andre muslimske autoriteter de identifiserer seg med. Gjennom dette understrekes bevegelsen av identifikasjon fra «person to print» (Eidhamar, 2014).

4.2.10 Ikke «roots», men «routes» – identitetsforhandlinger langs nye spor

Østberg beskriver hvordan identitetskonstruksjoner hos unge norsk-pakistanere foregår over tid og i et spenn mellom det norske samfunnet og opprinnelseskulturen (2003, s. 34). For Idil har avstanden til foreldrenes bakgrunn økt:

«Jeg føler meg minimalt som muslim når jeg er sammen med familien. Jeg er den minst praktiserende av oss alle. Pappa maser om at jeg skal lese i Koranen: `Du skulle ikke åpna den Koranen igjen da?`. Det blir ikke annet enn en spydig kommentar fra pappa på sidelinja. Jeg gjør jo ingenting med det. Jeg sier: `Ja da, pappa`, og så går jeg videre, på en måte.»

Avstanden mellom Idil og foreldrene har økt de siste årene, også når det gjelder religiøs praksis. For to år siden praktiserte Idil bønn fem ganger om dagen, men praksis og innholdet hun legger i troen har endret seg:

«For meg har bønn vært en sånn yoga-meditasjon, slik mange ser på det. Etter hvert begynte jeg å se bønnen som å være i kontakt med meg selv og zoome ut resten av verden mens jeg utfører handlingen. Etter hvert bare falt bønnerutinen ut. Det oppstod en «disconnection» da jeg ikke klarte å lese på arabisk. Det var så mye annet som måtte gjøres. Det var skole, det var livet eller så var det jobb eller så var det.. Det var jo ikke bevisste valg, det bare dabbet ut..»

Tidligere brukte Idil hodeplagget til å forhandle identitet: «Jeg lagde min egen stil. Er det fashion, er det religion? Da ble det ikke en religiøs diskusjon, men snakk om stil. Det ble snakk om akkurat den lille `glitchen`, i stedet for at folk automatisk tenkte religion.» Idils

anvendelse av hodeplagget er et eksempel på hvordan identitet fremføres og konstrueres i sosiale situasjoner og henger sammen med institusjoner i samfunnet (Jenkins, 2006, s. 40f):

«Jeg har ikke vært statisk i personligheten, det kan gå fort mellom levemåter. Plutselig kan det slå andre veien fordi jeg føler det er rette måten å leve på. Jeg skjemmes ikke hvis jeg skulle tatt på meg hijaben igjen. Man er jo ikke et dårlig menneske om en ikke holder fast på samme mening hele tiden.»

Som akademiker ble Idil vant til å stille kritiske spørsmål. Hun viser til en prosess de siste årene: «Jeg er ikke fullt muslim, jeg er vokst opp muslim». For Idil er det nytt at hun ikke lenger praktiserer troen:

«Det var vanskelig for meg å praktisere det, uten å stille spørsmål om hvorfor. Jeg har en mer liberal måte å se det på nå. Så tror jeg bare det har skjedd noen ting underveis.. Jeg er fortsatt troende. Jeg har mange spørsmål, men har ikke vært flink til å søke svar heller. Jeg har gått for en indre forklaring om at jeg fortsatt kan være et godt menneske, selv om jeg ikke praktiserer da. Det kom til et punkt der jeg fikk lyst på mer. Da begynte jeg å stille spørsmålstegn ved: 'Hvorfor kan ikke jeg være, i anførselstegn, moderne muslim, og likevel føle meg som en bra muslim?''»

Idil er i dialog med seg selv mens vi snakker sammen, og gir uttrykk for en sårhet når hun snakker. Det hun forteller, stemmer godt med Cliffords beskrivelse av hvordan identitetsforhandlinger i vår tid er knyttet til steder og ikke røtter (Østberg, 2003, s. 103):

«Det var ikke det at jeg ikke klarte å gå med hijab lengre, men jeg følte ikke at det var meg lenger, rett og slett. Jeg klarte ikke å stå for de tingene en muslimsk kvinne står for i en fullt kledd hijab. Mest fordi jeg også har stilt spørsmål ved: 'Hvem er jeg oppi dette?' Jeg er fortsatt troende. Men jeg har kanskje en mer liberal måte å se det på da.»

Aisha beskriver noe av den samme prosessen og dialektikken mellom det indre og det ytre når hun presenterer seg som

«..en moderne, muslimsk kvinne. Jeg feirer jul, jeg spiser parmaskinke, og drikker alkohol i små mengder. Jeg ville aldri kreve av en mann at han konverterer til islam,

om jeg skulle finne meg en mann som ikke er muslim. Jeg har identifisert meg lite med `det muslimske` de siste ti årene. Nja.. på en måte. Men det er i livsstil. Det er mye muslimsk inni meg. Jeg har noen tullete verdier inne i meg, selv om jeg ikke er muslim i livsstil. Den derre muslimske identiteten, den spøker veldig inni meg.»

Her kommer Aisha i dialog med seg selv om hva hun legger i «det muslimske». Hun presenterer seg som sekulær i livsstil, men sier samtidig at noe «inni henne» er muslimsk, noe hun senere presenterer som «familieverdier.» For Amina er identitetskonstruksjonen sammensatt og preget av de institusjoner og mennesker hun har vokst opp med, uten at det nødvendigvis er lett å skille det ene fra det andre:

«Min samvittighet er nok bygget opp av flere ulike elementer, som også er islam, men som også er kristendom og humanisme. Når det gjelder verdimeslige ting, tenker jeg på hvorfor jeg havner på det og det standpunktet. Har det med religiøs eller kulturell bakgrunn å gjøre, er det skolene eller barnehagebakgrunnen min? Har det med bakgrunnen til svigerfamilien min å gjøre? Jeg har sterke religiøse elementer fra flere steder, klart det har påvirket.»

Aminas utsagn illustrerer hvordan identitetskarrierer, i form av ulike faser i livsløpet, er viktige institusjonelle identitetsdomener med mye makt (Jenkins, 2006, s. 16).

4.2.11 «Noen som ligner på meg» - identifikasjoner som støttende fellesskap

Intervjupersonene bruker identifikasjoner som strategi for å skape tilhørighet. Maryam finner blant annet støtte til sine identitetsforhandlinger i en flerkulturell jentegruppe av studievenner hun har samlet. Hun vektlegger fellesskapet av like erfaringer: «Vi har erfaringer av å havne mellom to stoler hele tiden. Noen er muslimer, andre er kristne. De fleste er kristne, det er enklere å forholde seg til dem». Sadina har ikke hatt et slikt nettverk før i voksen alder: «Ikke før nå jeg begynner å få et nettverk av folk som tenker likt, og paradoksalt nok er alle yngre enn meg. Disse er sparringspartnere intellektuelt og ideologisk», og kompenserer for savnet av et moskémiljø hun kjenner seg komfortabel med å gå i: «Det er lettere å gå i moské i utlandet». Som ung nektet faren Amina å delta i organisasjoner. Først i voksen alder knyttet hun seg til en organisasjon. Noen hun hadde felles interesser med, inviterte henne inn. Da Amina oppdaget «at også liberale stemmer hadde en plass i offentligheten», skjønnte hun det var viktig at «også slike som henne» engasjerte seg. Både Jasmin, Dana, Sadina og Idil

refererer til fellesskap i internasjonale miljø som kollektive fellesskap de kjenner seg hjemme i (Jenkins, 2006). «Det er få etnisk norske jeg kan relatere meg til i dag», sier Dana. «Jeg føler meg mer meg selv i utlandet. Fra utlandet så jeg hvor trangt det rommet er til vanlig». Utsagnene over illustrerer kvinnens behov for tilhørighet, enten til et lag de kan opptre sammen med i den offentlige sfæren eller ha som støttende publikum (Goffman, 2014).

4.2.12 «Gamechangere» - identifikasjoner med avgjørende betydning

Intervjupersonene forteller om episoder, organisasjoner eller institusjoner som representerer identifikasjoner som har hatt avgjørende betydning for dem. Disse er kilder til identiteter i form av fellesskap basert på likhet. Maryam kaller organisasjonen hun har vært knyttet til en «gamechanger.» I dette fellesskapet har hun funnet rommet hun kan blomstre i, vokse i, prøve og feile i. Også Aisha, Layla og Sahra takker organisasjoner for mulighetsrommene de har fått. En av intervjupersonene begynte livet i offentligheten som leder for en organisasjon, en oppgave som utsatte henne for høy grad av publisering i offentligheten. Aisha ble først pushet i gang i offentligheten gjennom farens engasjement. Senere ble en personlig hendelse indirekte årsak til veien ut av organisasjonen.

For Idil førte en svært ubehagelig episode til «oppvåkning». Klassen var på studietur i utlandet og Idil var kledd i fulldekket sjal, da en medstudent henvendte seg til henne foran gruppen:

«Du har kommet deg inn på denne skolen og går høyere utdanning. Hvorfor faen er du muslim da? Det går ikke opp». Idil kaller hendelsen «en filosofisk milepæl»: «Han sa det ikke gikk opp, akademia og religion, siden religion er svada. Han sa det nedlatende, hånende. Ingen medstudenter sa noe, alle `frøs`.»

Selv om episoden var veldig ubehagelig, ble den en katalysator for Idil, som sier hun for første gang i livet begynte å tenke mer gjennom hvem hun ville være. Disse erfaringene viser betydningen av små eller store ansikt til ansikt-fellesskap som steder å vokse og forhandle identitet i som muslimsk kvinne (Jenkins, 2006). Idils historie understreker det sekulære samfunnets syn på religiøse mennesker som «en annen», som neste delkapittel handler om.

4.3 Representasjons- og stemplingerfaringer

Denne delen av analysen får fram omkostningene ved å være muslimsk kvinne i offentligheten, og skal bidra til å gi svar på det andre forskerspørsmålet. Intervjupersonene forteller om erfaringer av å bli stemplet og fremstilt stereotypisk både av «egne» i minoritetsmiljøet og «utenfra». Slik oppstår et gap mellom det andre mennesker ser henne som, og kvinnens syn på seg selv (Goffman, 1963).

4.3.1 Representasjon og krysspress

Det Goffman kaller «kunsten å kontrollere inntrykk» beskriver en persons sceneopptreden som et samspill mellom individets personlighet, interaksjonen med andre og samfunnets institusjoner. Goffman ser selvet som produkt av sosiale organisasjoner, laget en spiller på og et publikum (2014, s. 200f). For noen er minoritetsmiljøet et «lag» kvinnen støtter seg på, mens andre erfarer stempingsprosesser i møte med det samme miljøet. Aisha mottok mye kritikk fra minoritetsmiljøet da hun som ung fikk en synlig rolle i offentligheten:

«Foreldrene mine fikk kommentarer som ikke gikk på arbeidet jeg gjorde, men på utseendet mitt og mitt sosiale liv, at jeg gikk på middager i korte skjørt. Falske rykter. De fikk brev om klærne mine og min påståtte omgang med mannlige kollegaer. De fikk brev om at jeg hadde ligget meg oppover. Jeg fikk også trusler fra det religiøse miljøet om at jeg var fornorsket og for integrert.»

Aisha beskriver stadige forhandling mellom til dels motstridende ulike dikotomier (Østberg, 2013):

«Jeg er glad jeg slipper dette nå. Det har kostet å kritisere innvandrer miljøene. Det har kostet å forsvare innvandrer miljøene. Jeg var for fargerik i klærne for organisasjonen og for lett kledd for innvandrer miljøet. På skolen var vi fattigbarna, for der var det bare vestkantfolk og ambassadebarn, som var på fine ferier. Men innvandrerbarna syntes vi var snobbete, fordi foreldrene våre sendte oss på en annen skole enn de andre innvandrerbarna. Skolevennene våre var på ferie i St.Tropez, mens vi hadde loka rundt i Frognerparken. Å være muslimsk jente er slitsomt.»

Aisha forteller at hun blir «sliten av å sjonglere», og sammenligner kampen feministene tok på 70-tallet med innvandrerkvinnens kamp på 90-tallet.

Dana sier hun «ikke har brutt direkte» med miljøet, og at «kvinnekampen har en høy pris»: «Det å bli i formasjonen innenfor patriarkatet har en høy pris, men å bryte ut av formasjonen har også sin pris.» Hun beskriver erfaringer av å stå i spenningen mellom indre og ytre, individuelle og kollektive prosesser (Jenkins, 2006):

«Jeg kan ikke gå ut og date noen i denne byen uten at det blir skandale. Da vet alle det. Da blir jeg stemplet av innvandrer miljøet. Hvis noen ser meg, vet de hvem jeg er, og så vil jungeltelegrafene gå: 'Ja, det var det vi visste. Hun er den typen!' Jeg kan ikke foreta meg noe uten at det blir skandale. Jeg kan heller ikke være på datingapper, da blir jeg også stempla i miljøet. Kvinner oppvokst i patriarkat får anerkjennelse ved å være underdanige. Handlingsrommet blir trangere for meg.»

Idil deler opplevelser av samme type krysspress:

«Til syvende og sist er man i et miljø med mye baksnakking. Serien *Norsk-ish* profilerer det så ekstremt bra, kjempebra! De tyrkiske eller persiske mennene sitter på kafeen og sladrer om andres barn.. Det er ekte! Det er ikke en tulle scene i hele tatt. Hver gang hun fotografen kommer hjem.. Den talen hun får av faren sin, den er også veldig ekte.»

Maryam forklarer presset hun møter fra innvandrer miljøet med manglende kunnskap: «Veldig mange i innvandrer miljøet har veldig lite kunnskap om religionen. De velger å høre på lederne i stedet for å søke informasjon selv. Jeg kommer hele tiden i diskusjoner med innvandrer miljøet.» Allerede på skolen kjente Maryam seg fremmed i innvandrer miljøet: «Det kjentes fremmed å bli kategorisert som innvandrer på skolen. Det eneste vi hadde felles, var at vi var innvandrere. Det var store konflikter og mye uenighet. Ulike land, ulike kulturer, ulike nivå i integreringsprosessen. Det var problematisk.» Maryam sier hun følte seg låst i disse kategoriene. Skolen plasserte henne på et lag hun ikke identifiserte seg med (Goffman, 2014). Hun nektet og klaget og sa: «Det her går ikke!» Jentene fra opprinnelseskulturen hennes hadde «et slags hat mot» Maryam fordi hun distanserte seg fra moskeen. De som skulle vært «allierte» i en situasjon, andret henne ved å kategorisere henne utenfor fellesskapet (Goffman, 1963):

«Jeg har valgt å ikke ha hijab. Lederne sa aldri det, men jeg tror det er en av grunnene til at jeg ikke lenger var velkommen i moskeen. Jeg ville jo stille til bønn i moskeen med bukse, uten hijab. Jeg fikk beskjed fra moskeen om at jeg ikke kunne stille i bukse til bønnen: `Dette her kan du ikke gjøre, fikk jeg høre`. Det er noe jeg synes er veldig viktig, at en kan velge selv.»

Maryam opplever at moskémiljøet har stengt henne ute, selv om hun egentlig ønsker tilhørighet i det religiøse fellesskapet. Hun blir stående i spenn mellom indre, individuelle prosesser og kollektive forventninger (Jenkins, 2006): «Lederne i moskeen er redd jeg påvirker de unge, det er en av grunnene til at de bevisst har holdt meg utenfor. Jeg har sterk påvirkning på de unge. Jeg er først og fremst blitt utestengt av moskeen fordi jeg stilte for mange spørsmål og var veldig kritisk.» Erfaringen fra moskeen ligner på den Maryam hadde hjemme. På denne måten ble Maryam en «fremmed» både i minoritetsmiljøet og hjemme.

4.3.1.1 «Måtte du skrive det? Kan du ikke bare holde kjeft?»

Noen av kvinnene har foreldre som indirekte eller direkte kritiserer deltakelsen deres i offentligheten. Dana sier familie og venner ikke kjefter direkte, men at hun merker de blir irritert: «Måtte du skrive det? Kan du ikke bare holde kjeft?» De er oppgitt over at jeg fortsetter å skrive kritisk», sier hun, og legger til at det gjelder enten hun kritiserer storsamfunnet eller innvandrer miljøene. Jasmin får direkte beskjed fra moren: «Jeg synes du skal slutte å snakke om islam». For Maryam handler morens innvendinger om frykt, hun er redd datteren skal påvirke andre i innvandrer miljøet: «Hvorfor skal du skrive om sånne ting i avisen?» Layla sier hun har slitt med å forsvare ytringer i offentligheten som handlet om innvandrere for faren sin, fordi han selv ble presset av innvandrer miljøet. Her fremstår kvinnene fremstår som illojale representanter for «laget sitt», familien eller minoritetsmiljøet (Goffman, 2014, s 198). Ved å så tvil om den definerte situasjonen laget ønsker å presentere, står hun i fare for å avsløre strategiske hemmeligheter gruppen vil holde skjult (ibid., s. 119).

4.3.2 Favorisering av islamkritiske stemmer offentligheten

Bangstad (2013, s. 358) bruker begrepet «ekskluderende inkludering» (min oversettelse) om hvordan «dårlige» muslimske stemmer marginaliseres i den norske offentligheten, mens «gode» stemmer inkluderes og får privilegier. Hierarkiet gir forrang til individuelle stemmer

som kritiserer islam, og «framer» liberale og sekulære muslimer som «gode», mens de som ikke vil kritisere islam eller er opptatt av dialog er «dårlige» (ibid., s. 357, 364).

Halima bekrefter erfaringen av denne forskjellsbehandlingen: «De som kritiserer islam er heltene. De får plass på fjernsyn i soft portrettintervju og bred tilgang til flater.

Majoritetssamfunnet identifiserer seg med de som bryter ut av troen, men nekter å identifisere seg med de av oss som vil beholde både tro og frihet.» Halima mener selv hun både kritiserer og ansvarliggjør muslimer og står for nytolking av troen, «men den delen er det alltid noen som ikke vil se. Siden jeg vil fremme troen er jeg `den andre`, `den fremmede`. Da jeg ville fronte prosjektet mitt, fikk jeg ikke taletid, men når terrorhandlinger skjer, vil de høre hva jeg har å si.» Halima blir plassert i en rolle hun ikke kjenner seg igjen i. Hun blir en representant for gruppen nordmenn er mest skeptiske til, «sterkt troende» muslimer (Integreringsbarometeret 2020):

«Jeg gråter og har lyst til å si unnskyld til alle når en muslim gjør terror. Men jeg kan ikke hele tiden være `muslimen` som skal ta ansvar og si unnskyld. Det er veldig slitsomt. Jeg vil ikke si at jeg har det samme mulighetsrommet som islamkritikerne. Jeg får ikke samme plass til mine ytringer som islamkritikerne. Det er en annen maktbalanse.»

Halima opplever at hun ikke når ut i offentligheten med budskapet hun vil formidle fordi hun ikke vil kritisere islam. Det gjør rollen hennes som representant krevende: «Jeg opplevde sitatmanipulasjon. Jeg opplevde en motstand uten sidestykke med min publikasjon, så prosjektet nådde ikke ut.» Debattklimaet gjør henne mer betenkt med å delta i debatter enn før, «for alt handler om å skape mest mulig polemikk, også hos seriøse medieflater». Den økende polariseringen har endret premissene for deltakelse i offentligheten for Halima: «Ulike aktører får tildelt selektiv taleplass, og så settes en opp mot SIAN (Stopp islamiseringen av Norge) i beste sendetid. Det viser hvor ekstremt polarisert den norske offentligheten er.» Halima blir rystet når riksdekkende fjernsyn formidler konspirasjonsteorier og navngir mennesker SIAN har lyst til å deportere ut av Norge: «Media skaper risiko for navngitte menneskers helse der og da. Jeg blir også stemplet som islamist. Jeg ble veldig redd, for det kunne like gjerne vært mitt navn som ble nevnt. Det er nesten blitt farlig å være en offentlig norsk stemme.» Integreringsbarometeret for 2020 bekrefter erfaringen av større

polarisering mot islam i det norske samfunnet det siste tiåret. Undersøkelsen viser at polariseringen mot innvandrere generelt er redusert i samme periode.

Flere av kvinnene er oppgitt over fordommene de møter og polariseringen som øker (Bangstad, 2013): «Man lar de som har negative tanker, snakke høyest. Stemmene deres høres best fordi man leter etter svar på hvorfor man ikke hører til, istedenfor å spørre: 'Hvorfor hører man til?' Man blir litt låst da.», sier Idil. Sahra opplever at

«islam, muslimer og særlig muslimske kvinner, er en rød klut. Det er sunt med religionskritikk, det har vi i islam også. Men argumentene i samfunnsdebatten er basert på fordommer og forakt, og hat. Debatten er dominert av høyreekstreme og folk med åpenbare agenda. Den HL-rapporten (i 2017) (min redigering) viste til sinnsyke tall angående holdninger til muslimer. Det er masse møkk som bare blir dumpet mot personer, og som ikke tar hensyn.»

I denne situasjonen etterspør Sahra støtte fra andre kvinner i samfunnet, fra «sympatiske andre» (Goffman, 1963). Indirekte spør Dana om det samme: «Du får lite støtte i offentligheten om du tilhører et patriarkat.» Hun ramser opp mange omkostninger som følger med rollen som muslimsk stemme i offentligheten:

«Man blir begrenset som figur i offentligheten. Jeg har mye å leve opp til, plutselig. Ytringene i det offentlige rommet både utvider rommet og innsnevrer det på samme tid. Det er motsetningsfylt. Jeg har fått mye dritt både fra etniske nordmenn og fra miljøet mitt, fordi jeg har sparket alle veier. Man mister anonymiteten i offentligheten og får hat og trakassering i form av meldinger, mailer eller kommentarfelt. Man kan bli stoppet på gaten. Jeg er livredd for å bli skadet slik at karrieren min er over.»

Sadina irriterer seg over måten muslimer fremstilles på i mediene:

«Det er det narrative som irriterer meg, jeg mener medienes fortellinger er så smale og lite kunnskapsrike. Den muslimske biten blir så framhevet i media at du tror at den muslimske biten i deg må framheves. Hvis man deltar i muslimdebatten, kommer man seg ikke ut av den. Plutselig går man fra å være fagperson til å være 'muslim' i en debatt. Jeg går fra å være Sadina til å være 'Sadina muslim' på jobben når jeg uttaler meg i muslimdebatten.»

Sadina som er vokst opp med det kritiske blikket, godtar ikke mediernes fortellinger om islam: «Kunnskap blir konstruert og vridd og brukt ideologisk. Det er en del av hele den avkoloniseringsdebatten som foregår nå. Det er viktig å bruke mye tid på dette nå, på hvordan vi ser på verden rundt oss». Kvinnene etterspør handlingsrom for deltakelse i offentligheten, og spør om ikke deres stemme også teller. I «Verdier» (Leirvik & Røthing, 2008) adresserer Khan-Østrem særlig de kulturradikale når hun indirekte om ikke muslimske kvinner er inkludert i kampen for minoriteters rettigheter (ibid., s. 67).

4.3.2.1 Hodeplagg som representasjon

Hijabdebattene i Norge har synliggjort muslimske kvinners rolle som symbolbærere i islam. Hodeplagget er et sterkt identitetsmerke. De samme argumentene brukes både som forsvar og kritikk mot bruken av hijaben. Bare en av intervjupersonene bar hijab i intervjusituasjonen. Idil har brukt hodeplagg fra hun var liten jente, men tok det av seg for få år siden. Tidligere knyttet hun mye av identiteten sin til dette. Fortsatt gir omgivelsene tilbakemeldinger om at de forbinder henne med hodeplagget: «Flere tenker at `jeg er den med hodeplagg`, selv om jeg har tatt hodeplagget av.» Idil har valgt å bruke ulike varianter av hodeplagget, og gjorde det til et varemerke en periode. Hun beskriver det å lage sin egen stil som noe som styrket identiteten hennes:

«Jeg «eide» det, og følte meg bra da jeg gikk inn i et rom, var vant til å være blikkfang. Jeg var den eneste på mitt studiested. `Fuck it, jeg eier det!` Det ble en `showstopper` hver gang jeg kom med hodeplagg. Jeg ble blikkfang. Da jeg fant en annen stil, ga det meg rom til å være meg og min identitet, for jeg er så mye mer enn muslim.»

Idils forhold til hijaben har endret seg med hvordan hun har utviklet sin identitet gjennom livet. Da Idil gikk med hijab, erfarte hun støtte i offentligheten gjennom blikkveksling med andre kvinner i hijab, «et sånt `jeg har deg-blikket`, det er sånn `to muslimske jenter`.» Hodeplagget ga henne tilhørighet til det store muslimfellesskapet. Idil sier hijaben både beskyttet og skapte avstand:

«Menn fra det muslimske miljøet ville respektert deg med en gang med hijab. Du blir normalt aldri invitert hjem på et ligg, om du går med slør. Hijaben gjør at det skapes

en avstand. Jo mer tildekket, jo større barriere blir det mellom to personer. Med hijab blir du fort friendzonen av menn. Du blir ikke sett på som en man flørter med. Jeg har blitt tafset mer på uten hijab enn med. Noen kommer mer bort til meg nå som jeg ikke går med hodeplagg. Plutselig er det aktuelt å snakke med meg.»

Idil knytter en bestemt atferd til det å bære hijab, og opplevde en rollekonflikt mellom den individuelle identiteten følte hun var på innsiden, og rollen hijaben representerte (Goffman, 2014). «En skal oppføre seg på en bestemt måte når man bærer hijab», sier Idil:

«Jeg merka at jeg ikke tjente de andre som gikk i hijab på riktig måte, så da tok jeg et skritt tilbake og sa: `Jeg klarer ikke å stå for det konseptet med å bære hijab, det at du er fri fra det ene og det andre`. Jeg var jo på Tinder ganske ofte også. Det gjør du bare ikke som kvinne med hijab, fordi det er forbundet med så mye seksuelt. Det var ikke det at jeg ikke klarte å gå med hijab lengre, men jeg følte ikke at det var meg lenger, rett og slett. Jeg klarte ikke å stå for de tingene en muslimsk kvinne står for i en fullt kledd hijab.»

For Amina kom hijabdebatten i Norge overraskende og var full av motsetninger. Hun kjente seg ikke igjen i den konservative måten å bli presentert på. For henne ble det et skille mellom nominell identitet, den andre stemplet hennes som, og den faktiske identiteten (Jenkins, 2006):

«Jeg kjente ikke igjen verken debattene jeg hadde hørt fra faren min eller andre muslimske menn i innvandrer miljøet. Jeg kjente ikke igjen debattene jeg visste pågikk i `opprinnelseslandet` heller. Vi er ikke noen veldig stakkarslige mennesker. Vi tåler å høre at folk er uenige med oss. Da debatten om hijab var oppe, tror jeg mange tenkte at jeg er imot det religiøse, men for meg handlet det om manglende likestilling.»

I denne situasjonen forhandler Amina identitet i møte med den norske offentlighetens fremstilling av muslimske kvinner, men også i møte med opprinnelseslandets kultur. Jasmin mener stigmaet knyttet til hodeplagget står i veien for mange muslimske kvinners tilknytning til det norske samfunnet. Selv om hun mener hodeplagg er påbudt i islam, velger hun å gå uten for å kommunisere bedre med omgivelsene:

«Jeg mener mange muslimske kvinner er så opptatt av å rettferdiggjøre hodeplagget de går med på hodet sitt, at det tar hele fokuset deres. Muslimske kvinner som sliter med å komme ut i arbeid, sliter med å bli godtatt av samfunnet, bruker tiden på å rettferdiggjøre bruken av hijab. Da er de mest opptatt av å redde seg selv.»

Jasmin refererer til muslimske kvinner med hijab som er akademikere og psykologer i England, USA og Canada. Hun mener de representerer islam på en flott måte, men at det norske samfunnet ikke er modent for hijaben: «Jeg sier det til mine medsøstre. Det er så mye som handler om kultur. De kan representere islam på en ny måte. Jeg er en kvinne som ikke går med hijab, men jeg er like mye muslim om jeg ikke går med hijab.»

For Sahra er hijaben først og fremst veldig personlig. Gjennom den får hun vist at hun er muslim og er stolt av det. For henne er det å bære hijab et religiøst påbud. Samtidig minner hijaben henne på «verdiene hun skal fronte eller ønsker å fronte gjennom dagen». Sahra forbinder hijab med «alt godt, fint og vakkert». Å gå med hijab har gitt henne store utfordringer. Moren var veldig imot det, hun trodde det var et spontant innfall da hun plutselig valgte å bære hodeplagget. På skolen fikk de sjokk:

«Jeg dukket plutselig opp på skolen med hijab uten forvarsel. Ingen andre på skolen hadde det. Jeg fikk bare lyst til å gjøre det, og var veldig motivert. Jeg fikk blikk og mange negative opplevelser, stygge bemerkninger. Medelever prøvde å rive av meg hijaben i skolegården.»

Selv om hun har opplevd omkostninger med å bære hijaben, selv om «feiloppfatningene i samfunnet kobler hijab med prestestyret i Saudi-Arabia og Iran, mer terrorsamfunn og IS», er det ikke aktuelt for Sahra å gi slipp på hijaben: «Vi er jo vokst opp med hijab. Bestemødrene våre gikk med hijab. Vi vet jo at det ikke er farlig, at bak dette plagget er en helt ordinær jente.» Motstanden knytter henne enda nærmere til andre som bærer hijab i det norske samfunnet. (Jenkins, 2006). Layla inntar en mellomposisjon: Hun bruker ikke hijab, fordi hun mener måten hun kler seg på er en sak mellom henne og Gud:

«Jeg lar meg ikke styre av alle tradisjonene og de kulturelle greiene som har kommet. Samtidig aksepterer jeg det dersom en kvinne selv vil gå med sløret. Da må hun få lov til det. Jeg har valgt å ikke gå med det, og forventer respekt for det. På samme måte

har jeg respekt for de som velger annerledes. Forutsetningen er at man velger det frivillig, at det ikke er tvang inne i bildet.»

Holdningene til hijab speiler et mangfold av holdninger som finnes hos muslimske kvinner i Norge (Roald i Bangstad et al., 2012, s.74). Aisha representerer en ytterside i debatten: «Jeg hater hijaben, jeg vil ha forbud.»

4.3.2.2 Karikaturdebatten – kategorisering utenfra

Karikaturdebatten er et annet eksempel på gapet mellom selvvalgt identifikasjon og kategorisering utenfra (Jenkins, 2006). «For meg var det utenkelig å protestere mot tegninger», sier Amina. For henne er «handlinger og holdninger viktigere enn tegninger». Det kjentes «helt feil» å fremstille det som om alle muslimer var krenket på grunn av karikaturtegningene. Amina likte ikke inntrykket «etniske nordmenn fikk av at vi ikke tålte noe, at vi var mennesker som ikke tålte motgang». Det kjente Amina seg absolutt ikke igjen i: «Er det noe jeg har møtt i mitt miljø, så er det at man kjemper og kjemper og er vant til å diskutere politikk på en måte som ligner verbale slåsskamper. Foreldrene mine hadde ikke engang sett karikaturtegningene. De brydde seg ikke noe om det.» Aminas erfaring underbygger Døvings (2014) påstand om at statisk gruppeidentitet hindrer individuell utfoldelse. Når muslimske kvinner blir stemplet som krenket og såret i karikaturdebatten, viser Amina at det i denne saken er stor avstand mellom nominell og faktisk identitet for henne (Jenkins, 2006, s. 98).

Jasmin argumenterer med både muslimer og storsamfunnet når det gjelder karikaturtegningene: «Imamene våre sier vi ikke skal bli provosert av karikaturtegningene. Likevel har ingen religiøse ledere kommet ut og sagt noe», sier Jasmin. Hun blir ikke provosert av tegningene, men at det argumenteres med ytringsfriheten: «At en misbruker ytringsfriheten til å svartmale islam. På den andre siden er det muslimer som ødelegger for meg. De bruker hans navn til fryktelige ting.» Denne situasjonen belyser dynamikken mellom individet, institusjonene og samfunnet i etableringen av mening (Jenkins, 2006, s. 13).

4.3.3 «Hvis ikke jeg snakker.. hvem skal da gjøre det?»

For Sahra, Halima og Jasmin er det naturlig å identifisere seg med rollen som talerør for muslimer. For dem er rollen som representant en selvvalgt gruppeidentitet (Jenkins, 2006).

Sahra opplever at hun fyller et vakuum. Når hun uttaler seg offentlig, så er det som muslim hun snakker:

«Jeg opplever at jeg snakker som muslim. Punktum. Og på vegne av muslimer. Det har jeg egentlig ikke noe problem med, for jeg er jo interessert i disse spørsmålene. Hvis ikke jeg snakker for meg selv om mine likesinnede, hvem skal da gjøre det? Du kan ikke sitte og peke på andre. Du må være med å ta ansvar selv.»

For Sahra er det viktig å være representant for kvinner med hijab:

«De konservative jentene vil trenge egne forbilder som er tradisjonelle, som bærer hijab. Jenter som kler seg i ikke-tettsittende klær, som vanker i moskeen, som er praktiserende i sin hverdag. Hvem er det som er profilert blant de muslimske jentene? Det er veldig få som ser ut som meg. Det finnes jo et spekter her også, som i hvilke som helst andre miljø.»

Sahra ser på seg selv som et bindeledd, og oppsøker ulike minoritetsmiljø hvis hun blir invitert: «Det er et privilegium å ha denne rollen grunnet organisasjonene og jobben min. Det er naturlig for meg å ta kontakt og være bindeledd mellom både folk og kulturer.. Jeg blir på en måte representant for det nye Norge da. Iallfall den muslimske delen av det nye Norge.» Sahra understreker at «det er stort behov for informasjon, men også for flere ambassadører».

Prosjektet til Halima hadde som formål å gi flere muslimer en stemme. Som representant for troende muslimer opplever hun å bli utsatt for en polemikk som tvinger henne til å forsvare seg (Bangstad, 2017). Hun føler likevel hun må stille opp i mangel på bedre kandidater. Jasmin føler også et ansvar for å forsvare islam i offentligheten:

«Angående halshuggingen som skjedde i Frankrike.. jeg føler at jeg har et ansvar for å si noe på vegne av muslimer i denne situasjonen. Da det var denne koranbrenningen, følte jeg også på et ansvar for å si: `Se, jeg er ikke voldelig, jeg er ikke terrorist` .»

Jasmin sier hun føler seg som Guds representant i offentligheten, og at hun ikke gjør det for å bli populær eller godkjent, for «noen kommer til å finne feil uansett». Jasmin beskriver rollen i offentligheten som en gave fra Gud, og at hun får positiv respons fordi hun som kvinne

bringer islam ut i offentligheten slik hun gjør. Å være et forbilde for andre muslimske kvinner er viktig for henne. Både Halima, Sahra og Jasmin tar rollen som talskvinne for muslimer på alvor. Som kvinner samfunnet vil klassifisere som «sterkt troende» er de representanter for gruppen samfunnet vårt er mest skeptisk til (Brekke et al., 2020).

4.3.3.1 «Gud har gitt meg en stemme».

Intervjupersonene begrunner hvorfor de tar på seg rollen som representant for muslimer i offentligheten veldig ulikt. Noen føler veldig på ansvaret, for «hvis jeg ikke stilte opp var det ingen andre». Andre sier Gud «har gitt dem en stemme» som en gave de er forpliktet til å bruke. En sier hun vil være forbilde for «alle kvinner og jenter som ser opp til meg». Jasmin kaller seg «guds representant» i offentligheten, men argumenterer sekulært:

«Jeg føler jeg har et ansvar i det norske samfunnet. Norge har tatt imot meg, og jeg føler jeg må gi noe tilbake. Jeg føler ansvar som norsk borger, og som muslim har jeg et ekstra ansvar. Jeg vil representere opprinnelseskulturen min på en god måte gjennom å ta avstand fra politisk islam, et religiøst regime. Jeg er også en kvinne som ikke går med hijab.»

Tilknytningen til moskeen hindrer ikke Jasmin i å forhandle om kvinners rolle i det muslimske fellesskapet eller uttale seg på vegne av muslimer:

«Det som står i Koranen vil jeg ikke forandre, for det er Guds ord. Men i Koranen er det fortid, nåtid og fremtid. Det står i Koranen at vi ikke skal glemme essensen, men vi må tilpasse den med tiden. Det er det jeg gjør. Jeg kan ikke begynne å bruke hest eller kameler som på profetens tid. Jeg bruker moderne kjøretøy.»

Halima føler det som en moralsk plikt, men også som en samfunnsplikt å fylle tomrommet hun mener finnes i samfunnsdebatten:

«Jeg føler jeg må vise at ikke alle muslimer er sånn.. og fikk tilbakemelding fra kollegaer på at bare det å ha en som pratet flytende norsk i kaoset, var viktig. At noen kan setter ord på at det er store variasjoner. Noen alternative stemmer til meg er utelukkende kritikere av islam. Jeg har en forankring i islam og det muslimske miljøet,

(..) og er i stand til å sette ord på ting. Det er ikke hyggelig å stå i offentligheten og forsvare en trosidentitet mange føler er truende.»

Noen av informantene uttrykker tydelig at de velger bort representasjonsansvaret, eller at de ikke lenger tar det ansvaret. En kvinne sier hun er klar til å heve stemmen sin «hvis det blir nødvendig», og en annen er bevisst på at hun delvis har valgt bort å ta ansvar i offentligheten. En kvinne har følt på ansvaret som voksen, og har tatt mer ansvar som muslim i offentligheten som voksen. Her ser man kvinnene vektlegge individuell versus kollektiv identitet ulikt (Jenkins, 2006).

Sahra har en sentral stemme i sitt miljø. Hun kaller seg «dørvokter»:

«Vi er noen dørvoktere. Folk er med på det, at en minner hverandre på ting, når det gjøres på en respektfull måte. Man minner om at man er premissleverandør for det samfunnet man ønsker seg. Gjerne med bruk av humor. Jeg vil jo at det religiøse muslimske miljøet skal bli det beste det kan være, derfor stiller jeg vilkårene, kravene og utfordrer slik jeg gjør.»

Sahra, Jasmin og Hamina har sentrale posisjoner i ulike minoritetsmiljø. De er med på å legge premisser for debattene, der også mannlige muslimske ledere rådfører seg med dem. Slik bidrar de til det Khan-Østrem kaller å endre «islams ansikt» i det norske samfunnet (Leirvik & Røthing, 2008, s. 62) ved å synliggjøre mer av mangfoldet blant muslimer.

4.3.4 «Å være i skuddlinjen»- islamofobi og hverdagsrasisme.

Orne anvender begrepet «in the line of the fire», heretter kalt «i skuddlinjen», om det å verken møte anerkjennelse eller total fiendtlighet som i rollen som «avviker» (2013, s. 240).

Situasjonen er ikke komfortabel, men heller ikke truende eller farlig.

«Dette er ikke meg! Jeg mener ikke dette!» Maryam brukte mye energi på å distansere seg fra minoritetsmiljøet var da hun gikk på skolen: «Mange oppfattet det som at jeg ikke ville identifiseres med min opprinnelseskultur, men det var aldri min intensjon. Jeg hadde jo ikke noe fellesskap med andre innvandrere eller folk fra mitt opprinnelsesland, så det var vanskelig å identifisere seg med den gruppen.» Hun var utsatt, og hørte ikke helt til verken i minoritetsmiljøet eller på skolen. Her utsettes Maryam for en «sosial karriere» hun må kjempe

seg ut av (Jenkins, 2006, s. 98). Situasjonen inneholder elementer av essensialisering, hierarkisering og utenforskap, noe Døving knytter til begrepet *hverdagsrasisme* (HL-senteret, 2020).

For Layla var det «ganske drøyt», å bli anklaget for å ville *snikislamifisere* Norge. For henne handlet ytringen om like rettigheter for alle norske borgere i forbindelse med en sak for eldre innvandrere. Jasmin refererer til et tilsvarende gap i en debatt hvor hun svarer en kjent islamkritiker: «Den islam du snakker om, er ikke den jeg representerer». Sahra konstaterer at «det som jeg forbinder med å være muslim, er jo ikke det samfunnet rundt forbinder med muslimsk identitet».

Halima føler at hun blir plassert som muslim hele tiden: «Når folk får høre at jeg er muslim, så kommer disse båsene: `Men gjør du det da?` `Hva tenker du om dette?` Da blir en redusert til `muslimen` som skal svare for 1.6 milliarder muslimske mennesker i hele verden. Det skjer jo hele tiden egentlig, så det er utrolig slitsomt å være muslim, synes jeg da. Du skal jo ta stilling, ta ansvar hele tiden. Du blir helt utmattet!»

Halima er lei av å bli adressert som muslim i lunsjpausen:

«Det er ikke min jobb! Jeg er et helt sivilt menneske. Jobben min er ikke å være muslim, det er min identitet. Jeg er muslim som privatperson, det handler om identitet og er ingen jobb. Det er som å være homofil og hele tiden skal måtte forklare hvorfor en er homofil. Det ville vi aldri akseptert. Ikke for andre trosretninger heller. Man må ta debatten, og jeg gjør det i form av ytringer, men som enkeltmenneske på privat nivå er det problematisk når det skjer hele tiden, eller veldig ofte.»

Denne stemplingserfaringen gjør noe med Halima: «Jeg har for eksempel sluttet med å fortelle at jeg faster, for jeg orker ikke de der: `Hvorfor gidder du det? Hvorfor skal du gjøre det?` Det er så primitivt. Jeg kan ta en diskusjon et par ganger, men jeg orker det ikke over tid. Dette handler om friheten til å være seg selv.» For Halima handler dette om grunnleggende rettigheter som menneske:

«Det er ganske ubehagelig å hele tiden skulle stå til rette for andre mennesker, slik at jeg ikke får være et enkeltindivid. Jeg har ikke retten og friheten til å være

enkeltmenneske da, men må hele tiden være representant for en hel religion. Dette er problematisk både menneskerettslig og fra et verdighetsperspektiv.»

Situasjonene Halima og de andre forteller er eksempel på islamofobi (Bangstad, 2013) og hverdagsrasisme (Døving 2021). Halima forteller at kollegaene som er «moderate» gjerne ikke deltar i en slik samtale i lunsjen, at de som ansvarliggjør henne, er de som tar plass:

«Noen kollegaer er bare polemiske, de har negative holdninger til islam og muslimer og trenger bare en anledning til å trekke frem disse holdningene. I et asymmetrisk maktforhold med en overordnet kan man ikke unngå disse holdningene. Kollegaer får politiske saker til å handle om meg. Det føles som om jeg må forsvare meg. Det er veldig slitsomt å gjøre dette dag ut og dag inn. Det ender med at jeg nesten ikke har lyst til å gå ned i kantina, for jeg tenker.. ahhh. Da fører det jo nesten til en eksklusjon, på et vis.»

Halima opplever sine stempelingserfaringer som former for frihetsberøvelse. Aisha har lignende erfaringer: «Det må da faen være lov å være innvandrerjente og bare være leder i det private næringslivet! Jeg er lei av å være i selskap og stadig måtte svare for hva jeg mener om ditt og datt. Jeg vil snakke om trening, business eller hvordan man lager hjortestek!»

«For meg er mangfoldet i de muslimske stemmene helt åpenbar, men mange blir veldig overrasket over å lære om dette, også i dag», sier Sadina. Da hun engasjerte seg i en islamdebatt på arbeidsplassen, opplevde hun å bli fanget rollen som «Sadina muslim»: «Det syntes jeg var veldig lammende, så jeg trakk meg helt bevisst ut av debatten.» Dette var i en sammenheng der hun kritiserte en overordnet angående språkbruk om muslimer. Etter hvert skjønnte hun at kritikken traff så veldig fordi hun i akkurat den sammenhengen ble «hun muslimske dama» som våget si noe om muslimer i Norge:

«Han var ikke en type det var lov å kritisere, da fikk jeg en real ørefik i offentligheten. Plutselig ble jeg oppfattet som muslim og ikke fagperson i en debatt der jeg ville heve stemmen og invitere til dialog. Jeg ble ganske deppa av den ørefiken. Hadde dette skjedd i dag, tror jeg flere ville skjønt prosjektet mitt. I denne situasjonen oppdaget jeg at noen så på meg som en muslimsk kvinne på en måte som jeg ikke kjente meg igjen

i. Den muslimske identiteten jeg egentlig ikke hadde forholdt meg særlig til, dukket plutselig opp.»

Selv om Sadina anvender sekulære argument, knyttes hun til en muslimsk identitet som overskygger fagligheten og argumentene hennes (Goffman, 1963). Den «lille» identiteten som muslim, blir gjort til et avvik som overskygger andre egenskaper og gjør det krevende å delta i debatten.

Kvinnene deler mange erfaringer av å bli fremstilt endimensjonalt. Dana opplever at hun som brun kvinne representerer både kjønn, religion og opprinnelsesland, og stadig må stå til rette for valgene sine: «Når jeg ikke drikker ser de meg som muslim. Når jeg ikke faster under Ramadan, spør de meg: 'Hva om noen ser deg nå?'" Hun opplever å bli adressert som muslim også blant venner, noe som stemmer med Ornes funn om at sympatiske andre ikke alltid er så sympatiske (Orne, 2013): «Når et muslimtema kommer opp, går jeg fra å være venn til å bli representant, fra å ha en privat rolle til å få en offentlig rolle, også blant venner. Jeg blir plutselig representant for noe annet enn meg som individ.»

Til sammen aktualiserer disse opplevelsene spørsmålet om muslimer i Norge er utsatt for «ytringsfrihetsfundamentalisme» (Bangstad & Vetlesen, 2011). Bangstad & Vetlesen mener ytringsfrihetsdebatter i Norge konstrueres som «nullsumspill», ved at deltakere i offentligheten som problematiserer ytringsfrihetens hegemoni, fremstilles som om de er imot ytringsfrihet (ibid., s. 341). Dette gjør det vanskelig for mennesker som er utsatt for islamofobi eller hverdagsrasisme å delta i debatten på like vilkår som andre.

4.3.4.1 «Jeg vil (kun) snakke for meg selv»

De to yngste intervjupersonene har beveget seg i ulik retning når det gjelder religiøs praksis, men er enige om at de ikke kan snakke på vegne av andre enn seg selv. Begge har erfaring av at andre klistrer dem til stereotype forestillinger om hva de mener muslimer kan eller bør gjøre:

«Jeg vil snakke for meg selv, jeg kan ikke ta kampen for alle muslimer. Når jeg snakker for meg selv, kan man bare dømmes som person, og trenger ikke representere en hel religion. Det er ikke rettfærdig om noen uttaler seg på vegne av en hel religion.

Jeg er ikke interessert i å høre om muslimske gutter som drikker og puler damer. Det er ikke min jobb å dømme.»

Den andre unge kvinnen understreker det samme i en kommentar om bruken av hijab:

«Selv om jeg mener å gå med hijab er en religiøs plikt, er det også noe som heter 'ingen tvang i religionen'. Jeg er bare ansvarlig for meg selv og min religiøsitet. Jeg er ikke i posisjon til verken å dømme eller mene noen ting om andre, og har respekt og forståelse for at andre velger annerledes.»

Utsagnene viser at man kan argumentere sekulært og religiøst for samme synspunkt. Døving refererer til et tilsvarende eksempel om hvordan likestillingsargumentet var sentralt både på ja- og nei-siden i hijabdebatten (Bangstad, 2012, s.33). Her kommer konstruksjonen av identitet som en prosess som fremføres og konstrueres i sosiale situasjoner og «henger uløselig sammen med samfunnets institusjoner» godt fram (Jenkins, 2006, s.15).

4.4 Selvpresentasjonsstrategier

I denne avhandlingen handler selvpresentasjon eller subjeksposisjonering om strategier kvinnene velger for å unngå å bli låst i rollen som «muslimsk kvinne». Goffman bruker begrepet *opptreden* om det å fremstå på en bestemt måte i en bestemt sammenheng for å oppnå en ønsket effekt hos *publikum* (2014, s. 27). Her har jeg blant annet valgt å anvende Jason Ornes (2013) teoretisering av strategier blant stigmatiserte skeive på mitt datamateriale. Dette delkapitlet søker svar på det tredje forskerspørsmålet, om hvilke strategier kvinnene tar i bruk for selvpresentasjon i møte med ulike former for klassifisering utenfra (Jenkins, 2006).

4.4.1 Iscenesettelse av selvet

Goffman (2014) skiller mellom hvordan vi fremstår «på scenen» og «bak scenen» i hverdagslivet vårt for å gi publikum et bestemt inntrykk av hvem vi er. Sadina forteller hvordan hun som ung kunne sette seg selv i scene for å bryte med fordommer:

«Noen ganger, da jeg var yngre, kunne jeg oppføre meg på bestemte måter for å vise at en muslimsk jente kan være sånn. Jeg gikk bevisst røft kledd til debatt med blant annet velmenende, søte SV-damer bare for å vise at muslimske jenter kan gå sånn. Jeg hadde

valgt en t-skjorte med et utfordrende budskap. Det var en helt bevisst strategi fra min side for å vise at jeg ikke var en slik søt innvandrerjente, men at jeg var blodrød feminist.»

Gjennom å bryte med forventningene til hvordan hun som ung, muslimsk jente skulle gå kledd, unngår Sadina å knyttes til en muslimsk, kollektiv fasade. Hun oppnår å skape forvirring i forventningene til henne (Goffman, 2014, s. 31), og blir i mindre grad representant for muslimer som «lag» (ibid., s 74). Instagramkontoen til Dana er en veldig «created» versjon, en «iscenesettelse», sier hun selv. Hun tenker mye på hvem hun vil være der: «På insta vil jeg fremstå som en sterk, reflektert kvinne som lever et rikt liv. Jeg vil vise at man kan være vellykket, at man kan få det til. Det er sant, men også en form for iscenesettelse.» Dana adresserer kvinner i patriarkatet:

«Jeg vil vise at `dette går bra`, vise kvinner i patriarkatet hva det vil si å leve et fritt liv. Vise at du kan leve et meningsfullt liv selv om du er skilt. Selv om du får friheten, blir du ikke utagerende. Hvis du vil ut av patriarkatet, må du være så jævla god på det de gjør, at de ikke kan overkjøre deg. Du må være best for å kunne bryte ut.»

For Dana ser selvrepresentasjonen ut til å handle mye om hvordan hun vil fremstå for andre på sitt lag. I forbindelse med yrket sitt kan hun komme til å havne i selvmotsigende roller om hun både skal representere minoritetsmiljøet utad, og ha rollen som det Goffman kaller «opportunist» innad (2014, s. 123). Fokuset på fasaden har gitt lite plass for å bearbeide kostnadene som fulgte det å bruke stemmen sin. Hun sier hun ikke har vært ærlig om dette:

«Jeg har ikke vært så ærlig om den prisen man betaler for å bryte ut og være synlig. Jeg mistet jo mitt livs kjærlighet, og det er en ekstrem høy pris å betale. Han taklet ikke at jeg brukte stemmen min. Jeg har ikke ord for hvor ekstremt det har vært for meg. Jeg mistet de menneskene jeg elsket mest, faren min og mannen min.»

Dana sier hun har tapt trygghet gjennom valgene hun har tatt, og knytter det å holde baksidemrådet skjult til behovet for anerkjennelse: «Jeg blir sett på som sterk, men trenger også omsorg. Hun opplever at jobbe blir en form for kompensasjon som gir denne bekreftelsen, men at hun samtidig går glipp av den omsorgen hun kjenner behov for ved å fremstå som sterk og flink i sin `personlige fasade`» (2014, s. 27).

Maryam har betalt en høy pris for det hun kaller «spill for galleriet». For å opprettholde fasaden til laget sitt, familien og minoritetsmiljøet de tilhører, har hun spilt rollen som lagspiller med familien i offentligheten, samtidig som livet «bak scenen» har vært preget av utestengelse fra de samme fellesskapene (Goffman, 2014, s. 27, 70f):

«Over en periode på ti år var jeg ikke på besøk hos min familie, eller de hos meg. Samtidig kunne vi møtes i store forsamlinger, på id-feiringer eller lignende, sammen med minoritetsmiljøet. Der virket det som jeg og min familie ikke var i noen som helst konflikt, de legger skjul på det. Der snakket de til meg, og kunne si: 'Vi er så stolte av vår datter, hun studerer og..' Jeg har spilt med og snakket om min mor som om det ikke er noen konflikt. Jeg har vært med på den løggen i mange år jeg også.»

Maryam har vært nysgjerrig på fasadefenomenet selv også, «det spillet for galleriet». Hun har følt seg presset til å spille med i denne situasjonen:

«Jeg har ikke andre valg enn å spille med. Miljøet må kunne observere våre samtaler og dialoger når vi møtes, så de får en oppfatning av at vi er 'bestevenner'. Vi er ofte i bryllup, der har vi en god tone og søsken klemmer meg. Min mor kan si: 'Kom og spis, kom og sitt her. Denne plassen er til min datter'. Det hele er jo veldig komisk, når vi ikke møtes ellers. Hvis jeg ikke spiller med, blir mor veldig sint. Da blusser konflikten opp igjen: 'Hvorfor sa du ikke hei til meg foran den og den kvinnen? Vil du at alle skal vite om vårt problem?' Jeg har ikke orket denne situasjonen om og om igjen, så jeg har bare spilt med.»

For miljøet og familien Maryam tilhører, er fasaden viktig som meningsbærer (2014, s. 27). Det som fremheves på laget, dukker opp i fasadeområdet, i dette tilfellet fester og bryllup i minoritetsmiljøet. Det som undertrykkes, får rom «bak kulissene» (2014, s. 96).

Omkostningene med å opprettholde fasaden koster dyrt både for både Maryam og familien:

«Når festen er over, går vi hver vår vei og er såret. Å spille dette spillet har vært sårt og vanskelig for meg, men det har vært en måte å ha en bitteliten kontakt med familien min som jeg ellers ikke ville hatt. Det har vært en av grunnene til å stå i det, til å spille spillet utad i så mange år. Familiens ære er ødelagt om det kommer frem at mine

foreldre er en familie som ikke har kontroll på sine barn. Vi skal ikke oppleves som en ødelagt familie. Konflikten har vart så lenge fordi jeg selv har valgt min ektefelle.»

Denne situasjonen illustrerer et gjensidig bånd som binder Maryam sammen med de som tilhører samme «lag» som henne (2014, s. 73). «Det krever mye planlegging å leve det `dobbeltlivet` jeg har levd i mange år», sier Maryam:

«Det er veldig slitsomt. Jeg blir veldig sliten av å planlegge og tenke. Min mann møtte familien min for første gang for seks måneder siden. Jeg forteller ham om familien, og er flau over det. Så møter han et glansbilde når de endelig møtes- og lurere på om familien min virkelig er slik jeg har fortalt. Jeg må fortelle ham at dette er en del av vår kultur: Å aldri vise svakhet i en familie, å unngå alt som kan true den æren. Han ble veldig forvirret, og jeg ble flau på vegne av familien min og meg. Det er vanskelig å forholde seg til det. `Du er vår sønn, og vi er veldig glade i deg` ber de meg oversette når de møter ham for første gang: `Du er alltid velkommen hit i vårt hjem`, og så videre. Han er jo ikke det. Jeg har jo sagt han må ta alt med en klype salt, og at det her og det her og det her er ikke sant. Han kan ikke bare gå opp til dem og banke på sånn uten videre.»

Når Maryam tar med mannen hjem til foreldrene, blir det som tidligere var baksideområde til et fasadeområde (2014, s. 96f). «Publikum» har ikke adgang til baksiden, og her blir mannen behandlet som publikum av foreldrene. Han får kun tilgang til fasadeområdet, og blir ikke innviet i «dunkle hemmeligheter» (ibid., s. 119). Maryam presses til ikke å gi «undergravende informasjon» som «sår tvil om, undergraver eller ødelegger inntrykket man ønsker å gi gjennom opptreden» (ibid.). Det at Maryam både må både spille fasadespillet og godta at viktige forhold ikke blir innrømmet, blir til det Goffman kaller «doble hemmeligheter». Alternativet et å avsløre lagets hemmeligheter og få rollen som angiver i møte med foreldrene (2014, s. 123).

Jasmin levde i et ekteskap med perfekt fasade utad: Bak kulissene var virkeligheten en hverdag med mishandling (2014, s. 27): «Vi var det perfekte par. Han var psykopat, velkledd, veltalende.. men hjemme var han et monster. For meg var dette et problem som mann og kvinne, og noe som ikke måtte komme ut. Jeg opplevde flere drapsforsøk, politiet var involvert og jeg hadde voldsalarm.» Da mannen ble voldelig også mot barna, ble

omkostningen med fasadespillet for store for Jasmin. Etter å ha brutt ut av ekteskapet har hun snudd situasjonen til noe positivt. Erfaringene med å skjule vold bak en fasadeopptreden, bruker hun til å hjelpe andre i lignende situasjon: «Jeg har blitt en sterkere person, jeg har sterkere meninger. Jeg ser lett når kvinner er utsatt for vold i nære relasjoner. Det er derfor jeg jobber der jeg jobber nå. Jeg har klienter som opplever at jeg forstår dem, når de har en annen bakgrunn enn den etnisk norske.» Jasmin utøver ikke lenger «dramaturgisk lojalitet» med minoritetsmiljøet hun tilhører (2014, s. 176), men har valgt en rolle i offentligheten der hun bevisst utfordrer og avslører dunkle hemmeligheter og opptrer som megler mellom ulike lag (Goffman, 2014, s. 119, 123).

4.4.2 Å velge sine narrativ– «dobbel bevissthet» kan gi «stigmaresistens»

Orne kritiserer Goffman for ikke å ta høyde for at stigmatiserte ikke alltid ser på seg selv og sitt stigma gjennom de normales øyne. Han bruker det Du Bois kaller «dobbel bevissthet» om å kunne ta både sin egen gruppes perspektiv og resten av samfunnets perspektiv på en gang. Dobbel bevissthet kan gjøre avvikerne «stigmaresistente», ifølge Orne (2013). Sadina har valgt en positiv forståelsesramme for sin muslimske identitet som gjør henne motstandsdyktig mot stigma. I stedet for å se på seg selv som en avviker fra det normale, produserer hun selvstendige narrativ som vektlegger den rike muslimske kulturen hun kommer fra. Sadina er redd mange muslimske kvinner går i motsatt retning ved å internalisere andres fortellinger om dem:

«Jeg har valgt å kjempe mot narrativ som bygger på fordommer mot muslimer. Muslimske kvinner i offentligheten står i fare for å falle inn i et slags narrativ der de aksepterer en del av merkelappene de blir tillagt. Når det sies hundre ganger at muslimske kvinner er slik og slik, kan de tro at dette er eneste sannhet. De kan tro at de er undertrykket, også når de ikke er det.»

Et stort problem i den muslimske fortellingen, ifølge Sadina, er «at folk ikke skiller mellom kulturkonservatisme og islam. Det er jo to forskjellige ting!» Hun viser til tilsvarende fenomen i «bibelbeltet» sør og sørvest i Norge, og rister ofte på hodet av norske analyser: «Kjenner dere ikke landet deres?» Et eksempel på at hun lykkes med egne narrativ, er et utsagn fra konservative unggutter i minoritetsmiljøet. Hun forteller at barnas konservative venner er ganske redd henne. Guttene, som vet hun er en muslimsk kvinne med høy utdanning og «med et ganske mektig nettverk», hadde sagt til barnet hennes: `Alle

muslimske damer skal gå med hijab! ..men ikke din mor, hun trenger ikke`.» Utsagnet signaliserer at Sadina fremstår «stigmaresistent» i møte med deler av den muslimske fortellingen.

Også Idil velger identifikasjoner som styrker andre sider ved identiteten hennes enn den muslimske (Jenkins, 2006, s. 46). Hun driver med sport og er ganske sterk, «fordi mange anser en kvinne med hijab for å være svak. Både svak i samfunnet, men også fysisk svak». Idil velger et narrativ der hun har styrke og frimodighet: «Jeg ville vise at jeg er verbal sterk, at jeg er sterk som den første i familien med master, vise at selv om jeg går med hodeplagg så er jeg meg selv.» Idil har endret seg fra å markere styrke med hodeplagg, til å markere styrke uten hodeplagget som identitetsmarkør. Slik har hun beveget seg mellom grad av tilhørighet til ulike lag (Goffman, 2014).

I møte med minoritetsmiljøet og moskèmiljøet holder Maryam fast på narrativ som gir rom for den individuelle personligheten i den religiøse forestillingen:

«Jeg har valgt å ikke la `miljøet` definere meg. Jeg er veldig fornøyd med valget mitt. Jeg vil ikke være et alibi. Jeg vil peke på kompleksiteten og mangfoldet av muslimer. Min motivasjon er at individet skal eksistere også inne i religionen. Ingen skal frata andre friheten til å tenke. Jeg synes helt ærlig det er et overgrep, at noen bestemmer at noen ikke skal tro, bare tenke. Det er veldig vanskelig for meg å stå i det.»

Ved å definere foreldrenes og moskèmiljøets fortellinger om henne som usanne, ser hun seg selv gjennom øynene på andre muslimer hun identifiserer seg med. Slik blir hun «stigmaresistent» i møte med disse forestillingene og kan velge en annen reaksjon enn stigmatiserte personen ofte tyr til, å trekke seg unna (Orne, 2013).

Layla kjenner til mange eksempel på hva som skjer om en ikke velger egne narrativ:

«Vi må bryte med en tradisjon som handler om hva folk vil si. Det er en stemping og en generalisering ut fra hva den ene gjør som har vært belastende for mange jeg kjenner. Det er ikke verdt å ofre hele livet sitt for den tradisjonen, som mange av mine barndomsvenner har gjort.»

Layla sier hun ikke kunne levd godt med at andre hadde tatt en avgjørelse for henne når det gjaldt ekteskapet hennes: «Min innstilling var at hvis ikke ekteskapet går bra, er det jeg som har ansvar for det. Det lever jeg godt med.» Layla valgte vekk minoritetsmiljøets narrativ om ekteskapsinngåelse, for å fronte frihet i valg av ektefelle. Her tok hun en radikal vurdering som bidrar vesentlig inn i hennes identitetskonstruksjon (Bekkevold & Kjørven, 2020, s. 175). For Amina er den individuelle friheten avgjørende viktig:

«Det er ikke nødvendigvis slik at jeg lever et utsvevende liv, men jeg skal ha friheten til å velge det selv, hvor mye eller hvor lite jeg skal drikke eller hvor mange jeg skal være sammen med eller hvordan jeg skal gå kledd – uansett hvor konservativ eller liberal jeg er.»

At hun holder den individuelle friheten så høyt, gjør at Amina kan mistolkes som mer liberal enn hun i virkeligheten er. Hun sier hun er konservativ på mange måter, men ikke gir seg på dette som handler om å få velge selv.

4.4.2.1 «Jeg vil ikke være offer, men overlever» - om «stigmaresistente» avvikere

Jasmin tar i bruk «dobbel bevissthet» når hun presenterer seg som en som ikke vil ikke være offer, men overlever (Orne, 2013):

«Jeg har valgt overlever-rollen. Jo mer min mor hindret meg, jo mer gikk jeg frem. Jeg har en veldig rar personlighet. Jo mer du trykker meg ned, jo sterkere motstand får du: `Her tar du feil. Guds ord sier noe annet`. Det har jeg internt hjemme også, at min islam ikke er god nok islam. De samme fordommene møter jeg i det norske samfunnet: `Hun der later som hun er muslim`. Det sårer meg at mine klær skal definere meg. Hvis jeg skal leve etter det andre mener, hvis du skal leve etter hva andre mennesker synes, kommer du ikke til å klare å leve, for du vil aldri gjøre alle fornøyd. Du blir peket på uansett. Hijab definerer ikke om jeg er god muslim eller ikke.»

For Jasmin er egen religiøs bevissthet et motperspektiv både til storsamfunnets og minoritetsmiljøets stemmer. «Jeg er først muslim, så `etnisitet`», sier Jasmin. Hun refererer til andre narrativ enn «laget sitt» både når det gjelder klesstil, tolkning av religiøse tekster og valget om å bryte ut av ekteskapet. Hennes viktigste narrativ handler om religionens rolle:

«Uten den religiøse identiteten har jeg ingen identitet. Det er i religionen islam jeg føler tilhørighet, det er der jeg hører til, det er meg. Jeg har en sterk identitet på grunn av min religion. Det er viktig for meg hva Gud synes. For andre er jeg ikke god nok muslim, norsk nok eller nok `etnisk opprinnelse`, - men for Gud så er jeg god nok.»

En av intervjupersonene er akkurat blitt sammen med en dame, og trenger å «reframe» islam (Roy i Døving, 2012, s. 20) i et narrativ mange mener ikke er forenlig med muslimsk praksis. Hun får tårer i øynene når hun forteller dette:

«Det er den største debatten i hodet mitt nå da. Så hvem er jeg nå? Jeg som hele tiden har trodd på noe som fraskriver homofili. Dette er en evig debatt, som jeg er sliten av å ta med meg selv. Jeg vet det er totalt forbudt i islam, men jeg føler meg ikke annerledes enn før jeg møtte henne, med mine muslimske verdier. Jeg velger ikke en dame bare for å provosere. Jeg vet det er en ekstrem debatt der ute om at jeg ikke skal få lov å være muslim og være sammen med noen av det samme kjønn. Å være kjæreste med en jente og gå med hijab, er som å ha på seg en hijab og drikke øl, liksom. Det er bare så feil bilder.»

Intervjupersonen forhandler mellom motsetningsfylte forestillinger i en situasjon der erfaringen hennes står i sterk kontrast til det hun har lært om islam. Hun kaller sine praksiser «feil bilder», samtidig som hun ikke føler seg «annerledes enn før hun møtte kjæresten».

4.4.3 «Å ta kula»- konfrontasjon som strategi

Orne anvender begrepet «å ta kula» («taking the bullet») om strategier der «avvikere» konfronterer ubehaget de møter gjennom å argumentere og forklare (2013). Dette er en synlig rolle som gir stemme til flere i samme kategori. Kvinnene som bruker denne strategien argumenterer gjerne for at de vil gjøre situasjonen bedre for flere som ligner på dem. Sahra gir uttrykk for at hun kan spillereglene i den sekulære offentligheten i Norge (Bangstad, 2013): «Det legges som premiss at religiøse argumenter blir sett på som mindre intelligente og irrelevante. Dette er et spill, og jeg kan reglene. Jeg kan velge å spille med reglene slik som de er, og prøve å skape handlingsrom internt, innenfor de rammene. Eller jeg kan sette meg på utsiden og sitte og kommentere spillet. Det er et veldig lett regnestykke i min verden.»

Idil har også erfaring med å være i skuddlinjen: «Da jeg gikk med hijaben ble jeg så fort dømt», sier Idil. 'Du er muslimen', sa de og forventet at jeg visste mye om det som skjedde i Midt-Østen: «Hva vet du om det?». Da en medstudent latterliggjorde Idil foran hele klassen på studiereise til utlandet, valgte hun for en gangs skyld «å ta ballen» (Orne, 2013). Idil sier hun holdt «den eneste selvstendige talen jeg har holdt, en monolog»: «Hvem er du til å dømme det? Det er dust at du på et akademisk nivå tror at den som tror er mindre verdt enn du og ditt tankesett. På samme måte som faget ditt er en måte å tenke på, er også troen en måte å reflektere over livet på.» Selv om denne hendelsen representerer unntaket for Idil, var det avgjørende viktig for henne å stå opp for seg selv i denne situasjonen.

Som ung tok Maryam ofte kula i møte med familien og innvandremiljøet gjennom å stille spørsmål og argumentere. Maryam var veldig nysgjerrig som barn og stilte mange spørsmål: «Hvorfor er det slik? Hvorfor er det sånn?» Hun syntes det var urettferdig allerede da, at hun ikke fikk lov å stille spørsmål: «Det var et stort sjokk for meg da jeg gikk til moskeen og stilte spørsmål. Der fikk jeg flash-back fra barndommen min, siden det ikke var rom for å stille spørsmål der. Det fantes ikke noe å stille spørsmål ved, ifølge imamene.» Maryam ønsket å være en del av miljøet og «det har jeg fortsatt et ønske om. Men jeg vil være en del av 'dem' på den måten jeg er meg selv på, ikke at jeg må forandre meg eller tilpasse meg. Det har jo ikke funket.» Maryam har mistet lysten til å gå i moskeen: «Jeg tenkte at hvis jeg har så mange spørsmål og mye av det jeg opplever er urettferdig, og heller ikke de religiøse lederne i dette landet finner svarene, så vil jeg ikke være der.»

Når Maryam tar ballen i møte med imamen eller andre i moskémiljøet er det for å kjempe for flere enn seg selv: «Vi var en jentegruppe som var veldig spørrende. Vi samlet oss, og vi spurte masse. Vi stilte spørsmål ved masse av de tingene vi gjorde i moskeen. Vi trengte svar, men det var det ikke rom for i moskeen: 'Ikke tenk', 'Tro!', 'Det står i Koranen.' 'Sånn er det!' Maryam godtar ikke argumentene hun møter i moskémiljøet: «De peker heller ikke på hvor i Koranen det står, sant? Det er en maktstruktur. Jeg takler ikke slike maktpersoner.»

Maryam forklarer og argumenterer for hvordan hun tenker:

«Mange i innvandremiljøet karakteriserer mine tanker som egoistiske: 'Du tenker for mye på deg selv', sier de. De mener at individet ikke eksisterer i dette med religion. Jeg står på at individet må kunne eksistere i dette også. Alle tar noen valg hver dag

som strider mot religionen. Jeg har tilhørighet til opprinnelseskulturen gjennom mat, musikk og dans. Denne kulturen har vært mitt liv og er noe jeg bruker i min hverdag. Muslimer danser ikke, muslimer synger ikke, men det har jeg bare `dritt i`. Det er min arv som jeg har fått fordi jeg er født i denne verdensdelen. Så mange fra min kultur blir beveget av uttrykket fra vår felles kultur. De samme som blir rørt, nekter barna deres å delta på grunn av presset fra minoritetsmiljøet. Men de likte at jeg gjorde det!»

Som voksen har også Amina «tatt kula» i høyere grad. Når hun argumenterer mot hijab for småjenter, kommer argumentene på rekke og rad:

«Dette handler om vesentlige friheter for befolkningen, ytringsfrihet. Samtidig handler det om frihet for unge jenter med samme type bakgrunn som meg. Voksne kvinner må jo gå med det de vil, men hijab er et symbol for at kvinner skal kle seg annerledes fordi de er kvinner. De skal dekke seg til fordi de er kvinner. Det er litt i samme kategori som å si at kvinner bør holde seg hjemme for ikke å bli overfalt, fordi de er kvinner. Et slikt samfunn vil vi ikke ha. Vi skal ha et samfunn der kvinner kan kle seg akkurat slik de vil, uten at de skal måtte være redde for å bli trakassert eller overfalt eller antastet.»

For Halima er troen «alt». Hun velger ofte å «ta kula» (Orne, 2013) for å skape endring og gi muslimere som ligner på henne en stemme de kan identifisere seg med, men aldri uten å tvile på om deltakelsen i offentligheten er verdt innsatsen.

4.4.3.1 Triggas av motstand

I møte med motstand triggas mange av kvinnene til å velge strategier der de blir enda mer bevisste på å fylle rollen de inntar med det de selv ønsker (Jenkins 2006, s.46). Dette gjelder særlig i situasjoner hvor erfaring av stemping reduserer friheten til å kle seg eller gjøre som de vil. Jasmin er den som uttrykker dette tydeligst. Livserfaringen hennes har gjort henne uredd i møte med utfordringene i offentligheten: «I muslimske miljøer er jeg ikke god nok muslim, og for norske miljøer er jeg heller ikke god nok muslim. Skulle jeg gått i den retningen, ville det blitt helt feil for meg.. Men nå vet jeg hvem jeg er, jeg trenger ikke overbevise noen», sier hun.

Sahra blir provosert av at «det er en stor andel folk som ikke tror det er mulig å være muslim og være integrert, være en god medborger: «Fy faen, du skal ikke få bestemme hva jeg er og

ikke er, om jeg er norsk eller ikke». Så forteller hun at hun «hakker ned et innlegg og lar det ligge over natten, så leser jeg over det og sender det inn.» Dana legger trykk på bannordet når hun sier «det gikk en faen i meg», og illustrerer hvordan det å bli undertrykket i et patriarkat har vært en katalysator for henne. For Idil handlet det en stund om hijaben: «Det ble en sånn kamp: `Du liker ikke hijaben min? Da skal jeg smøre den i trynet på deg`. Så da ble den en sånn styrke, bare fordi det norske samfunnet ikke er vant til et ekstra tekstil på hodet. Jeg kom fra et annet sted og hadde kjempelyst til å gå med den.» Eksemplene over får fram behovet kvinnene har for å fremstå som individer, istedenfor å fremstilles som endimensjonale figurer.

4.4.3.2 Den norsk-muslimske sekulariseringsargumentasjonen

Leirvik bruker uttrykket *den norsk-muslimske sekulariseringsdebatten* om at muslimer argumenterer med et vestlig, sekulært begrepsapparat (Bangstad et al, 2012). Flere av intervjupersonene sammenligner sin kamp for likeverd i offentligheten med kvinnekampen i Norge på 70-tallet. Dette passer ikke med samfunnets forestillinger om at muslimer først og fremst argumenterer religiøst i offentligheten, og blir brukt mot Halima:

«Fordi jeg ser ganske normal ut, ble jeg kalt den farligste islamisten. Jeg har ikke hijab, jeg snakker norsk og jeg argumenterer med et vestlig, sekulært begrepsapparat. Samtidig forsvarer jeg noe folk synes er truende, i form av en muslimsk religiøs praksis. At jeg brukte parolene fra 70-tallet var nytt – og veldig truende for noen.»

Muslimske profiler understreker den aktive deltakelsen og tilhørigheten til sekulære institusjoner gjennom sekulære argumenter (Døving i Bangstad, 2012, s 41). Sahra sier bruk av sekulære argumenter og deltakelse i lokalsamfunnet gir henne større rom til å fronte sin tydelige muslimske identitet: «Jeg er privilegert som får så mye støtte lokalt. Det vitner om en kjærlighet og aksept fra lokalsamfunnet her som jeg aldri har sett maken til».

Sahra kjenner seg ikke igjen i måten religiøse mennesker blir fremstilt på i offentligheten:

«Enkelte tror du er dummere fordi du tror på en gud, at du er mindre intelligent: `Du har jo studert realfag, du har jo studert biologi. Hvordan kan du tro at noen har skapt dette her?` Det legges som premiss at religiøse mennesker er mindre intelligente, mindre kritiske, har mindre respekt og forståelse for andre folk og deres valg. Min

opplevelse er at det er stikk motsatt. Respekten og forståelsen for personlig religiøsitet er stadig minkende i samfunnet vårt. Det er ikke aksept for de religiøse grunnene. Folk bare himler med øynene og tenker at dette er noe helt sprøtt. Så jeg bruker andre, sekulære argument.»

Amina bruker sekulære argumenter som likestilling og menneskerettigheter når hun argumenterer mot hijab. Hun er for frihet, men er kritisk til å bruke sentrale symbol uten å ta høyde for meningsinnholdet som ligger i symbolene:

«Hijab er et plagg kvinner både blir fengslet, pisket og drept for ikke å bruke i andre land. Så hvorfor bruke det som frihetssymbol i Norge? Jeg kunne aldri finne på å ta på meg et plagg jeg visste min farmor kastet fra seg fordi hun mente det var et fengsel for henne. Jeg opplever at det er litt historieløst. Min morfar sa til min mor da hun var liten, at hun ikke fikk ha ring i nesen, selv om det var vanlig der de bodde. Han sa grunnen var at ringen symboliserer at du tilsvarer en ku, og kua har ring i nesen for at du skal lede kua dit du vil. Det var et så sterkt symbol at det ville han ikke at hans døtre skulle ha på seg. Tenk at en mann hadde de tankene for 60-70 år siden. Jeg hadde aldri sett hijab før år 2000 engang. Da sa faren min: 'Den er lett å ta på seg, men kan koste blod å ta av seg'. På samme måte skal man ikke misbruke svastikaen som andre har lidd for, og si at for meg er det et søtt symbol på det jeg tror på. Så enkelt er det ikke.»

Sitatene overfor bekrefter Døvings funn om at muslimske debattanter ser ut til å foretrekke sekulære argument. Dette bryter med Habermas teori om at kravet om et sekularisert språk fører til kognitiv dissonans hos religiøse deltakere i offentligheten (Bangstad et al., 2012, s. 25, 41).

4.4.4 «Å bøye av for kula» gjennom å kamuflere den muslimske identiteten

Strategien «å bøye av for kula» («deflecting the bullet») handler om å unngå situasjoner der «avviket» en har tiltrekkes oppmerksomhet (Orne, 2013). Her toner avvikerer ned «avviket» i steden for å markere det. For kvinnen betyr det å vektlegge andre identiteter enn den muslimske. For Sahra er innsatsen i lokalsamfunnet en bevisst strategi for å øke handlingsrommet både for henne og andre minoriteter i møte med fordommer:

«Jeg spiller en veldig bevisst innsats inn i det sosiale i lokalsamfunnet. For rommet for å være religiøs i Norge er krympende, mens ateismen blir oppfattet som det nøytrale. Jeg vil drive påvirkningsarbeid både i forhold til muslimer, men også i forhold til storsamfunnet, slik at vi kan forstå hverandre bedre. Jeg opplever at folk synes det er mange barrierer mellom dem og oss muslimer. Stengselet brytes totalt ned når de ser at jeg tenker som dem og snakker som dem. Det eneste som skiller er kanskje utseendet.»

Selv om Sahra i noen sammenhenger «tar kula», velger hun også andre strategier for å skape tillit og bygge relasjoner. Aisha har distansert seg fra innvandremiljøet. Nå er hun veldig bevisst på hvordan hun framstår på sosiale medier:

«Jeg er veldig bevisst på hva jeg legger ut på sosiale medier. Jeg kan legge ut noe om kvinner og muslimer og sånn. Men da velger jeg selv. Når jeg er synlig, fronter jeg først og fremst den jeg er i jobben min. Jeg tenker markedsføring og business, hva som lønner seg. Jeg legger ut ting for å oppnå noe. Jeg er utrolig bevisst og strategisk på hva jeg er synlig på. Jeg tenker gjennom hvem jeg assosieres med og hvilke saker jeg kobles til.»

Selv om Aisha distanserer seg fra innvandremiljøet og det muslimske når det gjelder livsstil, sier hun «vi muslimske jenter» og snakker om at hun har noe «muslimsk» inni seg. Hun er veldig tydelig på at hun ikke ønsker å fronte seg som «muslim» i offentligheten, at hun er ferdig med den rollen.

Sadina identifiserer seg mer med minoriteter generelt enn med innvandremiljøet, og har en annen klassebakgrunn enn de fleste i innvandremiljøet. På en side uttrykker Sadina distanse til innvandrere og muslimske miljøer, på en annen side identifiserer hun seg med muslimske miljø i utlandet. Sadina opplever at hun har lite felles med mange muslimer i Norge:

«Jeg har knapt hatt muslimske venninner. Det klaffer bare ikke. Kanskje dette skyldes at det muslimske ikke har vært en så dominerende faktor i mitt liv. Jeg har ingen klassereise å snakke om, så det er manges fortellinger jeg ikke kan relatere til. Jeg blir ikke automatisk venninne med andre muslimske kvinner.»

Det ser ut som en sterk identifikasjon særlig med arbeidet, gir gode mulighetsrom for kvinnene til å "bøye av for kula» når de ønsker det.

4.4.5 «Å unngå kula» gjennom tilbaketrekking

Goffman stemplingsteori (1963) forutsetter at personer som utsettes for stigma som oftest vil trekke seg tilbake fra de «normale». «Å unngå kula» er å unngå personer eller situasjoner en ikke orker å forholde seg til på grunn av «avviket» sitt, for å slippe rollen som representant (Orne, 2013). Aisha er den av kvinnene som har trukket seg mest tilbake fra offentligheten, blant annet ved å avslutte tilknytningen hun hadde til en organisasjon. Hun sier hun har et friere forhold til media nå, «ingen graver i hvem jeg er kjæreste med, ingen sier jeg må kle meg slik eller te meg sånn. Jeg kan selv bestemme hva jeg skal ha på meg, uten at noen bestemmer at jeg må kle meg `opp` eller `ned`.» For henne er plussfaktorene med tilbaketrekkingen privatliv, bedre økonomi og valgfrihet. Samtidig får hun utløp for engasjementet sitt i andre sammenhenger: «Nå velger jeg mine prosjekter, som dette intervjuet. Jeg stiller opp på sånne muslimsk jente-opplegg-greier fordi jeg fortsatt har sympati med mine medsøstre som sliter med det samme.»

Sahra stiller et retorisk spørsmål som kan forklare hvorfor noen trekker seg tilbake:

«Hvor er de hen, alle de som har vært ute som samfunnsdebattanter, og har trukket seg? De orker ikke lenger. Det er en voldsom belastning. Etter en kronikk fikk jeg meldinger om at vi muslimer er ute etter å lure nordmenn, slike eurabiateorier. Jeg skulle diskutert med nettrollene, men da gir jeg heller opp. Det bruker jeg ikke energi på, for jeg anser det ikke hensiktsmessig. Det vil kun tappe meg. Jeg tror ikke en samtale med meg ville endret holdningene til et menneske som sender slike meldinger. Jeg har ikke tid nok i døgnet til å sitte og debattere med dem. For muslimer er det et hav av hat, et hav av forakt, det er kampanjer, svertkampanjer. Det er flere som melder seg ut av debatten, som ikke vil signere tekster lenger, fordi de får så voldsomt med motbør. Motbør som på ingen måte er saklig. Dette kommer fra et submiljø, kommentarfelt-trollene som vi kaller dem.»

Utsagnet til Sahra aktualiserer debattene om islamofobi- og hverdagsrasisme (Bangstad, årstall; Døving, 2020), og forklarer årsaken til bevegelsen mellom synlighet og tilbaketrekking som intervjupersonene illustrerer gjennom sine fortellinger.

4.4.5.1 «Jeg går ikke inn i alle debatter lenger» - om å velge sine kamper

Alle intervjupersonene uttrykker behovet for å regulere deltakelsen i offentligheten for å beskytte seg mot blant annet islamofobi (Bangstad, 2013) og hverdagsrasisme (HL-senteret, 2020). Kvinnene beskriver omkostningene ved å stå i front for store til at de orker å være representanter i offentligheten over tid. Erfaringene beskriver en dialektisk bevegelse mellom synlighet og tilbaketrekking i kvinnenes praksiser. Hva som er verdt omkostningene ved å stå i front, er ulikt hos de forskjellige. Det å bli definert som «dårlig» muslim fordi hun går med slør, tapper Sahra for energi. «Voldsomme kommentarfelt» gjør at hun ikke går inn i alle debatter lenger:

«Jeg tar ansvar når jeg selv ønsker det. Jeg har tatt ansvar og vil fortsette å ta ansvar, men jeg føler meg ikke forpliktet til det. Jeg skylder ikke samfunnet at jeg uttaler meg hver gang det skjer noe. Ingen har pushet meg ut i offentligheten. Det tror jeg ikke folk tenker de har friheten til heller, for å være ærlig. Det hadde jeg ikke akseptert! En debatt eller en dialog er vesensforskjellige. Noen ganger møter du en vegg, så det spørs hvem man snakker til. Man blir jo lei og man tar jo pauser. Jeg har valgt å bruke energi på andre ting, og vært mindre profilert de siste årene.»

Halima trenger også et vern mot hverdagsrasisme og islamofobi. Hun beskytter seg gjennom redusert deltakelse i sosiale medier, der mange av hatytringene og truslene kommer: «Slik får jeg mindre av hatet inn. Det er en måte å mestre livet i offentligheten på. Jeg må det for å holde det ut». Hun sier hun har trappet ned, at hun mye oftere sier nei til invitasjoner til å delta i offentligheten: «Det er ulike faser. Jeg har gjort min jobb- og har sluppet til nye krefter. Jeg vil ikke bare være `muslimen`, jeg vil også være kvinne, en vanlig norsk fagperson – samtidig som jeg har en kulturell kompetanse som kan tilføye noe.» Halima har mye på hjertet, men reduserer sin offentlige virksomhet for sin personlige trygghets og frihets skyld. Halima opplever seg mer mindre velkommen fordi hun er tydelig på sin tro (Bangstad, 2013).

Dana følte seg «hypersynlig» en periode viktige profiler hadde trukket seg fra offentligheten, og før nye profiler kom på banen sammen med henne. En intens periode måtte hun skifte arbeidsoppgaver og innta en mindre synlig rolle grunnet trusler og hatytringer. Å ha færre kvinnelige profiler å dele representasjonsbyrden med i offentligheten, var sårbart:

«Navnet mitt var delt på et forum i USA, og derfra fikk jeg trusler: `Jeg følger med på hva du gjør`, `Vi vet hvor du jobber`. Når jeg ytrer meg i offentligheten får jeg ofte kommentarer eller meldinger som kaller meg `muslimhore` eller `muhammedaner`. Jeg kan bli redd og lei meg og gå i kjelleren av kommentarer og trusler.»

Flere av intervjupersonene som har eller har hatt engasjement i politikken, minner om at mange politikere med innvandrerbakgrunn knapt snakker om innvandring, og at det er et veldig bevisst valg. Ved å unngå innvandrersaker i offentligheten, forsøker de å unngå en stereotypifisering som klitrer dem til en kollektiv identitet som gjør det krevende å fremstå som individ (Jenkins, 2006). Flere sier mediene omtalte dem som «innvandrersaker», selv om de forsøkte å unngå det:

«Noen av oss har gått foran og vært veldig bevisste på dette, at dette vil vi ikke ha! Jeg ville ikke fronte innvandrertema når det ikke var min rolle, jeg sa nei til å bli intervjuet om disse temaene, og viste til rette person. Jeg satte foten ned noen ganger, i møte med mediene, det synes jeg var viktig. Medienes rolle er veldig utslagsgivende. Man må være strategisk og se hvor det går hen når du blir kontaktet, se hva de er ute etter, hvor de vil plassere deg.»

En annen kvinne sier: «Noen i front slipper å ta kampen fordi jeg og flere med meg har tatt den kampen. Jeg og noen andre stod fram og stod på da.» Kvinnen understreker at når en er kommet forbi «innvandreralibiet», blir man behandlet som et individ: «Etter hvert var jeg profilert på arbeidet jeg gjorde, som organisasjonsmennesket, ikke innvandrersaker». I disse tilfellene får individet «covering» gjennom identifikasjon med andre «lag» eller ved å fremstå med sin individuelle identitet (Goffman, 2014).

Sadina er veldig bevisst på hvilke kamper hun velger, og få av dem er knyttet til representasjon for muslimer:

«Som muslimsk kvinne blir man fort representant i offentligheten i Norge. Jeg trakk meg jo ut av den der muslimdebatten, fordi den ble veldig kvelende for meg, fordi den definerte hvem jeg var. Jeg måtte trekke meg vekk før jeg endte opp med bare å være «Sadina muslim».

Å bli stemplet som «muslimen» utgjør en så stor belastning for Sadina at hun lar være å uttale seg om temaer hun egentlig er engasjert i, sier hun. Her argumenterer hun for tilbaketrekkingen med sekulære, menneskerettslige argument (Bangstad, 2011).

For Layla handlet den viktigste kampen om å få gifte seg med den hun ville: «Det som skjedde og det vi gjorde da vi giftet oss, hadde ringvirkninger. Frihetsrommet er større for de unge i dag. Mange foreldre fryktet for den neste generasjonen. Vi var jo utelukket fra familiene våre en periode, vi ble utstøtt.» Layla sier det å gifte seg med den hun ville, oppleves som en menneskerett: « Vi ville ikke la andre få styre det. Vi ler av det nå, men det var ikke morsomt med motstanden mot giftermålet vårt for lenge siden.»

Amina er opptatt av å velge sine kamper som muslimsk kvinne, både i familien og i offentligheten:

«Det å miste relasjon, det å miste foreldrene sine, eller at foreldrene mister barna sine, er så ødeleggende for individet på sikt, og så er det så unødvendig. Jeg hadde en periode på to år der foreldrene mine ikke ville snakke med meg. Det det gjør med et menneske med hensyn til psykisk helse er så trist. Det er så unødvendig. Det er det livet handler om, de kampene. En får egne barn og skjønner at.. nå må jeg kjempe..nei, nå må jeg gi meg. Og faren min har egentlig aldri gitt seg, så.. Min kamp begynte først da jeg oppdaget at.. Oi, nå vil jeg selv bestemme hvem jeg vil gifte meg med. Det var da min kamp begynte.»

Amina legger vekt på familien som et sentralt lag å høre til på når hun presenterer strategier hun har brukt i forhandlinger med foreldrene. Hun velger strategier der båndene mot foreldrene strekkes, men helst ikke ryker.

Jasmin er bevisst på at hun ønsker frihet i de ulike rollene sine: «Da kan ingen komme og ta nakken min og si: `Dette skal du fronte i media.`» Hun mener mye kommer an på hvordan du bruker mediene: «De kan være farlige og har mange triks. Hvis du ikke bruker mediene på riktig måte, så havner du fort feil. Du blir fort herset med, lagt ut og brukt for å svartmale. Det kan komme trusler.» Jasmin beveger seg mellom ulike posisjoner som representant både innad og utad, og er bevisst på hvordan hun argumenterer i ulike sammenhenger. I møte med

foreldrene sine argumenterer hun religiøst, i mediene argumenterer hun sekulært, sier hun. Jasmin avpasser budskapet sitt til «publikum» for å oppnå ønsket virkning (Goffman, 2014).

4.5 Oppsummering av funn

Her vil jeg oppsummere de viktigste funnene fra analysedelen med fokus på identitetsforhandlinger, stemping og selvrepresentasjon før jeg i neste kapittel drøfter utvalgte sider ved tematikken. Funnene deles opp i hvilke tendenser intervjupersonene har felles, og på hvilke områder de fremstår forskjellige.

4.5.1 Sammenhenger i datamaterialet

Samtlige intervjupersoner beskriver identitetsforhandlingene som kompliserte og sammensatte prosesser som endrer seg over tid og konstruerer en postmoderne individualistisk religiøsitet gjennom å «plukke» deler fra den muslimske kurven» (Hjärpe, 1997). Språk og utdanning presenteres som de aller viktigste vilkårene for deltakelse i den norske offentligheten. Intervjupersonene deler erfaringer av å bli stereotypifisert eller stemplet på ulike måter. Stigmatiseringen har store omkostninger for alle kvinnene, inkludert det å stå alene og erfare ulike grader av ensomhet. Noen av kvinnene opplever stigma både fra storsamfunnet og minoritetsmiljøet de tilhører, og alle kvinnene er opptatt av kvinners rettigheter både i religionen og samfunnet.

Kvinnene fremstår selvdrevne, og finner støtte i allierte, «laget» sitt eller «publikum» (Goffman, 2014), ofte representert ved jobben. De tar aktive valg og veier kostnaden opp mot nytten når de vurderer graden av deltakelse i offentligheten. Etter perioder med eksponering i offentligheten, inkludert tilhørende omkostninger, er det vanlig at kvinnene reagerer med tilbaketrekking fra deltakelse i offentligheten for en kortere eller lengre periode.

4.5.2 «Brudd» i datamaterialet

Intervjupersonene representerer ulike roller på ulike arenaer i offentligheten, og henter støtte til rollen som profilert kvinnelig muslim i identifikasjoner med ulike kollektive identiteter. Det er store variasjoner i omkostningene kvinnene betaler ved å delta i den offentlige debatten, noe som avhenger av plassering i samfunnsdebatten og i hvilken grad de har internalisert narrativ som gjør dem «stigmaresistente». Kvinnene fremstår ulike i måten de forholder seg til stempingserfaringer på. Noen blir trigget til synlige mottrekk og ønsker å

representere muslimer i offentligheten gjennom å adressere stereotypifisering og «andring» på sine arenaer. Andre velger å tone ned den muslimske delen av identiteten. Intervjupersonene reflekterer et mangfold av religiøse praksiser og er lite opptatt av å definere sin religiøse identitet med begreper.

5 Drøftingskapittel

I første del av dette kapitlet vil jeg drøfte hvordan kvinnene reagerer på stereotype fremstillinger av dem, hvordan dette påvirker selvpresentasjonen deres og hvordan elementer av stigma og selvrepresentasjon spiller mot hverandre. I andre del spør jeg om stemplingerfaringer som islamofobi og hverdagsrasisme begrenser ytringsfriheten til muslimske kvinner i den norske offentligheten. I siste del diskuterer jeg om *stabile, hybride identiteter* kan fungere som kategori for å beskrive intervjupersonene i denne undersøkelsen.

5.1 Mellom stereotypifisering og selvpresentasjon

Analysen viser at intervjupersonene er utsatt for mange ulike stemplingserfaringer, og at identitetsforhandlingene deres er komplekse, sammensatte prosesser. Samspillet mellom stereotypifisering og selvrepresentasjon synliggjør dialektikken mellom individuelle og kollektive prosesser, innenfrastyrt selvvalgt identifikasjon og pålagte identiteter utenfra (Jenkins, 2006).

Kvinnene deler mange erfaringer av å være «den andre» (Goffman, 1963), gjennom å bli gjort til representanter for muslimer uten å ha valgt det selv. Kvinnene ønsker å snakke for seg selv, de vil «endre islams ansikt» (Leirvik & Røthing, 2008) gjennom å synliggjøre mangfoldet av muslimer i det norske samfunnet, vise at minoriteter er like forskjellig som alle andre mennesker i samfunnet vårt. Kvinnene ønsker ikke rollen som offisielle talskvinner, hvis de ikke er knyttet til en organisasjon der representasjon er del av oppgaven. Stereotypiseringen som har fulgt lederroller i organisasjoner som representerer muslimer, gjør disse lite attraktive for intervjupersonene. Kvinnene møter ofte forventinger om at de skal være tilgjengelige talskvinner uansett hvor de er, enten det er i lunsjpausen på jobben eller i selskap hos venner, slik både Halima og Aisha forteller om. Idil og Sahra har blitt lattergjort i offentligheten for hodeplagget sitt av mennesker de ikke kjenner. Kvinnene har mange erfaringer av å bli kategorisert som «den andre» (Goffman, 2014), som da Sahra ble fortalt at hun går med «uniformen til en terrorist».

Når kvinnene i materialet står i et krysspess mellom stempeling som «avvikere» og samtidig føler seg «normal», kompenserer de via identifikasjoner i form av tilhørighet til selvvalgte fellesskap. Her ser vi at kategorisering kan være både straff og et gode (Jenkins, 2006, s. 184f). I møte med kategorisering utenfra velger kvinnene selv fellesskap som gir dem

mulighetsrom sammen med «egne» eller «sympatiske andre» (Goffman, 1963). Identifikasjonens indre- ytre dialektikk skjer både mellom medlemmer, og mellom medlemmer og ikke-medlemmer av en organisasjon (Jenkins, 2006). For noen er «de egne» venninnegjengen eller kjernefamilien, for andre kollegafellesskapet, religionen eller treningen. Stedene kvinnene finner støtte til forhandlingene sine, endrer seg med konteksten de er i. Sadina fant støtte i en eldre minoritetsprofil hun identifiserte seg med: «Jeg har definitivt følt meg alene. Men jeg visste at en annen profil var der, hun var eldre og sekulær, feminist, sosialist og ideologisk sett lik meg.» Organisasjoner som rekrutterer medlemmer via tilskrivelse av identitet, gjør det gjennom å bekrefte individets tilhørighet i organisasjonen (Jenkins, 2006, s. 174). Det er hvem du er eller hva du er som bestemmer om du blir medlem, som da Amina fant likesinnede i en organisasjon som voksen. Universitetsutdannelse eller språklige ferdigheter er eksempler på hvordan organisasjoner rekrutterer medlemmer via oppnådd eller ervervet identitet (ibid., s. 174). Kvinnene bekrefter det Jenkins sier om at organisasjoner bidrar til «produksjon av mennesker» som identifiseres på en bestemt måte (2006, s. 185).

I posisjonen mellom stempelingserfaringer og selvrepresentasjon har kvinnene en utsatt posisjon «i skuddlinjen» (Orne, 2013). I profilerte rolle blir kvinnene ofte stående alene. Alle intervjupersonene har opplevelser av å være «den eneste» eller «den første». På denne måten har kvinnene erfaring med å *fremstille seg selv* i situasjoner annerledesheten deres er veldig synlig, der de må foreta selvstendige valg. Sahra var den eneste med hijab på skolen. Idil var den eneste med hodeplagg på studiestedet. Amina følte hun var den eneste på sin kant av byen, og fant ut at hun måtte kjempe for friheten hun manglet. Aisha kom fra den eneste familien som ikke sendte ungene på samme skole som de andre innvandrerbarna i nabolaget. Sadina var eneste elev med utenlandsk bakgrunn på sin skole i distrikts-Norge. På studiestedet hennes var det knapt noen andre med muslimsk bakgrunn, heller ikke på den første jobben, den bransjen hun er nå eller på institusjonen hun jobbet på tidligere. En av kvinnene sier hun er den eneste kvinnen uten hijab som har vært formell representant for moskeen hun går i. Som profiler legges det press på intervjupersonene, men de har også anledning til å forme sine narrativ.

De gangene kvinnene velger å «ta kula» (Orne, 2013) prioriterer de å bruke energi på å «frame» en annen islam enn den norske majoriteten ifølge Integreringsbarometeret (2021) kjenner til. Slik blir hun stående mellom kontrastfylte dikotomier. De som bruker stemmen

aktivt til å bryte ned fordommer gjennom argumenter og forklaringer, begrunner dette ulikt. Noen vil representere religionen, andre begrunner deltakelsen sekulært med trosfrihet og menneskerettigheter.

Mine funn bekrefter kvinnenes erfaringer av islamofobi, som når hun blir tillagt bestemte holdninger fordi hun bærer hijab, eller fordi hun ikke bærer hijab. Mange av kvinnene må stå til rette for om de spiser halalmat eller ikke, drikker alkohol eller ikke, faster eller ikke og så videre. Kvinnene reagerer sterkt på endimensjonale fremstillinger som reduserer handlingsrommet deres i offentligheten. For å redusere trykket mellom motstridende forventinger, velger noen kvinner å redusere «muslimske» elementer ved for eksempel å unngå uttalelser om innvandrer tema eller la være å bære hijab. Det er interessant at intervjupersonene som i størst grad har valgt å «la kula passere» (2003) også ut til å ha de beste sosioøkonomiske vilkårene. Eriksen (2020) viser til Enzensbergers funn om at klasse ofte trumfer rase. Jo bedre økonomi, jo mindre utsatt blir en for rasialisering.

Analysen får frem at kvinnene stadig veier kostnad opp mot nytte når det gjelder deltakelse i offentligheten. Nesten alle intervjupersonene sier de var mer aktive i offentligheten tidligere enn det de er nå, og at de ikke kan ta alle kampene som kommer. Dette kommer godt fram i Maryams fortelling, når hun beskriver forholdet til foreldrene som har endret seg og hvordan hun er veldig forsiktig og bevisst med uttalelser i offentligheten: «Jeg vil jo ha ett liv i dette», sier hun. Trusler og hatytringer gjør at Halima hele tiden må vurdere deltakelsen i offentligheten. De få støttende meldingene hun får, drukner i de mange negative. Hun sier hun bruker mye tid på å være engasjert i offentligheten, «og så føler du folk bare hater deg».

En annen konsekvens av samspillet mellom stereotypifisering og selvrepresentasjon, er ensomhet. Idil setter sterke ord på ensomheten etter tidligere å ha identifisert seg sterkt med familien. Fordi hun har identifisert seg sterkt med familien, må hun konstruere et nytt narrativ: «Det er veldig fort at den lille verden man har designet.. at man lever for foreldrene sine. Jeg tok masteren for å gjøre dem stolte, fikk jobb og kjøpte leilighet, så de kan se at det går bra. Likevel blir jeg så utmatta.. Det var alltid: Hva er neste prosjekt?» Maryam knytter ensomheten til det å bli utestengt av både familien, moskeen og innvandremiljøet: «Det er veldig ensomt. Du blir ekskludert, du blir fraskrevet identiteten din.» Eksempelet fra Maryam får frem at ressurser som tildeles eller nektes, også er identifikasjon (Jenkins 2006, s. 189f).

Funnene bekrefter at det å finne og identifisere seg med andre, gir intervjupersonene opplevelsen av å tilhøre et lag (Goffman, 2014). Dette styrker identitetsforhandlingene deres. Slik kompenserer kvinnene for manglende fellesskap med familien, for eksempel. Det å møtes med taushet eller nektes støtte i situasjoner der en har deltatt i offentligheten, er en erfaring som går igjen hos intervjupersonene. I motsatt fall kan kvinnene få en opphøyd rolle som en slags gallionsfigur eller det en av kvinnene kaller rollen som «moralsk høyborg i noen miljøer: «Det er slitsomt, jeg er jo et normalt menneske».

I samspillet mellom stereotypifisering og selvpresentasjon viser analysen at kvinnene blir begrenset av roller i offentligheten. Profilerte roller som talskvinner for muslimske kvinner, som er ment å frigjøre andre, begrenser ironisk nok mulighetsrommet for «talskvinnene»: En av intervjupersonene bor for eksempel på hemmelig adresse, en annen unngår kollektivtrafikk av sikkerhetshensyn. Opplevelser av å bli låst inne, står i kontrast til forventingene noen av kvinnene kjenner på om å bruke stemmen og posisjonen sin til å snakke på vegne av innvandrerkvinner som ikke tør eller kan prate. Det at kvinnene gjentatte ganger utsettes for essensialisering, hierarkisering og elementer av utenforskap i hverdagslivet, kaller Døving *hverdagsrasisme* (2020). Dette er ikke intendert rasisme, men erfares som rasisme av kvinnene som føler stemplingen som en tvangstrøye, enten hun kategoriseres som gallionsfigur eller blir trampet på med hatytringer. Et gjennomgående funn er ønsket om å få være «normal», å ha en lik rett til deltakelse (Goffman, 1963, Eriksen, 2020).

Kvinnene blir slitne av å bli stereotypisert, av å ikke få lov til å være «normale». Halima legger ensomhet inn som del av kostnaden for å kunne ha en fri stemme:

«Selvfølgelig blir det veldig ensomt når man står i hatet. For det er ingen andre enn deg som kan stå i det. At jeg står i det selv, og kjemper selv, er jo det som gjør frihetskampen min til en frihetskamp. Jeg har selv valgt å stå i det, og da må jeg stå i det. Ensomheten er derfor en naturlig konsekvens av at jeg står i dette alene.»

Muslimske kvinner i offentligheten kjemper ikke bare for seg selv, men er veldig ofte også talerør for andre. Synliggjøringen gjør at kvinnen blir utsatt for mange stereotype forestillinger hun må forsvare seg aktivt mot, hvis hun vil representere et mangfold av muslimske stemmer i offentligheten. Noen av kvinnene trigges av denne motstanden, og velger bevisste strategier som svar på tiltale. Det er en veldig ressurs for kvinnene å være

språklig velartikulerte og ha utdanning eller erfaring som gir dem posisjoner der stemmene deres høres (Eriksen, 1997). Baksiden av fasaden er at noen av kvinnene kjemper hardt i front for gruppen sin, men har mindre overskudd til å arbeide på sin personlige frihet: «Jeg har kjempet andres kamper, og ikke kunnet åpne opp for det sårbare i eget liv. Jeg har ikke gått inn i den materien. Jeg har egentlig ikke kjempet noe for meg selv», sier Dana.

Kvinnenes styrke kommer særlig fram når de velger narrativ som går på tvers av majoritetens forestillinger om dem, eller når de kjemper for sin individuelle frihet i møte med familien eller minoritetsmiljøet. I disse prosessene søker kvinnene bestemte mål og interesser gjennom å være eller ville bli betraktet som noe eller noen bestemte identiteter. Intervjupersonene tar i bruk dobbel bevissthet og velger å se virkeligheten fra en annen vinkel. Slik oppnår de i ulik grad blir «stigmaresistente» i møte med stereotypifisering og utestengelse fra fellesskapet (Orne, 2013). Kvinnene i undersøkelsen har lært en mengde uttrykk de kan improvisere over i mange ulike roller (Goffman, 2014, s. 67). Når de blir stilt på valg mellom å beholde sin overbevisning eller «bli som oss», nekter de å gå med på de premissene, enten presset kommer fra minoritetsmiljøet eller storsamfunnet.

Hatytringer, trusler og utestengelse av fellesskap er omkostninger livet i offentligheten krever for mange av disse kvinnene. Et av de tydeligste funnene i analysen er bevegelsen mellom deltakelse i og tilbaketrekking fra offentligheten. Denne tendensen illustrerer også identitetsforhandlingenes bevegelse seg langs «routes» og ikke «roots», og variasjonen med tid og sted. Funnet sier noe om at identitet i den moderne verden like mye er produkt av «eksterne» klassifikasjoner fra andre, som at den bygger på indre selvidentifikasjon (Jenkins, 2006, s. 200). Analysens funn stemmer med Jenkins utsagn om at kategorisering er makt, og kan ha avgjørende betydning for menneskers identifikasjonsprosesser (2006, s. 203).

5.2 Ytringsfrihet og handlingsrom i den sekulære offentligheten

Historiene intervjupersonene forteller bekrefter erfaringen av at religiøse mennesker, og særlig sterkt religiøse mennesker, er den «andre» i den sekulære norske offentligheten. Ifølge Integreringsbarometeret 2020 er nordmenn aller mest skeptisk til sterkt troende muslimer, etterfulgt av sterkt troende kristne (Brekke et al., 2020). Andringen kan også gå andre veien, fra minoritetsmiljøet til kvinnen.

Thomas Hylland Eriksen mener vi lever i en æra av kulturkrig i Norge. Der skillelinjene før gikk langs klasse, er det nå identitet som samler innad og skaper grenser utad. Eriksen forklarer hvordan muslimer og svarte er ytterst på skalaen når det gjelder graden av opplevd forskjellighet i Norge. Han viser til konsekvensene av at islamofobien som skjød fart etter 11. september 2011, ikke er blitt tematisert. Han kaller dette taus, ikke-verbalisert kunnskap, det som «goes without saying because it comes without saying». De siste tiårene er minoriteters religiøsitet blitt etnifisert, mens majoritetens religiøsitet er blitt privatisert i Norge (Iversen, 2012, s. 264). Kvinnene i avhandlingen bekrefter endringen i samfunnet som kom med hijabdebattene og karikaturdebattene. Georg Simmel lanserte prinsippet om at en gruppes indre samhold er avhengig av ytre press. De som før ikke tenkte så mye på at de var muslimer, ble veldig bevisst på det i den nye virkeligheten. Ytre press ført til at små eller undertrykte grupper ofte har en sterkere kollektiv identitet enn de store og mektige (ibid.). Amina gir gode eksempler på hvor lite hun og familien kjente seg igjen i disse debattene. For noen fører en slik utvikling til at de blir spurt om å velge mellom storsamfunnets kultur og minoritetskulturen. Dette er et merkelig og meningsløst valg å bli satt på for intervjupersonene, noe blant annet Maryams historie bekrefter.

Funnene jeg har gjort stemmer veldig godt med det Eriksen hevder i artikkelen «Hvithetens problem» (2020), at «de andre» først og fremst ønsker å få anledning til å være likeverdige, til å ha de samme rettighetene som andre i Norge. Muslimske kvinner ønsker ikke å melde seg ut av samfunnet, markere forskjeller eller markere grenser. Tvert imot. De ønsker representasjon fra stemmer og ansikt som har vært lite synliggjort til nå, slik at et mangfold av muslimer påvirker folks mentale kart og hierarkier (ibid.). Eriksen (2020) avviser at dette er relativisme. Han kaller en slik representasjon «en fullbyrdelse av de beste sidene ved opplysningsprosjektet».

I avhandlingen spør flere av kvinnene hvorfor vi ikke hører noe i mediene om det gode som skjer blant muslimer i Norge. I «Kampen om en «mislykket» integrering» (2009) viser Døving at Norge ligger i verdenstoppen i å integrere etterkommere etter innvandrere i arbeidslivet. Hun lurer på hvorfor politikerne ikke krangler om hvem som har æren istedenfor hvem som har skylden for integreringen av innvandrere? (2014, s. 41). Integreringspolitikken blir beskyldt for å ha utvannet «det norske» (ibid., s. 42). Hva som er «det norske» er også en debatt om forholdet mellom individuelle menneskerettigheter og kollektive rettigheter. Ved å fremstille kulturforskjeller som et hovedproblem, blir endringer integreringsprosesser faktisk

har ført til, usynlige (ibid., s 44). Kritikken setter likhetstegn mellom det flerkulturelle samfunn og et parallellsamfunn, der det tegnes et bilde av en migrasjonsbefolkning som ikke ønsker tilknytning til storsamfunnet av hensyn til bevaring av egen kultur (ibid.). Dette stemmer ikke med mine funn. Kvinnene i avhandlingen lever langt fra i parallellsamfunn, men er integrert og deltakende.

Selv om intervjupersonene i liten grad er ute etter å være islamkritikere i offentligheten, er de tydelige på at religionskritikk er viktig. Funnene underbygger i noen grad islamkritikken Khan-Østrem kommer med i Leirvik & Røthing (2008, s. 49ff). Hun viser til Sardar (2003) og «Rethinking Islam» når hun sier hovedproblemene til muslimene er at de 1) har internalisert negative fremstillinger av islam som har dominert siden korstogene, og 2) ikke har revitalisert sin egen religion (ibid., s. 50). Istedenfor å gi religionen sosial betydning i demokratiet, mener hun den er blitt redusert til ritualer (ibid.). Khan-Østrem hevder muslimer i Norge trenger intellektuelt spillerom til å granske og reflektere rundt egen tro, slik at den kan utvikle seg til å betyding for livene deres (ibid., s. 52). Kvinnene i undersøkelsen er på linje med Khan-Østrem når hun etterlyser en større romslighet for praktiseringen av religion i den sekulariserte norske offentligheten (ibid., s. 65). Intervjupersoner i dette studiet, som Jasmin og Maryam, gjør også opprør mot sine foreldre og moskeen med Koranen i hånden. Khan-Østrem viser indirekte til menneskerettighetene når hun mener Shabana Rehman's aksjonsform handler like mye om individets rett til å leve som det vil, som kampen for å endre muslimsk praksis (ibid.). Sagt med Maryams ord: «Det må være plass til individet inne i religionen».

Når intervjupersonene forteller om foreldrene sine, stemmer funnene med det Khan-Østrem sier: Majoriteten av muslimer i Norge har tidligere kommet fra Pakistan, og vært forankret i kulturelle tradisjoner de deler med hinduismen. Muslimers forhold til norsk kultur ligner diasporaens tilnærming til religion og kultur, som gjerne blir veldig konservativ i møte med et nytt miljø (ibid., s. 64). Dette forklarer hvorfor de sosiale rammene rundt innvandrerungdoms religiøse praksis ofte er mer basert på kulturelle normer enn på religiøs forståelse.

Døving mener utsagnet om «en mislykket integrering» brukes som retorisk metafor for å fremstille innvandring generelt som en sikkerhetsrisiko. Slik blir uttrykket en trusselmetafor som bygger opp under annonseringen av integreringen som mislykket. Dermed nullstilles debatten gang på gang (ibid.) Statistisk Sentralbyrå har slått fast at levekårene for

innvandrerbefolkningen bedres over tid, et faktum som i seg selv avviser «en mislykket integrering». Den generasjonen som i dag er godt integrert på arbeidsmarkedet, vokste opp under integreringsmottoet: Ja til et fargerikt fellesskap! Funnene i avhandlingen underbygger Døvings påstand om at Norge har vært gode på en «vellykket integrering», selv om noen i dagens debattklima avfeier dette som en «naiv» og «politisk korrekt» holdning (ibid., s. 49).

Bevegelsen mellom deltakelse og tilbaketrekking, utgjør et av hovedfunnene i avhandlingen. Kvinnene erfarer at omkostningene med å være profilert som muslimsk kvinne i den norske offentligheten koster mye. Det kvinnene opplever som å være «seg selv» har ført til utestengelse eller utstøting fra familie, minoritetsmiljø og moskémiljø. Noen av kvinnene mottar hatytringer og trusler på daglig basis. De personlige omkostningene med deltakelse i offentligheten er noe kvinnene stadig vurderer opp mot nytten av å bidra. Funnene bekrefter Bangstads påstand om at mediene inkluderer og gir privilegier til de liberale stemmene foran de mer konservative. Individuelle stemmer som kritiserer islam favoriseres (2013).

Et skarpt skille mellom det sekulære og det religiøse er et angrep på den troendes personlige integritet, ifølge Habermas (2008, s. 131). Han kritiserer den liberale statsmakten for å skille mellom sekulære og religiøse begrunnelser som i realiteten henger sammen. Habermas mener staten behandler religiøs tro som en aktivitet, når det for mange troende er en eksistensiell basis (ibid.). Han mener det er en byrde for statens innbyggere å måtte skille mellom religion og politikk, at det hindrer mennesker i å være hele mennesker i offentligheten. Døving er uenig med Habermas i at innbyggere opplever det å «oversette» det religiøse innholdet til et sekulært språk som en byrde. Hun mener de som argumenterer bruker det språket de ellers har tilegnet seg i utdannings- og jobbsammenheng, og at Habermas undervurderer hvor integrert de muslimske profilene er i det sekulære samfunnet. Muslimske stemmer i hijabsakene bruker i hovedsak sekulære argumenter, de viser til universelle verdier som likestilling og menneskerettigheter (Bangstad et al., 2012, s. 43). Dette gjør de ikke fordi de må «oversette», men fordi det sekulære språket er hverdagsspråket deres. Mine informanter bekrefter Døvings påstand, samtidig er noen av intervjupersonene tydelige på at det sekulære språket også er en strategi for å kommunisere bedre. Sakra sier for eksempel at familien argumenterer religiøst hjemme, «fordi vi er en religiøs husholdning».

Et viktig spørsmål er om intervjupersonene i denne avhandlingen har full ytringsfrihet? I «Ytringsfrihet og ytringsansvar» (2011) ser Bangstad & Vetlesen på problematiske sider ved

utbredte forståelser av ytringsfriheten og dens grenser. De argumenterer for at det er sider ved utviklingen av hatefulle ytringer på internett som ikke lar seg besvare med henvisninger til habermasianske forståelser av hvordan den offentlige sfære fungerer (2011, s. 334). Ifølge sosialantropologen Talal Asad kan det synes som om ytringsfriheten er det mest sakrale i en senmoderne, sekulær kultur som det norske samfunnet. Ytringsfrihet er blitt noe det ikke er lov å stille spørsmålstegn ved i Norge. Den som gjør det, blir ofte møtt med anklager om å være både antidemokratisk og illiberal (2011, s. 336). Allerede i 1968 påpekte filosofen Hans Skjervheim i «Det liberale dilemma», at når liberale verdier settes absolutt, risikerer man at de liberale verdiene slår over i det motsatte, illiberalitet. Ser en ytringsfrihet opp mot Menneskerettighetskonvensjonen fra 1952 og Konvensjonen for sivile og politiske rettigheter (ICCPR) fra 1966, er ikke ytringsfriheten ubegrenset, men må balanseres i forhold til andre grunnleggende menneskerettigheter. Det er også en rettighet som også medfører ansvar (ibid., s. 34). Det er gjort få undersøkelser på dette med hatkriminalitet og hatytringer, og jeg har ikke undersøkt dette spesifikt, men funnene i undersøkelsen motsier på ingen måte teoriene om at hatytringer flourerer. En av intervjupersonene er ikke Facebook, for eksempel, for å få mindre av hatytringer og trusler. En slik situasjon beskriver hun som redusert frihet.

Bangstad & Vetlesen viser at samtidig som ytringsfrihetens status har økt i Norge de siste tiårene, har grensene for hatefulle ytringer rettet mot ulike minoriteter i det norske samfunnet blitt flyttet på, både i uredigerte sosiale medier, i nettavisers kommentarfelt og i kommentar- og debattspaltene i sentrale norske avismedier (2011). I 2020 ropte Høyesterett varsko om at vi må bli kjent med grensene i straffeloven §185 om hatefulle ytringer (Østrem, 2021). Når det gjelder hatefulle ytringer for eksempel, har Den europeiske menneskerettighetsdomstol (EMD) hatt en rettspraksis internasjonal juridisk ekspertise har karakterisert som «inkonsistent og utilfredstillende» (Leigh i Bangstad & Vetlesen, 2011, s. 337). Bangstad og Vetlesen synes ytringsfriheten som overordnet verdi over alle andre verdier passer påfallende godt med nyliberale forståelser som verdsetter maksimalt av individuell frihet (2011, s. 337f). De kritiserer Ytringsfrihetskommisjonen for å antyde at særlig norske muslimer utgjør en utfordring for ytringsfriheten, at det er noe det norske samfunnet må «lære dem» (2011, s. 338). Karikaturstriden i 2005/2006 utløste tilsvarende adressering.

Sosiale medier som Facebook, Snapchat og Twitter har generert nye deloffentligheter som i stor grad er uredigerte og usensurerte, har dårligere ytringskultur, inkludert manglende kvalitetssikring av ytringer (ibid.). Positivt sett bidrar disse til en demokratisk pluralisering av

ytringer og meninger. Like ofte bidrar de i kombinasjon med anonymisering til selektiv gruppeforsterkning, ekstremisme og polarisering (Adams i Bangstad&Vetlesen, 2011). Når Bangstad og Vetlesen argumenterer mot bruk av Habermas' teori i læren om talehandlinger i den norske offentligheten, handler det om at Habermas forutsetter deltakerne i en demokratisk mikrostruktur har like hensikter, er likeverdige og har en utvungen relasjon til hverandre (2011, s. 339). Det viser seg at de sosiale medienes natur først og fremst søker bekræftelse- og har som mål og nå ut til likesinnede (ibid., s. 340). De sosiale mediene har derfor en sekterisk logikk, der «de andre» er fiende. Funnene i denne undersøkelsen bekrefter det samme. Grenseløshet og stedløshet i de nye nettoffentlighetene er strukturelle trekk som gjør at de habermasianske antakelser og tilskrivninger av rasjonalitet bortfaller (ibid.). Når ytringsfriheten blir en overordnet verdi, er det tenkt at den skal fungere som vern mot diskriminering, ifølge Ytringsfrihetskommisjonen. Det motsatte kunne like gjerne vært hevdet, ifølge Bangstad og Vetlesen. Dette kan kvinnene i denne undersøkelsen skrive under på.

Flere av informantene har fått erfare at ytringsfrihetsdebatter i Norge konstrueres som såkalte *nullsumspill* (Bangstad og Vetlesen, 2012), der aktører som problematiserer ytringsfrihetens hegemoni, anklages for å være imot ytringsfriheten. De er bekymret for «fremveksten av sterke og velorganiserte overnasjonale nettverk av islamofobe aktører i det sivile samfunn, og en europeisk høyrepoulisme som instrumentaliserer islamofobi og fremmedfiendtlighet og forkler økonomisk betingede konflikter som 'uforsønlige' kulturforskjeller» (ibid., s. 342). Judith Butler (2009, i Bangstad & Vetlesen, 2011, s. 343) spør «under hvilke forutsetninger ytringsfriheten blir friheten til å hate». Islamofobien og hverdagsrasismen florerer blant selvfiltrende og selvforsterkende identitetsfellesskap på ulike sosiale medier (ibid.). Flere av intervjupersonen i denne undersøkelsen kjenner konsekvensene av ytringsfrihetsfundamentalismen på kroppen daglig. De av kvinnene som ikke gjør det, står i skuddlinjen, og vet ikke når angrepene kan komme (Jason, 2013).

Menneskerettighetene er de eneste fellesverdier som har overlevd i internasjonal politisk debatt, og synes å gjøre alle mennesker like. De er «nesten statsaktig i sine ambisjoner om å gi individer de samme rettighetene uansett hvem og hvor de måtte være» (Eriksen, 2004, s. 10f). Ifølge menneskerettighetserklæringen har mennesker også rett til å være forskjellige: Verken språk, religion, utseende eller etnisk opprinnelse skal kunne brukes mot mennesker.

(Eriksen, 2004, s. 10f). Mennesker har rett til egne historier, sine egne narrativ, om hvordan de er blitt dem de er.

5.3 «Stabile, hybride identiteter»

Avslutningsvis vil jeg forsøke meg på en begrepsdiskusjon. Østberg (2003) lanserte *integrert plural identitet* i forbindelse med en omfattende undersøkelse blant norsk-pakistanske unge i Norge på 90-tallet. Ordet *plural* betegner den kulturelle flerstemmigheten av norske, pakistanske og islamske praksiser, fortellinger og identiteter de unge navigerer i, med hjemmet som den primære sosialiseringarenaen (2003, s. 102f). *Integrert* betyr ikke nødvendigvis at identitetene er harmoniske og enhetlige, men at de er sammensatte og helhetlige. Den komplekse sosiale situasjonen gir de unge, som er mer opptatt av å fortelle historiene sine enn å lage skillelinjer, en flerkulturell kompetanse (ibid., s. 103). Østberg benevner også dette som *narrativ identitet*.

Kreolisering, bindestreksidentitet, hybrid identitet med mer er begrep som ligner på *integrert plural identitet*, men også skiller seg fra disse (2003, s. 103). Kreolisering, som er hentet fra språkvitenskapen, brukes om to språk som blandes slik at et nytt språk utvikles. Østberg kritiserer kreoliseringbegrepet for at det forutsetter at noe eksisterer i ren form før blandingen oppstår (ibid.). *Bindestreksidentiteter*, lansert av den danske sosiologen Yvonne Mørck gir også assosiasjoner til noe «midt imellom», som om identiteten ikke er helt verken det ene eller det andre (ibid., s. 104). Østberg mener dessuten *bindestreksidentiteter* kan miste det personlige elementet ved å fremstå bare som kollektive, sosiale og kulturelle identiteter.

Østberg kritiserer begrepet *hybriditet*, som er hentet fra naturvitenskapen, for å betegne overgripende former, noe som transcenderer det gamle (2003, s. 103), for «å ha som premiss at ungdommene beveger seg mellom to eller flere fast etablerte og uforanderlige kulturer» (2003, s. 104). Jeg vil argumentere for at begrepet *stabile hybride identiteter* kan brukes for å si noe om identitetskonstruksjonene til de muslimske kvinnene i denne avhandlingen.

Transcendens betyr å gå utover (wikipedia.no/transcendent). Selvtranscendens betyr å gå utover en tidligere form eller tilstand, til en mer «avansert» tilstand. Dette gjøres gjennom å ha overvunnet (fysiske) begrensinger som ligger utenfor eller over den menneskelige grensen for personlige forestillinger (ibid.). Transcendens gjør at jeg-følelsen blir forlatt, og ses på

som en personlig dimensjon ved temperamentet eller personligheten som en form for selvbevissthet som kjenner til en grense, vet rammen for vekst og er i stand til å validere kunnskap (snl.no/transcendens).

I biologien beskrives egenskapene hos hybrider («bastarder») ofte som mindre levedyktige enn foreldreartene (wikipedia.org). Hybridene har forandret seg så mye i forhold til opphavet at de sliter med å være kompatible med hverandre (ibid.). Såkalte *stabile* hybrider derimot har egenskaper som er stabile og lettere blir bevart ved reproduksjon, noe som kan føre til nye «artsdannelser». I vinproduksjon brukes hybrid om krysning av europeiske og amerikanske vinstokker som oppstod på 1800-tallet i forsøk på å finne botemidler mot vinlusangrep på de europeiske vinmarkene (wikipedia.org/stabile hybrider).

De muslimske kvinnene har beveget seg fra en helt annen *tilstand* eller helt andre posisjoner enn deres foreldre. For å komme dit, har førstegenerasjonsnordmenn og andregenerasjons innvandrere overvunnet begrensinger i møte med det norske samfunnet av blant annet språklig og kulturell art. Når det gjelder forholdet mellom hybride «arter» og opphavet deres, kan bildet overføres til hvordan kvinnelige muslimer i offentligheten neppe ville «overlevd» hvis de skulle være helt kompatible med foreldrene sine når det gjelder språk, utdanning og kultur med mer. Ordet *stabil* illustrerer en arts evne til å overleve etter reproduksjon, og kan være et bilde på hvordan dagens muslimske kvinner er med på å danne nye «arter». Unge, flerkulturelle ungdommer som er vokst opp i Norge representerer nye identiteter som er stabile og sterke. I dette materialet viser kvinnene sterk selvbevissthet og styrke på egne premisser. Til slutt kan hatytringer, islamofobi eller hverdagsrasisme kvinnelige muslimer utsettes for, sammenlignes med «vinlusangrep» som må bekjempes. Når jeg lanserer *stabile hybride identiteter* er det fordi jeg synes begrepet gir rom for kompleksiteten, sårbarheten, styrken, selvbevisstheten og omkostningene kvinnelige muslimer forteller om fra livet i norsk offentlighet på det punktet de er i livet akkurat nå. Jeg tar likevel høyde for at bevegeligheten mellom ulike identiteter gjør at det som i en fase er en stabil hybrid, i en annen fase av livet vil være en integrert identitet. Senere igjen vil den «nye» integrerte identiteten kunne koble seg til andre identiteter igjen gjennom nye hybride løsninger.

Da Elgvin lanserte sin typologi i Klassekampen i 2015 uttrykte han et ønske om å bevege debatten om muslimer bort fra det abstrakte og generelle til fokus på konkrete praksiser.

I artikkelen hevder Elgvin å ville bidra til nyansering av debatten. Typologien deler norske muslimer inn i grupper ut fra hvordan de forholder seg til den islamske teologiske tradisjonen. Han skiller mellom 1) *Tradisjonell lovskole-islam*, som er en tradisjon med forankret teologisk standpunkt hos en islamsk teologisk autoritet som de fleste moskéene i Europa tilhører. 2) *De privatpraktiserende muslimene*, som besøker moskéen ved høytider og ellers kjennetegnes av en individualistisk religiøs praksis uten nødvendigvis å forankre denne i en teologisk størrelse knyttet til en moské. 3) *Religiøse reform-muslimer*, som vil forene identiteten som religiøs muslim med identiteten som europeisk borger gjennom blant annet å tolke Koranen og andre muslimske tekster i lys av samtiden. 4) *Fredelig salafisme*, som søker tilbake til røttene, til religiøs praksis på profetens tid. Her finner man hovedstrømmen av salafister, som vil underordne seg autoriteten i landet de bor i, men også moderne jihadister. 5) *Militant jihadisme* representeres ved gruppen salafister som er villige til å bruke våpen for å innføre islams styresett om nødvendig. 6) *Sekulære muslimer* er de som har bakgrunn fra muslimske land, men ikke kaller seg muslim, eller de som kaller seg muslim, men legger en kulturell, ikke-religiøs mening i begrepet.

Elgvins typologi er ikke lett å anvende på mine intervjupersoner, bortsett fra på kvinnen som sier hun er sekulær muslim, men har noe «muslimsk inni seg» som hun forbinder med familieverdier. Bare en intervjuperson går regelmessig i moskéfellesskapet. De andre kvinnene tegner et bilde av en religiøs identitet som er i forandring og som ikke først og fremst bygger på en referanse til en lovskole. Kvinnene bruker begrep som «troende», «praktiserende», «moderat», «konservativ» og «vokst opp muslim» om sin muslimske identitet, men legger ulikt innhold i de forskjellige kategoriene. En av kvinnene vil ikke la seg definere i noen kategori, fordi hun mener alle begrepene brukes politisk. Jeg er derfor tvilende til om Elgvin lykkes med intensjonen for denne typologien. I stedet for å belyse mangfoldet av muslimer, kan typologien like gjerne oppleves som en kategorisering av norske muslimer utenfra (Jenkins, 2006).

Avhandlingen viser at kvinnene konstruerer sin muslimske identitet ved hjelp av mange ulike komponenter fra «den muslimske kurven» (Hjärpe, 1997). Når intervjupersonene blir spurt om sin religiøse identitet, vektlegger hun ulike elementer avhengig av hvilken kontekst svarene skal tolkes inn i (Jenkins, 2006). Jasmin er et godt eksempel på en som beregner sitt publikum når hun snakker om identitet. At Halima sier hun er «erkemuslimen» for noen, mens andre ikke regner henne som muslim engang, sier noe om hvor komplekse disse

kategoriene er i bruk. Diskursen om hvem som er hva slags muslim, hører sammen med andre fortellinger om hvem kvinnene er. Vi lever i en hybridisert verden der nye, urene identiteter daglig konfronteres med krav om renhet og grenser (Eriksen, 2004, s. 7). Analysefunnene bekrefter på lang vei Eriksens utsagn om at kampen om identiteter «blir utkjempet mot statens og markedets overforenklinger, mot de statsaktige forsøkene på å forenkle og rubisere og katalogisere og klassifisere» (ibid.). Mange som ønsker puritanske, rene identiteter som bygger på kontraster, kan stå i fare for å kategorisere muslimske kvinner i smale kategorier. Kvinnene som ønsker å være islams nye ansikt kjenner seg ikke igjen, og er avvisende til premisene slike typologier legger. De krever sin selvfølgelig rett til å definere seg selv.

5.4 Forslag til videre forskning

Det er forsket en god del på muslimer i Norge de senere årene. Mitt inntrykk er at mange av studiene fokuserer på unge mennesker og på mennesker knyttet til organisasjoner. Jeg tror ikke det er gjort erfaringsbaserte undersøkelser på profiler i offentligheten, slik som denne. Det mest opplagte å studere videre på fra denne undersøkelsen handler om tall knyttet til hatytringer og hatkriminalitet mot muslimer av ulike aldre og kjønn. Her mangler kvantitative undersøkelser som kan bekrefte eller avkreftede også deler av mine funn.

I forlengelse av denne studien hadde det også vært interessant å finne ut mer om hvordan generasjonene og fløyene av ulike grupper muslimske kvinner i offentligheten bygger fellesskap og grenser seg imellom. I den forbindelse hadde jeg villet undersøke mer om hvilke former for «covering» (Goffman, 1963) muslimske profiler anvender for å manøvrere i offentligheten.

Hylland Eriksens lanserer en tese om at det er tre krav for å unngå å bli ekskludert i Norge (2020). Han lister opp kravet om å lære norsk godt om du er født i et annet land, at man går på ski og ellers viser at man elsker norsk natur og at man aksepterer at religion er en privatsak. Dette er et tema som kan gjerne kan forskes på via sosiale medier, som instagramprofiler, for eksempel.

6 Konklusjon

Hva kjennetegner vilkårene for identitetskonstruksjoner hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet? Dette er problemstillingen jeg har undersøkt i denne avhandlingen. Gjennom denne studien har jeg ønsket å bidra til en diskurs om profilerte muslimske stemmers plass i den norske offentligheten, med fokus på vilkårene som støtter eller hindrer deres deltakelse. Studien prøver blant annet å fylle kunnskapshullet van Es (2017) etterspør, ved å synliggjøre erfaringer muslimske kvinner har av å stå i motstridende dikotomier mellom stereotypifisering og egen selvrepresentasjon.

Studiet bekrefter Van Es' funn om at muslimske kvinner ikke ser seg selv som offer, og at de er opptatt av å bryte med stereotype forestillinger (2017). Intervjupersonene er bevisste sine roller, «laget sitt» og «publikum» (Goffman, 2014) og søker bestemte mål og interesser gjennom å være eller bli betraktet som noe eller noen for å kunne innta bestemte identiteter med suksess (Jenkins, 2006, s. 45). De muslimske profilene har et stort utvalg av uttrykk å improvisere over (Goffman, 2014, s. 67) i identitetsforhandlinger som er kontrastfylte og til dels motsetningsfylte. Studiet bekrefter Bangstads påstand om at de liberale muslimske stemmene favoriseres i mediene (2013), og at erfaringer av hverdagsrasisme og islamofobi er omkostninger ved deltakelsen i offentligheten som reduserer kvinnenes handlingsrom. Samtidig står mange av kvinnene i et krysspress mellom minoritetsmiljøet og storsamfunnet.

Et av studiens hovedfunn er at kvinnene regulerer livet i offentligheten for å beskytte seg mot stereotype fremstillinger, hatefulle ytringer og trusler. Denne bevegelsen mellom deltakelse og tilbaketrekking er et tydelig mønster. Kvinnene velger ulike strategier for å håndtere de personlige omkostningene med å være «i skuddlinjen» (Orne, 2013). Noen reagerer med «å ta kula» gjennom å forklare og argumentere i konfrontasjoner. Andre «bøyer av for kula» ved å kamuflere den muslimske identiteten sin. Den tredje strategien er å «la kula passere», ved å trekke seg tilbake for å unngå situasjoner der hun er «i skuddlinjen»

Avhandlingens funn viser at muslimske kvinner ønsker større handlingsrom i offentligheten, for å kunne bidra til økt synliggjøring av et muslimsk mangfold. Kvinnene ønsker rom til å være «bittelitt» muslim eller sterkt troende muslim på egne premisser, og slik endre «islams ansikt» (Khan-Østrem, 2008, s. 62). Kvinnene uttrykker at de har mer på hjertet, men at de holder tilbake engasjementet i offentligheten på grunn av omkostningene. Kvinnene som

anvender «dobbel bevissthet» og har nære «allierte», har sterkere «covering» (Goffman, 1963). Disse er i større grad «stigmaresistente», så lenge de ikke har internalisert stereotype narrativ om muslimske kvinner, men velger egne narrativ.

Avhandlingen konkluderer med at det er et demokratisk problem at muslimske kvinner må redusere deltakelsen i offentligheten for å beskytte seg selv og sine familier. Kvinnene uttrykker at de «har mer på hjertet, men velger å la ting ligge» når omkostningene er høyere enn nytten.

Litteraturliste

Afdal, G. (2013). *Religion som bevegelse. Læring, kunnskap og mediering*. Universitetsforlaget.

Afdal, G., Røthing, Å. & Schjetne, E. (Red.) (2014). *Empirisk etikk i pedagogiske praksiser. Artikulasjon. Forstyrrelse. Ekspansjon*. Cappelen Damm Akademisk.

Anker, T. (2020). *Analyse i praksis. En håndbok for masterstudenter*. Cappelen Damm Akademisk.

Bangstad, S. (2020, 12. aug). *Er ytringsfriheten rasistisk?* Hentet fra <https://antirasistisk.no/eksterne-skribenter/er-ytringsfriheten-rasistisk/>

Bangstad, S & Vetlesen, A. J. (2011). Ytringsfrihet og ytringsansvar. *Nytt norsk tidsskrift*, 28(4), 334-346. Hentet 8. april 2021 fra <https://www.idunn.no/file/pdf/51311200/art12.pdf>

Bangstad, S & Vetlesen, A. J. (2012). Ytringsfrihetens blindsoner. *Nytt Norsk Tidsskrift*, 29 (2), 228–232.

Bangstad, S. (2013). Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims. *Social Antropology/Anthropologie Sociale* 21(3), 356-370.

Bangstad, S. (2015b). Islamofobi og rasisme. *Agora – journal for Metafysisk Spekulasjon* 32(3-4), 5-30. Hentet fra:

http://ulvtech.wpengine.com/wpcontent/uploads/2015/05/islamofobi_og_rasisme.pdf

Bangstad, S. (Red.). (2012). *Sekularisme – med norske briller*. Oslo: Unipub forlag.

Bekkevold, J. K & Kjørven, O. K. (2020). Om religion, identitet og SKAM. *Kirke og kultur*, nr.2 2020, 125, 166-178.

Bile, A., Srour, S. N. & Hertz, N. (2017). *Skamløs*. Gyldendal Norsk Forlag.

Birkvad, I. R. (2017, 28. mars). *Likestillingsidealer gjør muslimske kvinner mer religiøse*. Forskningsrådet. Hentet 10.mars 2021 fra www.forskningsradet.no

Bratberg, Ø. (2017). *Tekstanalyse for samfunnsvitere*. 2. utgave. Cappelen Damm Akademisk.

Brekke, J.-P., Fladmoe, A. & Wollebæk, D. (2020). *Holdninger til innvandrere og integrering i Norge. Integreringsbarometeret 2020*. Rapport 2020: 8. Universitetet i Oslo. Institutt for samfunnsforskning.

Døving, C. A. (2014). Kampen om “en mislykket integrering”. *Samtiden* 03 /2014 (Volum 122) 40-49.

Døving, C. A. & Kraft, S. E. (2013). *Religion i pressen*, 123-148. Universitetsforlaget.

Eidhamar, L. G (2014). Rett kontra godt? Holdninger og resonnementer blant unge norske muslimer i spørsmål om kjønnsroller og seksualitet. *Tidsskrift for religion og kultur* (2/2014), 27-66.

Elgvin, O. (2015). Seks nyanser av islam. *Klassekampen*, 4.7.2015.

Eriksen, L. L. (2008). Verdifellesskap eller uenighetsfellesskap, 120-138. *Verdier*. Universitetsforlaget.

Eriksen, T. H. (2021, 10. mars). *Føtter og røtter. Identitet i en omskiftelig tid*.
www.hyllanderiksen.no

<https://static1.squarespace.com/static/5c03b76b96e76fd25bee32fe/t/5c66ba0c971a183320b367c3/1550236173192/Røtter+og+føtter.pdf>

Eriksen, T. H (2007). *Flerkulturell forståelse*. 2. utgave. Universitetsforlaget.

Eriksen, T. H & Sajjad, T. A. (2016). *Kulturforskjeller i praksis*. 6. utgave. Gyldendal Akademisk.

Forskningsetikk.no (2021, 2. februar). Hentet 10.mai.2021 fra
<https://www.forskningsetikk.no/retningslinjer/hum-sam/forskningsetiske-retningslinjer-for-samfunnsvitenskap-humaniora-juss-og-teologi>

Furseth, I. (2014). Hijab street fashion og stil i Oslo. *Sosiologisk tidsskrift*, 1(22), 5-27. Universitetsforlaget.

Goffman, E. (1963). *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*. Penguin Books.

Goffman, E. (2014). *Våre rollespill til daglig. En studie i hverdagslivets dramatik*. Pax forlag.

Habermas, J. (2008). *Between Naturalism and Religion. Philosophical Essays*. Polity Press.

Hjärpe, J. (1997). What will be chosen from the islamic basket? *European review: A journal of the Academia Europea*, 5(3), 267-274.

HL-senteret (2020, 15. sept). Camala Joof i samtale med Alexa Døving. Hverdagsrasisme i Norge. Hentet 15.februar.2021 fra

https://www.facebook.com/watch/live/?v=1135294323532649&ref=watch_permalink

Ishaq, B. (2017). *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* Cappelen Damm.

Iversen, L. L. (2012). Når religion blir identitet. *Kirke & kultur* nr. 03(2012), 258-270.

Jacobsen, C. M. (2002). *Tilhørighetens mange former: Unge muslimer i Norge*. Unipax.

Jacobsen, C. M. (2011). *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway* (nr.10), 225-282. Brill.

Jenkins, R. (2006). *Social identitet*. Hans Reitzels Forlag.

Khan-Østrem, N. & Khan, M. (Red.) (2011). *Utilslørt. Muslimske råtekster*. Aschehoug & Co.

Kvale, S. og Brinkmann (2019). *Det kvalitative forskningsintervju*. (3. utgave). Gyldendal Akademisk.

Leirvik, O. & Røthing, Å. (Red.) (2008). *Verdier*. Universitetsforlaget.

Lilleslåtten, M. (2017, 16. mai). Lila Abu-Loghod: Muslimske kvinner trenger ikke reddes. *Forskningsrådet*. <https://kjonnsforskning.no/nb/2017/05/lila-abu-lughod>

Majid, S. (2019). *Ut av skyggene. Den lange veien mot likestilling for innvandrerkvinner*. Aschehoug.

Menighetsfakultetet (2021, 2. februar). Rutiner for lagring av forskningsdata.

<https://mf.no/forskningogphd/forsknins-ved-mf/dokumenter-forskningen/rutiner-lagring-av-forskningsdata>

Norsk senter for forskningsdata (u. å). Hentet 1. september 2020 fra <https://www.nsd.no>

Naqvi, A. R. (2019). *Third Culture Kids. Å vokse opp mellom kulturer*. Gyldendal Norsk Forlag.

Nilsen, K. og A. K. Strand. (2017, 25. mai). Mediedekningen av islam og muslimer er mer nyansert enn mange tror. *Aftenposten*. <https://www.aftenposten.no/meninger/debatt/i/yAwlA/mediedekningen-av-islam-og-muslimer-er-mer-nyansert-enn-mange-tror-k>

- Orne, J. (2013). Queers in the Line of Fire: Goffman`s Stigma Revisited. *The Sociological Quarterly*, Volum 54, 229-253.
- Pettersen, T. (2015). *Skriv. Fra idé til fagoppgave*. 2. utgave. Gyldendal Akademisk.
- Predelli, L. N. (2003). Kjønn, religion og deltakelse. En case-studie av muslimske kvinner i Oslo. *Sosiologisk tidsskrift*, Volum 11, s. 369-393. Universitetsforlaget.
- Predelli, L. N. og B. Halså (2012). *Majority-Minority Relations in Contemporary Women`s Movements. Strategic Sisterhood*. Palgrave Macmillan.
- Roald, A. S. (2005). *Er muslimske kvinner undertrykt?* Pax forlag.
- Sandvig, A.M. (2019). *Skeive kvinner i religiøse miljøer. En studie av sosial kontroll og mestrings*. Masteroppgave: Universitetet i Oslo.
- Stephansen, E. (2020, 31. januar). Jo, det finnes faktisk visse grenser. *Nettavisen*.
<https://www.nettavisen.no/nyheter/jo-det-finnes-faktisk-visse-grenser/s/12-95-3423908925>
- Tjora, A. (2017). *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*. 3. utgave. Gyldendal Akademisk.
- Tjora, A. (2018). *Hva er fellesskap*. Universitetsforlaget.
- Tjora, A. (2018). *Viten skapt. Kvalitativ analyse og teoriutvikling*. Cappelen Damm Akademisk.
- Van Es, M. (2016). Norwegian Muslim Women, Diffused Islamic Feminism and the Politics of Belonging. *Nordic Journal of Religion and Society*, 29(2), 117-133.
- Van Es, M. (2017). *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background. The Stigma of being Oppressed*. Palgrave Macmillan.
- Vogt, K. (2005). *Islam: Tradisjon, fundamentalisme og reform*. Cappelen.
- Vogt, Kari (2007). *Hva er islam*. Universitetsforlaget.
- Vogt, K. (2008). *Islam på norsk. Moskeer og islamske organisasjoner i Norge*. Cappelen Damm.

Øksdal, A. (2015, 19.aug). Muslimske kvinner bryter fordommer. Det humanistiske fakultet. Universitetet i Oslo. <https://www.hf.uio.no/iakh/forskning/aktuelt/aktuelle-saker/2015/muslimske-kvinner-bryter-fordommer.html>

Østberg, S. (2003). *Muslim i Norge. Religion og hverdag blant unge norsk-pakistanere*. Universitetsforlaget.

Østrem, O. (2021). *Hatefulle ytringer. Lov og rett i krenkningens tid*. Cappelen Damm.

Vedlegg 1 – Godkjenning fra NSD

NSD sin vurdering

Prosjekttittel

Hva kjennetegner identitetskonstruksjonen hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet?

Referansenummer

753238

Registrert

02.09.2020 av Sissel Kveinå Tonstad - Sissel.K.Tonstad@stud.mf.no

Behandlingsansvarlig institusjon

MF vitenskapelig høyskole for teologi, religion og samfunn

Prosjektansvarlig (vitenskapelig ansatt/veileder eller stipendiat)

Asle Eikrem, asle.eikrem@mf.no, tlf: 22590641

Type prosjekt

Studentprosjekt, masterstudium

Kontaktinformasjon, student

Sissel Kveinå Tonstad, sissel@kvt.vgs.no, tlf: 97958328

Prosjektperiode

13.08.2020 - 25.05.2021

Status

18.05.2021 - Vurdert

Vurdering (2)

18.05.2021 - Vurdert

NSD har vurdert endringen registrert 17.5.2021. Vi har nå registrert 25.5.2021 som ny sluttdato for behandling av personopplysninger. NSD vil følge opp ved ny planlagt avslutning for å avklare om behandlingen av personopplysningene er avsluttet. Kontaktperson hos NSD: Håkon J. Tranvåg Lykke til videre med prosjektet!

10.09.2020 - Vurdert

Det er vår vurdering at behandlingen av personopplysninger i prosjektet vil være i samsvar med personvernlovgivningen så fremt den gjennomføres i tråd med det som

er dokumentert i meldeskjemaet den 10.9.2020 med vedlegg, samt i meldingsdialogen mellom innmelder og NSD. Behandlingen kan starte.

Vedlegg 2 – Rekrutteringsskriv

Vil du delta i forskningsprosjektet

Identitetskonstruksjon hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet?

Dette er et spørsmål til deg om å delta i et forskningsprosjekt hvor formålet er undersøke hvordan norske kvinnelige samfunnsprofiler med muslimsk identitet forhandler sin identitet. I dette skrevet gir vi deg informasjon om målene for prosjektet og hva deltakelse vil innebære for deg.

Formål

Masteravhandlingen, som har omfang på 30 studiepoeng, har som formål å bidra til forskningen på identitetskonstruksjon hos samfunnsprofilerte kvinner med muslimsk identitet. Hovedproblemstillingen jeg har valgt er: Hva kjennetegner identitetskonstruksjonen hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet?

For å kunne besvare problemstillingen deles den inn i tre delspørsmål:

- 1) Hva eller hvem oppleves som støtte i prosessen med identitetsforhandlinger som synlige profiler i samfunnsdebatten?
- 2) På hvilken måte opplever intervjupersonene å bli sosialt stigmatisert som profilerte kvinner med muslimsk identitet?
- 3) Hvilken rolle spiller erfaringen av selvrepresentasjon i disse identitetsforhandlingene?

Hvem er ansvarlig for forskningsprosjektet?

MF vitenskapelig høyskole er ansvarlig for prosjektet.

Hvorfor får du spørsmål om å delta?

Jeg ønsker å intervju norske, kvinnelige samfunnsprofiler med muslimsk identitet over 18 år. Som samfunnsprofil ytrer du deg aktivt, synlig og frivillig i samfunnsdebatten i form av for eksempel avisinnlegg, offentlige uttalelser, bokutgivelser eller lignende. Du praktiserer medborgerskap i det norske demokratiet. Jeg ønsker å intervju 8-10 kvinner, og du er en av de cirka 20 personene jeg henvender meg til med forespørselen. Du er interessant som intervjuperson fordi du er profilert og deltakende i samfunnsdebatten. Kontaktinformasjonen har jeg innhentet ved å søke etter offentlig tilgjengelig kontaktinformasjon via internett, for eksempel hos arbeidsgiver.

Hva innebærer det for deg å delta?

Hvis du velger å delta i prosjektet, betyr det at du deltar i et dybdeintervju. Intervjuet vil ta mellom 1 og 1,5 time. Intervjuguiden vil angi temaer vi kommer inn på i løpet av intervjuet. Jeg tar lydopptak og skriver notater under intervjuet.

Det er frivillig å delta

Det er frivillig å delta i prosjektet. Hvis du velger å delta, kan du når som helst trekke samtykket tilbake uten å oppgi noen grunn. Alle dine personopplysninger vil da bli slettet. Det vil ikke ha noen negative konsekvenser for deg hvis du ikke vil delta eller senere velger å trekke deg.

Ditt personvern – hvordan vi oppbevarer og bruker dine opplysninger

Vi vil bare bruke opplysningene om deg til formålene vi har fortalt om i dette skrivet. Vi behandler opplysningene konfidensielt og i samsvar med personvernregelverket. Bare jeg som student og min veileder Asle Eikrem vil ha tilgang til opplysningene dine. Navnet og kontaktopplysningene dine vil jeg erstatte med en kode som lagres på en egen navneliste adskilt fra øvrige data. Datamaterialet vil bli lagret i en skytjeneste på en pc med hemmelig passord og slettet etter at prosjektet er avsluttet. Deltakerne vil ikke kunne gjenkjennes i publikasjonen.

Hva skjer med opplysningene dine når vi avslutter forskningsprosjektet?

Opplysningene anonymiseres når prosjektet avsluttes/oppgaven er godkjent, noe som etter planen er i mai 2021. Personopplysninger og opptak vil bli destruert ved prosjektslutt.

Dine rettigheter

Så lenge du kan identifiseres i datamaterialet, har du rett til:

- innsyn i hvilke personopplysninger som er registrert om deg, og å få utlevert en kopi av opplysningene,
- å få rettet personopplysninger om deg,
- å få slettet personopplysninger om deg, og
- å sende klage til Datatilsynet om behandlingen av dine personopplysninger.

Hva gir oss rett til å behandle personopplysninger om deg?

Vi behandler opplysninger om deg basert på ditt samtykke.

På oppdrag fra MF vitenskapelig høyskole har NSD – Norsk senter for forskningsdata AS vurdert at behandlingen av personopplysninger i dette prosjektet er i samsvar med personvernregelverket.

Hvor kan jeg finne ut mer?

Hvis du har spørsmål til studien, eller ønsker å benytte deg av dine rettigheter, ta kontakt med: MF vitenskapelig høyskole ved

- Student [redacted] via e-post: [redacted] eller telefon: [redacted] eller [redacted]

- Veileder Asle Eikrem på e-post: Asle.Eikrem@mf.no eller telefon: +47 22590641
- Personvernombud Berit Widerøe Hillestad, seniorrådgiver. E-post: personvern@mf.no. Telefon: 22590595

Hvis du har spørsmål knyttet til NSD sin vurdering av prosjektet, kan du ta kontakt med:

- NSD – Norsk senter for forskningsdata AS på epost (personverntjenester@nsd.no) eller på telefon: 55 58 21 17.

Med vennlig hilsen

Asle Eikrem
(Forsker/veileder)


(Student)

Samtykkeerklæring

Jeg har mottatt og forstått informasjon om prosjektet *Identitetskonstruksjon hos kvinnelige norske samfunnsprofiler med muslimsk identitet* og har fått anledning til å stille spørsmål. Jeg samtykker til:

- å delta i dybdeintervju

Jeg samtykker til at mine opplysninger behandles frem til prosjektet er avsluttet

(Signert av prosjektdeltaker, dato)

Vedlegg 3 – Intervjuguide

Tema:

Synlighet, stigma og selvrepresentasjon

Hovedproblemstilling:

Hva kjennetegner identitetskonstruksjonen til norske kvinnelige samfunnsprofiler med muslimsk identitet?

Delproblemstillinger

- 1) Hva eller hvem oppleves som støtte i prosessen med identitetsforhandlinger som synlige profiler i samfunnsdebatten?
- 2) På hvilken måte opplever intervjupersonene å bli stigmatisert som profilerte kvinner med muslimsk identitet?
- 3) Hvilken rolle spiller erfaringen av selvrepresentasjon i disse identitetsforhandlingene?

Før intervjuet: Info om intervjupersonens rettigheter, om datalagring og personvern, anonymisering. Om inndelingen i tre undertema, om opptak og notater.

Intervjuspørsmål/tema:

1. **Introduksjon:** Alder, etnisk tilhørighet, form for profilering i samfunnet.
2. **Støtte i identitetskonstruksjonen:**
Kan du fortelle om en erfaring av støtte i rollen som kvinnelig samfunnsprofil med muslimsk bakgrunn?

Hva eller hvem? NB! **Her vil jeg understreke at jeg ikke er ute etter navn, men hvor intervjupersonen finner generell støtte, som i familien, i et bestemt miljø eller lignende.**

Hva betyr det for deg å oppleve denne støtten?

3. **Stigma (som gap mellom opplevd selv og andres syn på en)**

Kan du beskrive hva som skjer når du som profilert muslimsk kvinne opplever å bli satt i bås, og blir oversett som individ?

Videre til følelser knyttet til dette?

På hvilken måte håndterer du disse erfaringene?

4. Kan du dele detaljer fra en situasjon der du **viser deg frem/framstår på en bestemt måte for å bryte med konkrete forventninger som synlig muslimsk kvinne?**

(selvpresentasjon, subjektposisjonering?)

Hvordan ser den konkrete situasjonen ut?

Hva bruker du av konkrete for å «frame» deg selv?

Om å fremstille seg selv bevisst eller ubevisst på måte en vil bli oppfattet på.

5. **Avrunde/avslutte:**

Har intervjupersonen noe mer hun vil ha sagt før vi avslutter?

Takke for deltakelsen i intervjuet!

Vedlegg 4 – Intervjuspørsmål

Utdrag fra Kvale og Brinkman, 2019, s. 166-167

Introduksjonsspørsmål:

Kan du fortelle meg om..?

Husker du et tilfelle hvor du..?

Hva skjedde i den episoden du nevnte?

Kan du beskrive så detaljert som mulig en situasjon som innebar xx for deg?

Disse spørsmålene kan gi spontane, rike beskrivelser der intervjupersonene kan presentere det de selv opplever som hoveddimensjonene ved fenomenet som skal undersøkes.

Oppfølgingsspørsmål:

Stille spørsmål ved det som er sagt eller **nikke**, «mm» eller bare en **pause** – er signal om å fortsette fortellingen. **Gjenta de viktige ordene** i et svar – og invitere til fordyping

Legge merke til «**røde ord**», uvanlige, sterk intonasjon el lign – tegn på viktig emnekompleks for intervjupersonen. NB! Lytte etter hva som er viktig for intervjupersonen og samtidig ha forskningsspørsmålet klart for seg.

Inngående spørsmål: Kan du si noe mer om det? Kan du en mer detaljert beskrivelse av hva som skjedde? Her forfølger intervjueren spørsmålene, utforsker deres innhold, men uten å si hvilke dimensjoner som skal tas hensyn til

Spesifiserende spørsmål: Hva tenkte du da? Hva var det du gjorde da du følte xxx? Hvordan reagerte kroppen din?

Direkte spørsmål (mot slutten av intervjuet): Har du noen ganger.. ? Når du nevner xxx, tenker du da på...? Brukes etter at intervjupersonen har gitt sine egne, spontane beskrivelser og dermed uttrykt hvilke sider ved fenomenet som er viktige for dem.

Indirekte spørsmål, f.eks. projektive spørsmål: Hva tror du andre elever opplever når...? Må ha forsiktig oppfølgingsspørsmål for å tolke svaret her.

Strukturerende spørsmål

Jeg vil nå gjerne ta opp et nytt emne..

Taushet: unngå kryssforhør, bruke taushet for å komme videre. Gir tid til å assosiere og tenke for intervjupersonen, og til å bryte tausheten selv med viktig informasjon.

Fortolkende spørsmål: Du mener altså at..? Er det riktig å si at du føler at..? Kan uttrykket XXX dekke det du nå har sagt? Eller mer direkte fortolkning: Er det riktig å si at din største bekymring vedrørende.. er...?