

KAPITTEL 4

Hijaben: Kampen om frihet, kvinnefrigjøring og den muslimske kvinnens «beste»

Kris Kalkman Dronning Mauds Minne Høgskole

Marit Ursin Institutt for pedagogikk og livslang læring, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet

Abstract: In this chapter, we explore how whiteness and Western cultural practices can contribute to Islamophobic actions and attitudes towards visibly practicing Muslim girls and women in contemporary Norway. We analyze an incident that took place in Oslo in 2021 in which a Muslim girl, Fatima, was challenged by a right-wing politician to prove that she wears a hijab of her own free will. In addition to postcolonial literature, we employ the following theories: whiteness theory, racialization, and Islamophobia. The analysis describes how different forms of power and oppression interact in relation to whiteness, gender, and colonial legacy. Furthermore, it reveals how Muslim girls and women are objectified, racialized, and sexualized as victims in the colonial discourse of the “white man’s burden”. The analysis also explores the ambiguities of the colonial emphasis on “freedom” and “liberation”, both within the colonial discourse and in the reaction and resistance of Fatima. The article argues that in societies where whiteness and Western cultural practices are dominant, there is a tendency to view other cultures and religions, such as Islam, as subordinate, foreign, or threatening, which can contribute to a negative perception of Muslims and lay the groundwork for Islamophobia.

Keywords: Muslims, women, hijab, racialization, whiteness, Norway

Introduksjon

I dette kapittelet analyserer vi en hendelse som fant sted i 2021, hvor en ung jente, Fatima, besøkte Fremskrittspartiets (FrP) valgbed og ble utfordret av FrP-politiker Christian Tybring-Gjedde til å bevise at hun bar hijab av egen fri vilje (Jensen et al., 2021). Med utgangspunkt i denne hendelsen utforsker vi hvordan former av islamofobi, rasialisering og objektivering preger utfallet av interaksjonen mellom Fatima og Tybring-Gjedde.

Kapittelets mål er å belyse hvordan ulike former for makt og undertrykkelse fungerer og samhandler, enten det er knyttet til hvithet, kjønn eller kolonial arv, og hvordan dette påvirker muslimske kvinners erfaringer i et hvitt-dominert samfunn. Gjennom en grundig analyse og diskusjon av den konkrete hendelsen, søker vi å fremme en mer nyansert forståelse av rasialisering, objektivering og islamofobi i dagens samfunn. Kapittelets sentrale forskningsspørsmål er: Hvordan manifesterer ulike former for makt og undertrykkelse seg, spesielt relatert til hvithet, kjønn og kolonial arv, i hendelser som utfordrer muslimske jenter og kvinners valg av religiøse symboler som hijab?

Kapittelet er strukturert som følger: Først kontekstualiserer vi hendelsen beskrevet ovenfor med en kort beskrivelse av fremmedfiendtlige holdninger mot muslimer i politikk og medier i Norge i dag. Deretter redegjør vi for vårt teoretiske rammeverk. Påfølgende kommer en presentasjon av tidligere forskning knyttet til kolonialistiske forståelser av muslimske kvinner og hijab-bruk før vi beskriver studiens metode. Analysedelen er inndelt i seks deler, hvor vi først analyserer maktposisjonene til Fatima og Tybring-Gjedde, deretter utforsker hvordan sistnevntes handlingsmønster objektiverer og rasialiserer Fatima, før dette knyttes til kolonialistisk tankesett. Deretter ser vi på hvordan Tybring-Gjeddes utspill potensielt seksualiserer Fatima, før vi undersøker hans syn på «frihet» som et paradoks. Sist i analysen undersøker vi Fatimas motstand og aktørskap, før vi avslutter kapittelet med noen korte, konkluderende refleksjoner.

Fremmedfiendtlighet mot muslimer i politikken og media i dagens Norge

I 2017 inngikk FrP en allianse med Høyre og Kristelig Folkeparti for å danne en flertallsregjering. FrPs politiske plattform omfattet blant annet lavere skatter og avgifter, redusert innvandring og strengere håndtering

av lov og orden. Det var særlig i partiets valgkampanje at de fremmet negative uttalelser om islam og muslimer (Døving, 2018). Etter seieren ble partiet tildelt ministerposten for migrasjon og integrering. Døving (2018) understreker at det er første gang i norsk politisk historie at en statsråd har uttrykt påstander som kan tolkes som del av islam- og muslimfiendtlige diskurser. Selv om det ikke med sikkerhet kan sies at FrPs retorikk har bidratt til fysiske angrep på muslimer, sammenfaller endringen i det politiske yringsrommet med en kraftig økning i hat-uttrykk rettet mot muslimer (Bangstad, 2020; Bangstad & Døving, 2015; Bayraki & Hafez, 2022; Døving, 2018; Fangen, 2020; Moe, 2022). Nesten en tredjedel av hat-praten i sosiale medier er rettet mot muslimer (Nordic Safe Cities [NSC], 2023). En analyse av 2,2 millioner kommentarer på Facebook viser at 45 prosent ble postet på sidene til FrP-politikere. Forskerne påpeker at de såkalte «angrepsinnleggene» er mest effektive når de berører emosjonelle temaer hos FrP-følgerne (NSC, 2023). En annen kartlegging av diskriminerende ytringer mot muslimer viser at hatefulle ytringer utgjør en økende andel på norske sosiale medier, hovedsakelig fra en liten gruppe avsendere, og at disse ytringene betrakter islam og muslimer som trusler mot Norge, Europa og vestlige verdier (Kasahara et al., 2022).

Det er også rapportert en større aksept for å fremme islam- og muslimfiendtlige ideer samt konspirasjonsteorier om utskifting av hvite befolkninger, som for eksempel «Eurabia» og «Great Replacement theory» (McNeil-Willson & Segers, 2022). Denne trenden er særlig synlig ved at anti-muslimske/anti-islamske organisasjoner som for eksempel Stop Islamifisering av Norge, Human Rights Service, og Document.no har åpne sosiale medieplattformer med en nasjonalistisk og høyreekstrem karakter (Bangstad, 2016; Døving, 2018). Trenden er urovekkende ettersom mange nordmenn fortsatt ikke har direkte kontakt med muslimer, men kun kjennskap til muslimer ved omtale (Brekke & Fladmoe, 2022; Aarbakke, 2019). Selv om noen undersøkelser indikerer en nedgang i negative holdninger mot muslimer i den norske befolkningen de siste fem årene (f.eks. Brekke & Fladmoe, 2022), peker annen forskning på en økende trend av islamofobi – ikke bare innenfor høyreekstremer miljøer, men også i bredere politiske kretser (Bangstad, 2016; Bayraki & Hafez, 2022; Døving, 2018; McNeil-Willson & Segers, 2022). Aarbakke (2019) understreker at det er høyst urovekkende at politikere og (sosiale) medieaktører bidrar til en styrking av fordommer og fremmedfiendtlighet, ettersom dette mest sannsynlig vil bidra til økt fiendtlighet mot muslimer.

Til tross for en økning av islam- og muslimfiendtlige ytringer på sosiale medier, er norske medier generelt svært kritiske til denne type uttalelser (Døving, 2018). Likevel viser norske medier en ubegrenset interesse for muslimer, ifølge Døving (2018). Når islam er i nyhetene blir religionen som oftest presentert som et politisk problem som må løses. Norske medier har en langvarig og etablert praksis ved å omtale ytre høyre miljøer som «kritikere av islam», i stedet for å synliggjøre at disse miljøene forsvarer stigmatisering, ekskludering og diskriminering av norske muslimer (Bangstad, 2016).

Teoretiske inngangsporter til å utforske sammenhenger mellom rasisme, makt og distribusjon av privilegier

Hvithet kan beskrives som en orientering, et ståsted som tillater en eller flere personer å beskue og engasjere seg med verden, og som danner bakteppet for deres erfaringer og sosiale handlinger (S. Ahmed, 2007). Hvithet er ikke en biologisk gitt egenskap, men snarere en sosial og kulturell konstruksjon som fungerer som en usynlig norm i vestlige samfunn (Dyer, 2017). Dyer (2017) poengterer at hvithet, som en sosialt konstruert rasekategori, er «usynliggjort» og ofte betraktes som nøytral og naturlig, mens andre sosio-kulturelle konstruerte såkalte raser blir eksotifisert. Denne usynliggjøringen av hvithet bidrar til å opprettholde dominerende og privilegerte posisjoner (Dyer, 2017; se også kapittel 1, Ramirez & Lyså, 2024; kapittel 2, Lyså & Satish, 2024 og kapittel 5, Lyså & Hoem, 2024). Å bli klassifisert som hvit medfører visse privilegier som ofte tas for gitt av hvite mennesker (DiAngelo, 2018). Dyer (2017) peker særlig på visuelle representasjoner som arenaer hvor hvithet materialiseres og fungerer innad i samfunnet, og hevder at hvithet har en klar visuell dimensjon som strekker seg utover hudfarge.

Fylkesnes (2019) resonnerer i tråd med Dyer, og påpeker at en forståelse av rasisme fordrer en inngående kjennskap til hvordan hvithet opererer. Hun understreker at rasisme omfatter mer enn eksplisitte hathandlinger rettet mot rasialiserte individer. Selod (2020) beskriver rasialisering som en sosial og kulturell prosess hvor enkeltpersoner tilskrives negative egenskaper basert på deres fysiske eller kulturelle karakteristika. Rasialisering begrenser seg ikke kun til hudfarge eller pigmentering, men omfavner et mangfold av attributter, inkludert kulturelle egenskaper som språk, klær og religiøse symboler og praksiser (DiAngelo, 2018; Dyer, 2017; Selod, 2020),

deriblant hijab. Hvithet er dermed et fremtredende uttrykk som er innvevd i den norske «normaliteten» og materialiserer seg gjennom et samspill av kropp, språk og dialekt, klær, kulinariske preferanser, religion og væremåter (Fanon, 1952; Gule, 2020).

Bangstad (2015a) henviser til den svenske religionshistorikeren Gardell (2010) som definerer islamofobi som «sosialt reproduerte fordommer om og aversjoner mot islam og muslimer, samt handlinger og praksiser som angriper, ekskluderer og diskriminerer mennesker på bakgrunn av at de er, eller antas å være, muslimer, og assosieres med islam» (s. 11). Bangstad (2015b) forklarer at islamofobi kan anses som del av et kunnskapsregime der «bestemte utsagn, oppfatninger og påstander om islam og muslimer som gjennom selve gjentakelsens logikk oppfattes som vedtatte sannheter fordi det stemmer med det vi alltid har hørt, og dermed vet» (s. 11–12). Islamofobi manifesteres gjennom konspirasjonsteorier som hevder at muslimer ønsker å overta Europa (se ovenfor), og er illojale mot det som anses som norske og europeiske verdier. I så måte omhandler islamofobi en mobilisering rundt ideen om muslimer som syndebukker for samfunnsproblemer (Bangstad, 2015b; Bayraki & Hafez, 2022), men det er viktig å understreke at ikke all kritikk av islam karakteriseres som islamofobisk.

Kolonialismen og konstruksjonen av den muslimske kvinnen: før og nå

Ifølge postkoloniale tenkere kan islamofobien spores tilbake til kolonitiden, blant annet i kolonistenes møte med islam i Algerie. Algerie ble invadert med militær makt av Frankrike i 1830, og forble en fransk koloni til 1962. De franske kolonistene var uforberedt på den sterke posisjonen islam hadde i samfunnet (Cooke, 1990). De støtte på problemer med å integrere det muslimske samfunnet i det koloniale regimet og forsøkte derfor å «av-arabisere» landet ved å undertrykke det lokale språket, kulturen og religionen (Cooke, 1990). Kolonistene betraktet islam som undertrykkende av natur, og kjønnssegregering og kvinners bruk av hijab ble sett på som bevis på undertrykkelse (Fanon, 1961/2001). Ifølge Fanon (1961/2001) ønsket kolonistene å «frigjøre» kvinnene fra slørene de ble tvunget til å bære, samt ved å ta kvinnene ut av hjemmene der muslimske menn holdt dem skjult fra andre menns blikk. Kvinnenes frigjøring skulle skje gjennom konvertering til kristendommen (L. Ahmed, 1992).

En rekke postkoloniale, feministiske forskere har vist hvordan vestlige representasjoner objektiverer den muslimske kvinnen (f.eks., Al Wazni, 2015; Hoodfar, 1992; Zimmerman, 2015). Zine (2002) viser hvordan kvinnene posisjoneres i en offerrolle på slagmarken i kampen for modernitet, sivilisasjon og frihet. Hun beskriver det *male colonial gaze* som essensiell i koloniseringsprosessen, hvor det å *iaktta* innebar å forstå og å underlegge seg. Å iaktta ble sett som symbolsk for å besitte, eie. Det som ikke kunne observeres, kunne ikke kontrolleres, og ble dermed møtt med usikkerhet. Hijaben ble dermed både hatet og fryktet. Det å fjerne kvinners slør ble ansett som en del av den hvite manns byrde i prosjektet om å sivilisere og modernisere koloniene og redde kvinnen fra undertrykkelse (Hasan, 2018; Hoodfar, 1992). Macdonald (2006) bygger videre på Fanon og trekker paralleller mellom kolonial og seksuell dominans i den franske kolonien, og mellom kontroll over geografisk territorium og kvinnens kropp. Macdonalds (2006) skriver: «The metaphoric desire to ‘unveil’ alien cultures, by ‘laying them bare’ and bringing them into conformity with the ideological norms of the dominating power has a long discursive history amongst Western colonialists and imperialists» (s. 9).

Ifølge Jeannot (2021) har dette koloniale tankegodset blitt videreført, og gjenspeiles i dag i den vestlige diskursen om kvinner og seksualitet, hvor kvinners (seksuelle) aktørskap sidestilles med å være synlig og tilgjengelig for menns blikk. Samtidens hijab-motstand kan dermed tolkes som Vestens vedvarende streben etter å avdekke og underlegge seg «den andres» kvinner.

Ekkoene fra kolonitiden resonerer fortsatt med hvithetens ideologi, også i Norge. Vestens rasialisering og representasjon av hijab-bærende kvinner har en historisk forankring og handler ikke nødvendigvis om muslimske kvinner selv (Al-Saji, 2010). Enhver form for rasialisering av muslimske kvinner gjennom et islamofobisk narrativ bidrar til å fremme en negativ fremstilling av muslimske kvinners identitet og kjønn. Dette fører til at forståelsen og anerkjennelsen av mangfoldet innenfor det muslimske samfunnet går tapt på grunn av sterke homogeniserende mekanismer som skaper en monolittisk «muslimskhet» (Karaman & Christian, 2020, s. 517), til tross for den store variasjonen i etnisitet, religiøs praksis og kulturell tilhørighet.

Projiseringen av kjønnsundertrykkelse på islam og naturaliseringen av kropp til kvinner som bærer hijab legger til rette for nye former for kjønnsbasert rasialisering (Al-Saji, 2010; Bjoernaas, 2015; Døving, 2018; Selod, 2020). Al-Saji (2010) bygger videre på Fanons (1952) arbeid og utforsker hvordan måten vi ser på ting spiller en sentral rolle i knytningen av

«rase» til det fysiske aspektet, nemlig kroppen. I tilfeller der hvithet og islamofobi sammenfaller, er det tydelig at kjønnsbilder forblir sentrale i konstruksjonen av «oss og dem» (Al-Saji, 2010). For å forstå hvordan kjønnsbilder, islamofobi og rasialisering av muslimske kvinner manifesterer seg i dagens Norge, er det viktig å undersøke hvordan flere overlappende sosiale kategorier (kjønn, religion og «rase») samspiller i (re)produksjonen av ulike former for diskriminering og marginalisering (Karaman & Christian, 2020). For eksempel drøfter Ignacio Bjørnaas (2021) hvordan FrPs tidligere leder, Siv Jensen, brukte kjønnslikestilling som en norsk og vestlig verdi for å fremstille islam som en kvinnefiendtlig religion. I tråd med Ahmed (1992) og Fanon (1961/2001) påpeker Ignacio Bjørnaas at FrPs feministiske agenda kan forstås som en idealisering av det vestlige og det norske, hvor vestlig identitet betinges av en «annengjøring» av muslimsk identitet (Ignacio Bjørnaas, 2021). Videre argumenterer Karaman og Christian (2020) for at likestilling fremstilles som hvithet, og et ideal som muslimske kvinner ikke kan oppnå så lenge de identifiserer seg med islam.

Metodisk tilnærming: Å bruke et nyhetsoppslag som empirisk nedslagsfelt

Dette kapittelet gir en dynamisk forståelse av hvordan muslimske kvinner konstrueres i samfunnet og gir innsikt i hvordan en hendelse beskrevet gjennom nyhetsoppslag kan bidra til å avdekke komplekse samspill mellom kjønn, religion og «rase». Vi utforsker en spesifikk hendelse fra valgboden til FrP på Karl Johans gate i Oslo, rapportert av TV2 Nyheter den 25. august 2021, der hovedkilden er «Fatima» (pseudonym brukt i nyhetssaken), en 15 år gammel muslimsk jente (Jensen et al., 2021). Empirisk materiale som ligger til grunn for analysen inkluderer en lydfil av intervjuet med Fatima og en skriftlig artikkel som siterer uttalelser fra Tybring-Gjedde. I tillegg analyserer vi Tybring-Gjeddes (2021) innlegg på Facebook i etterkant. Datainnsamlingen startet med en grundig gjennomgang av materialet fra nyhetssaken, lydopptaket og Facebook-innlegget. Disse kildene har gitt en detaljert beskrivelse av hendelsen fra forskjellige perspektiver, noe som legger grunnlaget for en nyansert forståelse av problemstillingen.

Hendelsen forstås som et særegent (*intrinsic*) casestudie (Stake, 2005), hvor vi anerkjenner hendelsens unike karakter. Vårt mål er først og fremst

en økt forståelse av hva som skjer, samt å synliggjøre kompleksiteter fremfor å generalisere. Møtet mellom Fatima og Tybring-Gjedde er brukt som et empirisk nedslagsfelt for å undersøke noen av spenningene som utspiller seg mellom politiske maktfigurer og minoritetskvinner. Gjennom en grundig kontekstualisering og teoretisering håper vi at leserne selv kan tolke hvorvidt enkelthendelsen representerer mer generelle tendenser i samfunnet (jf. Chase, 2005).

I analyseprosessen utgjorde vi et tolknings- og valideringsfellesskap (jf. Kvale & Brinkmann, 2015) hvor vi analyserte empiri, utforsket teori og søkte å validere analytiske poeng i fellesskap. Gjennom en tematisk analyse (Clarke & Braun, 2013) identifiserte vi temaer som ga innsikt i hvordan makt, undertrykkelse og representasjon av religion, kjønn og «rase» kommer til uttrykk og kan påvirke synlig praktiserende muslimer som Fatima i deres daglige liv. De tematiske områdene som fremkom gjennom analysen var maktstrukturer (kommunikasjon, reaksjon og motstand) mellom de involverte aktørene, og representasjoner av religion, kjønn og «rase». Kategoriseringen av empirien har hjulpet oss med å forstå og analysere de underliggende dynamikkene i materialet. Temaene ga også innsikt i hvordan samspillet mellom disse faktorene bidrar til å forme den bredere sosiale og politiske diskursen rundt muslimske kvinners valg av religiøse symboler som hijab i Norge. Videre benyttet vi de teoretiske perspektivene beskrevet tidligere som analytiske verktøy for å tolke datamaterialet i lys av problemstillingen. Målet med denne metodiske tilnærmingen er å tilby en systematisk og teoretisk informert analyse av hvordan ulike former for makt og undertrykkelse interagerer i den gitte hendelsen og hvordan dette kan påvirke muslimske kvinners valg av religiøse symboler som hijab.

Det er viktig å anerkjenne vår egen hvithet som forskere og forfattere, som igjen danner et bakteppe for våre analyser (jf. S. Ahmed, 2007). På mange måter kan vårt analytiske blikk (*gaze*) sidestilles med kolonistenes blikk når det gjelder definisjonsmakt. Særlig er dette viktig i det våre analyser omfatter opplevelsene til en ung muslimsk jente. Mens Tybring-Gjedde har god tilgang til ulike medier og kontinuerlig er med på å «skape seg selv» utad, har ikke Fatima den samme muligheten. Med tanke på at dette både er et etisk og politisk høysensitivt felt, og at vi ikke har levde og kroppslige erfaringer av rasialisering eller islamofobi, har målet med analysen vært å nettopp bruke hvithet som kilde til kritisk refleksjon og sensitivering i et forsøk på å utfordre de eksisterende ujevne maktforholdene i samfunnet

(Britton, 2020). Dette innebærer ikke at det ikke kan være «blinde flekker» som vi ikke har evnet å oppdage.

Idet vi bruker et nyhetsoppdrag som empirisk nedslagsfelt, har verken Fatima eller Tybring-Gjedde hatt mulighet til å « snakke tilbake». Dette kan sees som særlig problematisk i førstnevntes tilfelle med tanke på vestlig dominans i å snakke på vegne av «den andre» (jf. Spivak, 2010). Vi har bevisst valgt å støtte oss på litteratur som enten er skrevet av muslimske kvinner og/eller har aktivt involvert muslimske jenter og kvinner i forskningen for å inkludere et mer mangfoldig blikk på hijab-bruk enn hva denne nyhetssaken tillot. Samtidig ser vi også mulighetene som åpner seg ved å bruke nyhetsoppdrag for å studere former av islamofobi, rasialisering og objektivering. Dette fordi forskningstilgang både til tema som regnes som sensitive (rasisme, diskriminering, hatkriminalitet, islamofobi osv.) og til grupper som regnes som sårbare (barn og unge, religiøse minoriteter, etniske minoriteter osv.) i stadig økende grad begrenses av formelle forskningsetiske retningslinjer i Norge i dag (Hansen & Fürst, 2021; Rysst, 2020).

Møtet mellom Fatima og Tybring-Gjedde: presentasjon av empiri

Den 25. august 2021 besøkte Fatima, en muslimsk jente på 15 år, valgbodene i Karl Johans gate sammen med en gruppe medelever. De skulle samle informasjon til en skoleoppgave om politiske partiers syn på bærekraft. Da de var ferdige med runden, ble de oppmerksomme på ungdommer som hadde samlet seg rundt FrPs valgbed, der Tybring-Gjedde sto. I intervjuet med TV2 Nyheter (Jensen et al., 2021) sier Fatima at hun ble nysgjerrig etter hun hørte at FrP mente det burde være lovforbud mot hijab. Fatima gikk foran for å høre hva Tybring-Gjedde hadde å si. Hun tok lydopptak med mobilen sin. Tybring-Gjedde rettet oppmerksomhet mot Fatima ved å si at muslimer bør ta av seg sjålet for å bevise at de er frie. Diskusjonen ble opphetet da Fatima slo fast at hun velger å gå med hijaben av egen fri vilje. Tybring-Gjedde responderte med: «Jeg sier at den, den hijaben du har på hodet nå, det er noe du har fått hjemmefra. Det er fordi du skal være ærbar og dekke til håret. Det er hele poenget med det.»

Deretter kom Tybring-Gjedde med et tilbud til Fatima. «Jeg gir deg 500 kroner hvis du tar den av». Han fortsatte: «Jeg gir deg 1000 kroner!» Fatima

forteller i intervjuet med TV2 at hun og klassevenninnen ble opprørte over tilbudet fra Tybring-Gjedde. Stortingsrepresentanten gjentok tilbudet flere ganger. «Du kan ta det på igjen etterpå. Jeg bare utfordrer deg. Jeg vil se det vakre håret ditt.» Fatima forteller til TV2-journalisten i etterkant at hun skalv og at hjertet hennes banket hardt, men at hun bestemte seg for å stå opp mot politikerne, og forsvare sin rett til å bestemme over seg selv. Videre i intervjuet sier hun:

Jeg følte meg litt ... meg ... sånn veldig presset. Det er ikke greit, jeg er 15 år mens han er sånn – jeg vet ikke helt – men i hvert fall en voksen, mye eldre enn meg. Jeg følte ikke at han så på meg med respekt. (Jensen et al., 2021)

Den 6. september 2021 postet Tybring-Gjedde et innlegg på sin Facebook-side, med tittelen «Stå opp for friheten, ta av deg hijaben»:

Jeg sier rett ut det mange ikke tør si: Jeg liker ikke hijab. Hijab er verdens mest utbredte kvinneundertrykkende plagg. Der hijaben brer seg, brer også ufriheten seg. Hijaben er en torpedo mot den vennskapelige og frie omgangen mellom kjønnene. Barnehijab er seksualisering av småjenter, og hijaben er islamismens spydspiss. Den merker de rettroende og fromme, mot de dårlige og syndefulle. Uten hijab er du en lettsindig kvinne, er budskapet. Denne frihetskampen utkjemperes 20 år etter 9/11 også i Oslo.

25. august havnet jeg i en opphetet diskusjon med en gruppe førstegangsvelgere om hijaben. De påstod at det var frivillig, samtidig hevdet de at det var påbudt etter koranen. Det er ikke påbudt etter koranen, og altfor ofte er det snakk om sosialt press og storfamiliens kontroll, hevdet jeg.

Jeg satte det hele på spissen ved å tilby kvinnen med hijab en tusenlapp, hvis hun tok den av. Det var jo frivillig. Hun ville ikke tjene noen raske penger.

Jeg tror ikke hijaben hennes er så veldig frivillig. Og hvis den er frivillig, blir det hele bare verre. Da velger hun, eller er presset til å velge, ufriheten, den kunstige omgangen mellom kjønnene. [...]

Samtidig vet vi: Desto mer islamsk et land blir, desto mindre fritt blir det for kvinner og for menn. Mitt budskap er derfor: Ta av deg hijaben, og la ditt vakre hår flagre. Barn og unge også i Oslo må kunne fortsette med vår frie omgang mellom kjønnene, det er kanskje den viktigste gaven vi kan gi dem. (Tybring-Gjedde, 2021)

Møtet mellom Fatima og Tybring-Gjedde under lupen

I den påfølgende analysen søker vi å vise kompleksiteten i møtet mellom Fatima og Tybring-Gjedde gjennom en nyansert forståelse av rasialisering,

objektivering og muslimske kvinners erfaringer i et hvitt dominert samfunn. Den aktuelle hendelsen på Karl Johans gate kan tolkes som en manifestasjon av Ahmeds (2007) hovedtese idet hendelsen illustrerer Fatimas erfaringer når hun trer inn i en valgbot – en representasjon av en hvit verden – med sin ikke-hvite kropp. Ahmed trekker frem hvordan hvithet verdsliggjøres ved en mer synlig ankomst av noen kroppar fremfor andre. Sett i lys av Selod (2019) kan hendelsen tolkes som en rasialisering av Fatimas kropp på grunn av hennes synlige religiøse identitet, som er knyttet til hennes kjønn. Analysen er inndelt i seks deler som bygger videre på hverandre, hvor vi starter med å utforske hvordan Fatima og Tybring-Gjedde er posisjonert med tanke på makt i det norske samfunnet.

Hendelsens maktubalanse og Tybring-Gjeddes maktspill

Før vi går inn i hendelsesforløpet og mediekommunikasjonen i etterkant, er det viktig å anerkjenne Fatima og Tybring-Gjeddes posisjoner i det norske samfunnet. I tillegg til at Fatima har etnisk og religiøs minoritetsbakgrunn, er hun på daværende tidspunkt mindreårig (15 år), skoleelev og i Oslo sentrum i forbindelse med skolearbeid. Tybring-Gjedde har passert 60 år, og tilhører ikke bare majoritetsbefolkningen, men kommer fra en velstående familie og har lang erfaring som rikspolitiker for FrP. Dette innebærer at Tybring-Gjedde innehar den mest privilegerte posisjonen langs aksene alder, kjønn, etnisitet, klasse og yrkesstatus.

Videre utspiller hendelsen seg i det offentlige rom, mer eksakt utenfor FrPs valgbot i Karl Johans gate i hovedstaden. Det vil si at de to møtes på en politisk arena, hans «hjemmebane», i valgkampinnspurten. Tybring-Gjeddes utspill kan og bør derfor leses som villet og ønsket, i kampen om den rådende politiske diskurs og om valgstemmene. Dette er viktig å ha minne i vår videre analyse om Tybring-Gjeddes objektivering av Fatima, hvor hun forsøksvis behandles som en brikke i hans politiske og ideologiske manifestering.

Lydfilen som Fatima tok opp med sin mobiltelefon gir inntrykk av at stemningen blant tilskuerne ved valgboten var preget av affirmativ entusiasme. Til tross for at Tybring-Gjedde henvender seg til Fatima, er det ingen tvil om at han henvender seg like mye, om ikke mer, til publikum stående rundt valgboten. Når man lytter til lydfilen, er det vanskelig å ikke assosiere entusiasmen med aktiviteten i kommentarfeltene på sosiale

medier. Her er FrP svært dyktige til å engasjere følgerne sine, og «angrepsinnleggene» engasjerer mest ved å spille på temaer som vekker affekt hos FrP-tilhengerne (NSC, 2023). Hendelsen med Tybring-Gjedde kan fortolkes som et forsøk på å skape affekt hos tilskuerne, der han prøver å få oppslutning rundt konservative europeiske forestillinger om muslimer som syndebukker for problemer i samfunnet (Bangstad, 2015b; Bayraki & Hafez, 2022). Det er viktig å påpeke at hendelsen ikke skjer i et vakuum, men som del av en økende islamofobisk tendens innenfor den politiske sfæren (Bangstad, 2016; Bayraki & Hafez, 2022; Døving, 2018; McNeil-Willson & Segers, 2022). I valgboten posisjonerer Tybring-Gjedde seg som en hvit, vestlig mann, og som en autoritet som har rett til å kreve bevis for at Fatima har tatt et selvstendig valg om å bære hijaben. Kravet om å ta av hijaben signaliserer derfor også en utøvelse av makt på systemnivå.

Objektivering og rasialisering av den muslimske kvinnen

Når Fatima ankommer valgboten, markeres et skifte i Tybring-Gjeddes retorikk fra en generell muslimfiendtlighet til en retorikk som oppfattes som direkte aggressiv og nedsettende mot Fatima og hennes hijab. I klipet fra hendelsen retter Tybring-Gjedde oppmerksomhet mot Fatima ved å si at muslimer bør ta av seg sjalet for å bevise at de er frie. Senere på Facebook skriver han at han misliker klesplagget fordi det er «verdens mest utbredte kvinneundertrykkende plagg». I så måte trer han inn i en lang rekke vestlige maktpersoner som har posisjonert seg selv som det verdinøytrale, objektive blikket som vet hva som er (den muslimske) kvinnens beste (jf. Hasan, 2018). Hendelsen gir rom for mange tolkninger, men den historiske konteksten den opererer i er uunngåelig. Tybring-Gjeddes utspill er som et ekko fra kolonitiden i Algerie, der kolonister ønsket å frigjøre muslimske kvinner fra deres slør (L. Ahmed, 1992; Fanon, 1961/2001). Den patriarkalske retorikken Tybring-Gjedde benytter, objektiverer den muslimske kvinnen idet den anser henne som et stemmeløst og hjelpeløst offer (jf. Jeannot, 2021; Khalid, 2011).

En nærmere undersøkelse av hendelsen avslører en prosess av reifikasjon (S. Ahmed, 2007), eller objektivering, hvor Fatimas kropp, inkludert hennes hijab, reduseres til en fast, biologisk gitt egenskap. Gjennom en prosess av reifikasjon reduserer Tybring-Gjedde Fatima til hennes religiøse tilhørighet, hvor hun sees som en kroppsliggjøring av islam. Han behandler

henne dermed som en karikert og reduksjonistisk representasjon for en verdensomspennende, dynamisk og svært mangfoldig religion samtidig som at hennes hijab reduseres til et statisk symbol (Selod, 2019), i stedet for å bli anerkjent som resultat av komplekse sosiale konstruksjoner som varierer over tid og sted. Dette illustrerer hvordan rasialisering av muslimer forekommer som en prosess der negative egenskaper tilskrives medlemmer av gruppen på grunn av deres kulturelle og religiøse praksis (Bangstad, 2016; Selod, 2019).

«Den hvite manns byrde»

Gjennom handlingen mot Fatima blir det synlig at hun ikke blir posisjonert som en likestilt og likeverdig norsk «hvit» kvinne, men plasseres inn i en høyrevridd feministisk agenda der FrP fremstiller muslimske kvinner som passive ofre under islam, noe som reflekterer en kolonialistisk holdning (Ignacio Bjørnaas, 2021). Uten å kjenne Fatima, deduserer Tybring-Gjedde ut ifra hennes hijab at hun er offer for sosial kontroll av familien: «Jeg sier at den, den hijaben du har på hodet nå, det er noe du har fått hjemmefra. Det er fordi du skal være ærbar og dekke til håret.» Dette bekreftes også i Facebook-innlegget hans, hvor han konkluderer at hijab-bruk skyldes «sosialt press og storfamiliens kontroll». I dette ligger en indirekte rasialisering av den muslimske mannen som «den barbariske andre» (Al Wazni, 2015; Khalid, 2011), som autoritær og undertrykkende familiemann. Den illustrerer dermed en islamofobi basert på hegemoniske kjønnsbilder som spiller en sentral rolle i konstruksjonen av «oss og dem» (Bjoernaas, 2015; Ignacio Bjørnaas, 2021; Karaman & Christian, 2020).

I Tybring-Gjeddes retorikk finner vi en sosialt konstruert generalisering som resonerer godt med ideologien om hvithet. Her antas det at muslimske kvinner skal frigjøres fra slørene som dekker dem, og fra hjemmene der muslimske menn holder dem skjult for andre menns blikk, som skissert av Fanon (1961/2001). Som nevnt tidligere ble det å fjerne kvinners slør ansett som en del av den «hvite manns byrde» i kolonistenes prosjekt om å sivilisere og modernisere koloniene og redde kvinnen fra undertrykkelse. Dette gjenspeiler hva Spivak (2010) kaller den maskuline, imperialistiske ideologien hvor «hvite menn redder brune kvinner fra brune menn» (s. 48–49), hvor kvinner (fra den tredje verden) fremstilles monolittisk som offerbilde for hvite menns heltemot. Spivak konkluderer: «The agency was always male; the woman was always the victim» (s. 57). Fatima, lik andre

synlige muslimske jenter og kvinner, antas å trenge hjelp fra den «hvite» mannen for å bli inkludert og likestilt (jf. Zine, 2002). Ideen om at muslimske kvinner trenger å bli «reddet» av vestlig frigjøring og feminisme bygger på forestillingen om en patriarkalsk dominans som et kulturelt og religiøst spesifikt problem i den muslimske verden. Imidlertid er patriarkatet et universelt fenomen som finnes i alle samfunn, inkludert i Vesten (L. Ahmed, 1992), noe vi vil komme tilbake til.

«Ta av deg hijaben, og la ditt *vakre hår flagre*» (vår utheving), som Tybring-Gjedde skriver, gir sterke assosiasjoner ikke bare til frihet – slipp håret fritt! – men til vestlig kvinnekamp. Å sette likhetstegn mellom kampen mot hijab-bruk og vestlig likestillingsideologi gir retorikken en annen dybde når det gjelder verdien den hviler på. Tybring-Gjeddes utspill kan forstås som et eksempel der den vestlige verdens konstruerte representasjoner av hijab-bærende kvinner har en historisk forankring i 1900-tallets kvinnekamp, og ikke nødvendigvis handler om muslimske kvinner selv (Al-Saji, 2010). Fatimas (forestilte) «kamp» kobles dermed på den norske likestillingskampen, uten at Fatima ytrer ønske om dette, hvor Tybring-Gjeddes utspill antyder at vestlig feministisk intervensjon er nødvendig for å «redde» muslimske kvinner fra deres antatte undertrykkelse.

Seksualiseringens undertoner

I lydklippet som Fatima tar opp, kan man høre Tybring-Gjedde si «Jeg vil se det vakre håret» som en begrunnelse til hvorfor Fatima bør ta av seg hijaben. Dette bekrefter Tybring-Gjeddes posisjon som subjektet, den som observerer, og gir gjenklang til hva som beskrives som det mannlige, kolonialistiske blikket (*male colonial gaze*; Zine, 2002). Bruken av det personlige pronomenet 'jeg' signaliserer at Tybring-Gjedde mener at hans ønske (eller om mulig hans begjær) anses som en legitim grunn til at Fatima skal adlyde. I dette ligger til grunn et heteronormativt syn på, og en seksuell objektivering av, kvinnen som først og fremst et objekt for menns beskuelse, attrå og begjær. Som Zine (2002) beskriver det mannlige, kolonialistiske blikket, er det å *iaktta* en vesentlig del av det å erobre og underlegge seg «den andre». Å være tilslørt gjennom bruk av hijab reverserer den koloniale logikken om hvem som skulle observeres og hvem som skulle bli observert. Hijab-bærende jenter og kvinner vekker dermed usikkerhet i menn, som eksemplifisert her med utspillene til Tybring-Gjedde, fordi

de ikke tilpasser seg, og avfinner seg med, den sterkt kjønnede rollen de blir gitt i det norske samfunnet. Å avdekke kvinnene omhandler dermed å innlemme de i de konforme kjønnsnormene i det vestlige verdensbildet (Macdonald, 2006).

Det at Tybring-Gjedde antar at Fatima har langt hår, og at det antatt lange håret antas å være vakkert, trekker på heteronormativ kjønnsideologi og skjønnhetstyranni, hvor kvinners utseende betraktes som hennes primære karakteristikk, hvor skjønnhet er kvinnens primære verdi, og hvor langt hår anses å symbolisere det rådende skjønnhetsideal. Tradisjonelt i vestlig kultur symboliserer langt hår fruktbarhet, livskraft og seksualitet, mens kort hår betyr kontroll og disiplin (Johansen, 1995). Ifølge Johansen (1995) henger dette sammen med den vestlige kulturtradisjonen hvor kvinner oppfattes å tilhøre naturen og menn kulturen, og videre hvor kvinnens funksjon er biologiske og reproduktive mens mannens funksjon er kulturelle og politiske. Med forankring så tidlig som i Bibelen, hevdes det at en kvinnes lange hår peker på hennes femininitet, skjønnhet og underdanige holdning under mannlig lederskap (1. Kor 11,5–6 og 13–15). I motsetning til dette gjenspeiler en mans kortere hår hans lederskap og rolle som forsørger og beskytter (vers 4, 7 og 14). Som Johansen (1995) påpeker, uttrykker inngrep mot kvinners hår mannssamfunnets makt over kvinnekroppen, også i Bibelen, et religiøst verk som historisk sett har stått sterkt i Norge og som har stor verdi blant mange politikere på, og tilhengere av, ytre høyre.

Også i Norge i dag finner vi igjen det samme skjønnhetsidealet, som opprinnelig var ideologisk og religiøst forankret. I motelitteratur for samtidens kvinner beskrives langt hår som å representere sensuelle, forførende og sensitive kvinner, mens kort hår symboliserer økonomisk uavhengighet og evnen til å ta vare på seg selv (Orter, 2021). I dette ligger det krysspresset unge kvinner møter i dagens Norge, hvor de både skal være sterke subjekter og samtidig inviterende objekter. Hvis man tolker Tybring-Gjeddes utsagn ut ifra denne konteksten, ser man at Fatima tvinges til å navigere mellom to motstridende diskurser. På den ene siden at kjønn ikke betyr noe i likestilte Norge, og på den andre siden de kjønnede undertekstene hvor jenters subjektstatus avhenger av at de fremstiller seg som objekter (Nielsen, 2020). Videre er det viktig å påpeke at i denne kjønnede samfunnsdiskursen som Fatima møter, sidestilles kvinners (seksuelle) aktørskap med det å være synlig og tilgjengelig for menns blick (Jeannot, 2021). På denne måten seksualiserer Tybring-Gjedde Fatima gjennom å utelukkende fokusere på

hennes skjulte hår og dets estetikk. Dette synet på det kvinnelige signaliserer, på et symbolsk plan, patriarkatet, og dets maskuline makt og heteroseksuelle begjær. Dette blir ytterligere problematisk når Tybring-Gjedde tilbyr Fatima penger for å etterkomme hans ønske, noe som kan tolkes som en nedverdiggende prostituerende invitasjon, der en latent seksuell handling foreslås i bytte mot en godtgjørelse.

I denne sammenheng, om hvorvidt og hvordan Tybring-Gjedde seksualiserer Fatima, er det relevant å se nærmere på hvordan han forholder seg til hennes alder og eventuelt posisjonerer henne langs aksene jente–kvinne. Fatima var som nevnt 15 år og sammen andre skoleelever når hendelsen utspant seg. Likevel skriver Tybring-Gjedde på sitt Facebook-innlegg at han havnet i en diskusjon med «en gruppe førstegangselgere», altså myndige personer. Videre skriver han: «Jeg satte det hele på spissen ved å tilby kvinnen med hijab en tusenlapp, hvis hun tok den av.» Det at han kaller Fatima for «kvinne» signaliserer at hun er voksen. Dette kan tolkes som et forsøk på å presentere henne som eldre enn hun er for å skjule maktubalansen slik at hendelsen skal virke mindre graverende.

Når Tybring-Gjedde i samme innlegg derfor skriver om «barnehijab» som en «seksualisering av småjenter» og at «Barn og unge også i Oslo må kunne fortsette med vår frie omgang mellom kjønnene» velger han å posisjonere Fatima innenfor en annen – og til dels motstridende – diskurs, nemlig som det uskyldsrene og naturlige barnet. Også i denne symbolikken spilles det på frihet og beskyttelse, som i den kolonialistiske objektiveringen av den muslimske kvinnen. Tolkningen av «frihet» hviler på en etnosentrisk forståelse av kjønnsroller og interaksjon mellom kjønn, hvor et normativt kjønnsrollemønster og en bestemt form for interaksjon mellom kjønnene antas å være «naturlig» fremfor sosialt konstruert. Videre beror beskyttelse som noe den (voksne) hvite mannen er i posisjon å gi, «den viktigste gaven *vi* kan gi dem» (vår utheving). Denne infantiliseringen av Fatima står i et sterkt spenningsforhold til seksualiseringen beskrevet ovenfor, og det kan virke som Tybring-Gjedde trekker på det av rådende diskurser som til enhver tid vekker mest affekt og avsky hos sine følgere (jf. Bangstad, 2015a; Bayraki & Hafez, 2022).

Det faktum at Fatima verken er barn eller voksen, men i en fase av livet hvor hun ikke bare holder på å finne sin identitet, men også sin plass i samfunnet, underbygger den sårbare posisjonen hun er i møtet med Tybring-Gjeddes forsøk på å utfordre og objektivere henne.

Frihetens paradoks

Som tittelen i Tybring-Gjeddes Facebook-innlegg illustrerer – «Stå opp for friheten, ta av deg hijaben» – anser han hijaben som et symbol på undertrykkelse. Hans søkelys på frihet, og dermed hijaben som frihetens motstykke, symbolet på det totalitære, resonerer med kjente verdier i Norge, med fokus på likestilling, frihet og demokrati. I så måte setter han seg selv i den naturlige posisjon hvor han kan definere hva som er frie valg og likestilling mellom kjønnene. Videre støtter han seg på essensialistiske og islamofobiske holdninger når han konkluderer med at Fatima ikke kan ta egne valg ut ifra at hun bærer hijab. I tillegg legger han bevisbyrden på den unge Fatima, noe som gjenspeiler hans hvite privilegier.

I møtet med Fatima, sier Tybring-Gjedde: «Du kan ta det på igjen etterpå. Jeg *bare* utfordrer deg» (vår utheving). Tybring-Gjeddes bruk av konjunksjonen 'bare' i hans anmodning om at Fatima må ta av seg hijaben kan forstås som et signal om at dette ikke er en stor sak. Tybring-Gjeddes krav plasserer Fatima i en situasjon der hun antas å ikke kunne benytte seg av de privilegier som tas for gitt av majoritetssamfunnet, inkludert Tybring-Gjedde selv. For Fatima innebærer dette en situasjonsbetinget rasialisering der hun må bevise at hun handler ut ifra egen fri vilje. Scenarioet, hvor Fatima som ung muslim må bevise for omverdenen at hun ikke er undertrykt, illustrerer videre hvordan hvithet fungerer som en usynlig norm i vestlige samfunn (DiAngelo, 2018). Fatima stilles overfor en utfordring der hun på den ene siden må forsvare sin rett til selvbestemmelse, og på den andre siden forsvare sin kulturelle og religiøse praksis.

Tybring-Gjeddes retorikk synliggjør noen av de sosialt reproduerte fordommene mot muslimer gjennom å insinuere at Fatimas praktisering av religion er pålagt hjemmefra. Som han skriver på Facebook: «Jeg tror ikke hijaben hennes er så veldig frivillig. Og hvis den er frivillig, blir det hele bare verre. Da velger hun, eller *er presset* til å velge, ufriheten» (vår utheving). I dette utsagnet kommer det frem at Tybring-Gjedde tar for gitt at Fatimas hijab-bruk ikke kan være basert på hennes eget valg, og at hvis så måtte være, var dette fordi hun var under press. Dette fratår Fatima og andre muslimske jenter og kvinner all form for aktørskap.

Videre definerer han et liv med hijab som «ufrihet» som nok en gang viser hvordan han anser seg selv som å ha definisjonsmakt til å bestemme hva som anses og føles som frihet for en 15 år gammel jente med muslimsk bakgrunn. Tybring-Gjedde synes å forstå frihet som «slipp håret fritt», noe

som kan tolkes som en form for vestlig, paternalistisk feminisme som ikke anerkjenner eller respekterer valget til kvinner som velger å bruke hijab (L. Ahmed, 1992). Den tradisjonelle feministiske diskursen ser ut til å anta at kun kvinners negative opplevelser av hijab er sannferdige, mens deres positive opplevelser tolkes som patriarkalsk induserte vrangforestillinger (jf. Hasan, 2018). Samtidig viser forskning at muslimske jenter og kvinner i vestlige land velger å bruke hijab fordi det oppleves myndiggjørende (*empowering*) (e.g., Al Wazni, 2015; Zimmerman, 2015), og som anti-imperialistisk motstand, både i kolonitiden og som motreaksjon mot vestlig kulturimperialisme i dag, noe vi kommer tilbake til.

Når Tybring-Gjedde krever at Fatima skal ta av seg hijaben for å bevise at hun kan, og videre sier at han vil *betale* for at hun følger hans ordre, synliggjøres nok et paradoks knyttet til at hijabens fall sidestilles med kvinners frigjøring. Idet han hevder at muslimer bør ta av seg hijaben for å bevise at de er frie, pålegger han muslimske kvinner å bevise at de er frie ved å kle seg slik *han* ønsker. Dette understreker dobbeltheten i Tybring-Gjeddes tilnærming, der han hevder å kjempe for frihet, men samtidig innskrenker andres frihet ved å påtvinge dem sine egne preferanser og fordommer. Videre avdekker dette hvordan islamofobi maskeres som bekymring for frihet og likestilling samtidig som det undergraver individets rett til å ta egne valg og uttrykke sin religiøse identitet fritt.

Fatimas motsvar, motstand og aktørskap

I intervjuet med TV2 uttrykker Fatima at hendelsen fikk henne til å skjelve, og at hjertet hennes banket hardt, men at hun valgte å stå opp mot politikerne for å forsvare sin rett til selvbestemmelse (Jensen et al., 2021). Dette skildrer flere viktige dimensjoner ved hendelsen og hendelsens utfall. For det første viser den hvordan islamofobi kan manifesteres og påvirke muslimske jenter og kvinner på et personlig nivå. Fanon (1952) påpeker at en omfavnelser av hvithet som norm kan forårsake psykologisk skade hos ikke-hvite individer, når de internaliserer den hvite normen og begynner å se seg selv som mindreverdige. Rasialisering av Fatima strekker seg dermed utover hudfarge, og inkluderer hennes kjønn, kulturelle trekk, klær og religiøse praksis (DiAngelo, 2018; Dyer, 2017; Selod, 2019). Den kroppslige affekten som islamofobi utløser, kan over tid bidra til negative konsekvenser for den enkelte persons liv og velvære. Internasjonal forskning viser at bruk av hijab kan føre til opplevd diskriminering og rasisme, og videre

at islamofobi kan manifestere seg som angst, frykt, stress, usikkerhet og depresjon (McNeil-Willson & Segers, 2022).

Tybring-Gjedde tilbyr som nevnt penger for at Fatima skal lystre hans ønske: «Jeg gir deg 500 kroner hvis du tar den av.» Når hun avviser tilbudet, øker han beløpet: «Jeg gir deg 1000 kroner!» Gjennom å insistere og å gjenta tilbudet, viser Tybring-Gjedde manglende respekt eller manglende vilje til å respektere Fatimas avvisning. I intervjuet uttrykker hun at hun ble dypt opprørt over tilbudet. Samtidig som at dette møtet reflekterer en kolonialistisk holdning som forsøker å underminere Fatimas rett til selvbestemmelse og illustrerer den skadelige dynamikken mellom vestlig feminisernes paternalisme og muslimsk kvinneidentitet, viser hendelsen også en annen dimensjon: Fatimas motstand og aktørskap.

Fatima oppsøker selv FrPs valgbod og stiller spørsmål til Tybring-Gjeddes utsagn. Hun tar lydopptak av opptrinnet, slik at det kan dokumenteres i ettertid. Videre stiller hun i intervju med TV2, hvor hun ytrer seg kritisk til hans utsagn og oppførsel. Hun påpeker aldersforskjellen, og er tydelig på at Tybring-Gjedde oppførte seg respektløst. Hun sier videre at det er vanskelig å stole på en politiker med denne oppførselen, og at «når de behandler deg på den måten så mister du den troen på dem. Og det kan være veldig skadelig for demokratiet» (TV2, 2021, 02:30–02:35). Fatima forteller at til tross for at hun ble satt ut av situasjonen, bestemte hun seg for å stå opp mot politikerne, og forsvare sin rett til å bestemme over seg selv.

Tybring-Gjeddes generalisering av hijab-bærende kvinner som undertrykte, overser denne kompleksiteten og den autonomien mange kvinner har når det kommer til å velge å bære hijab og stå imot forventninger, diskriminering og rasisme fra storsamfunnet. Som Ahmed (1992) og andre påpeker, er hijab-bruk full av motsetninger og mangfoldige betydninger. Selv om den har blitt brukt, og i noen land fortsatt brukes, til å kontrollere kvinners liv, har kvinner også brukt hijaben som et middel for å frigjøre seg fra patriarkatet (Hoodfar, 1992). Muslimske kvinner bruker hijaben på kreative måter til sitt eget formål, hvor de tilegner den nye hensikter og betydninger. Dette inkluderer blant annet sindighet, religiøsitet, muslimsk fellesskap og motstand mot kapitalisme og kolonialisme (Zimmerman, 2015). Hijaben blir, for mange muslimske jenter og kvinner i vestlige land, et symbol på deres frihet og aktørskap til å beskytte seg mot menns blikk og samfunnets hyperseksualisering, og forbeholde sin seksualitet til privat sfæren (Hasan, 2018). Zimmermans (2015) studie med unge kvinner i

USA og Frankrike viser at en hovedgrunn til at flere tok av hijaben var at de ikke var rede for å stå imot presset fra storsamfunnet og at de ikke ønsket å føle seg kategoriserte, men at med alder og modning turte de å stå imot presset, finne sin egen identitet og yte motstand gjennom å ikke seg hijab. Paradoksalt viser dette at bruk av hijab ofte kan handle om økt aktørskap og motstand, fremfor undertrykking og sosial kontroll.

Konkluderende refleksjoner

I dette kapitlet har vi analysert og diskutert en hendelse som utspant seg i hovedstaden i 2021 hvor en FrP-politiker forsøkte å overtale en muslimsk jente til å ta av seg hijaben. Gjennom analysen har vi utforsket hvordan makt og undertrykkelse manifesterer seg i interaksjonen mellom rikspolitikeren Tybring-Gjedde og unge Fatima, relatert til hvite privilegier, kjønne diskurser og kolonialistisk tankegods.

Hendelsen reflekterer og forsterker eksisterende fordommer mot muslimske kvinner, spesielt i lys av Tybring-Gjeddes retorikk og dens ekkoe fra en kolonial fortid. Den patriarkalske retorikken som blir anvendt viser ikke bare nedsettende holdninger mot Fatima, men illustrerer også hvordan hvithet fungerer som en usynlig norm i vestlige samfunn. Hendelsen avdekker også hvordan muslimske jenter og kvinner, representert ved Fatima, må navigere gjennom hegemoniske perspektiver og forventninger i deres forsøk på å forsvare sin autonomi og kulturelle praksis. Slike holdninger må sees i sammenheng med forestillinger om frihet og kjønn i norsk kontekst der rasialisering av minoriteter, stereotypier og fordommer blir brukt til å skape en hierarkisk orden hvor noen grupper ses på som overlegne og andre som underlegne. Analysen viser at hijaben også i dag blir sett på som en trussel mot vestlige verdier og normer, og der muslimske kvinner blir fremstilt som undertrykte og passive (Bayraki & Hafez, 2022; Ignacio Bjørnaas, 2021). Hendelsen knyttes til en kolonial fortid der muslimske samfunn og kulturer ble sett på som primitive og barbariske, og der islam ble fremstilt som undertrykkende og kvinnefiendtlig (L. Ahmed, 1992; Fanon, 1961/2001).

Hendelsen kan tolkes som en del av en større samfunnskontekst der islamofobi og rasialisering av muslimer fortsatt er utbredt (Bangstad, 2016; McNeil-Willson & Segers, 2022; Moe, 2022). En slik type retorikk er ikke isolert til Tybring-Gjedde, men blir også anvendt av andre høyreorienterte partier i norsk offentlighet samt av anti-muslimske organisasjoner på

sosiale medier. Retorikken bidrar til ytterligere legitimering av islamofobe holdninger og øker aksepten for islamofobi i samfunnet. Ikke uventet viser forskning at islamofobi fører til negative konsekvenser for muslimske kvinners liv og velvære. Samtidig er det viktig å anerkjenne kvinnenes (mot)reaksjoner og aktørskap. Analysen viser at i stedet for å la seg overtale eller forstumme i møtet med Tybring-Gjedde, dokumenterer Fatima hendelsen og forteller sin versjon og opplevelse på nyhetene i etterkant. Dette viser at hun gjør motstand mot hans forsøk på å objektivere og rasialisere henne.

Stikk i strid med kolonialistiske og feministiske forestillinger, viser forskning at årsakene til å bære hijab er mangfoldige, og at bruken av mange oppleves som frigjørende og myndiggjørende. Innenfor denne praksisen blir hijab blant annet et symbol på kvinners frihet til å beskytte seg mot kjønnsdiskriminering, seksuell objektivering og hyperseksualisering. Paradoksalt kan derfor bruken av hijab sidestilles med såkalte norske og vestlige verdier knyttet til frihet og kvinnefrigjøring. Mens potensielt kvinne-diskriminerende praksiser blant andre kulturer og religioner granskes, fordømmes og forkastes som patriarkalske og kvinnefiendtlige, er det lite rom for å se på det norske storsamfunnets kjønnsdiskurser med samme kritiske blikk. Samtidig undergraver vi likheter i verdisyn og kvinnekamp på tvers av kulturer og religioner gjennom manglende evne til å gjenkjenne og anerkjenne andre praksiser knyttet til frihet, identitetsarbeid, religions-utøvelse og så videre. Idet muslimske jenters og kvinners hijab-bruk skal forhindres eller forbys i kampen for frihet, innskrenkes nettopp deres frihet til å bestemme over egen kropp, identitet, religion og velvære. I så måte kan man spørre seg om den islamofobe rasialiseringen og stigmatiseringen av hijab-bærende jenter og kvinner i Norge i dag ikke bare strider imot forestilte «norske» verdier om jenters og kvinners rett til å bestemme over seg selv, men kanskje også hentyder en annen karakteristikk av det å være «norsk»: Å vite hva som er best for «den andre».

Forfatterbiografier

Kris Kalkman er prorektor for utdanning ved Dronning Mauds Minne Høgskole og innehar en doktorgrad i sosialt arbeid fra Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet. Hans forskning fokuserer på posisjonen til marginaliserte barn og ungdom i både formelle og uformelle arenaer, hvor han utforsker strukturelle og relasjonelle aspekter ved ulikhet og sosial

rettferdighet. Han er medredaktør for boken *Vente, håpe, leve: Familier på flukt møter norsk hverdagsliv* (Universitetsforlaget, 2019).

Marit Ursin er professor i tverrfaglige barndomsstudier ved Institutt for pedagogikk og livslang læring, Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet. Ursin gjør kvalitativ forskning med barn, ungdom og familier i Norge og Latin-Amerika, med særlig fokus på barn og unges tilhørighet, rettigheter og medborgerskap. Hun er hovedredaktør for det nordiske tidsskriftet *BARN*, og medredaktør i antologien *Barndomsstudier i norsk kontekst: Tverrfaglige tilnærminger* (Gyldendal Akademisk, 2021).

Referanser

- Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Ahmed, S. (2007). A phenomenology of Whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
- Al-Saji, A. (2010). The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis. *Philosophy & Social Criticism*, 36(8), 875–902.
- Al Wazni, A. B. (2015). Muslim women in America and hijab: A study of empowerment, feminist identity, and body image. *Social Work*, 60(4), 325–333. <https://doi.org/10.1093/sw/swv033>
- Bangstad, S. (2015a). Islamofobi og rasisme. *Agora*, 32(3–4), 5–29. <https://doi.org/10.18261/ISSN1500-1571-2014-03-04-02>
- Bangstad, S. (2015b). The racism that dares not speak its name: Rethinking neo-nationalism and neo-racism in Norway. *Intersections*, 1(1), 49–65. <https://doi.org/10.17356/ieejsp.v1i1.26>
- Bangstad, S. (2016). Islamophobia in Norway – national report 2015. I E. Bayrakli & F. Hafez (Red.), *European islamophobia report 2015* (s. 401–422). SETA Foundation for Political, Economic and Social Research. https://setav.org/en/assets/uploads/2016/05/eir_2015.pdf
- Bangstad, S. (2020). *Report on Islamophobia or anti-Muslim hatred: Report on Norway*. <https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Religion/Islamophobia-AntiMuslim/Civil%20Society%20or%20Individuals/SindreBangstad.pdf>
- Bangstad, S. & Døving, C. A. (2015). *Hva er rasisme?* Universitetsforlaget.
- Bayrakli, E. & Hafez, F. (Red.). (2022). *European Islamophobia report 2021*. <https://islamophobiareport.com/islamophobiareport-2021.pdf>
- Bjoernaas, T. I. (2015). Saving Muslim women: A feminist-postcolonial critique of veiling legislation in Norway. *Islamophobia Studies Journal*, 3(1), 78–89. <https://doi.org/10.13169/islstudj.3.1.0078>
- Bjørnaas, T. M. I. (2021). Kjønnlikestilling i norsk innvandringspolitikk. *Tidsskrift for islamforskning*, 15(1). <https://doi.org/10.7146/tifo.v15i1.125315>
- Brekke, J. P. & Fladmoe, A. (2022). *Holdninger til innvandring, integrering og mangfold i Norge – Integreringsbarometeret 2022*. <https://www.imdi.no/contentassets/dc454492316546a190861bd07159bda8/integreringsbarometeret-2022.pdf>
- Britton, J. (2020). Being an insider and outsider: Whiteness as a key dimension of difference. *Qualitative Research*, 20(3), 340–354. <https://doi.org/10.1177/1468794119874599>
- Chase, S. (2005). Narrative inquiry: Multiple lenses, approaches, voices. I N. Denzin & Y. Lincoln (Red.), *Sage handbook of qualitative research* (s. 651–694). Sage.
- Clarke, V. & Braun, V. (2013). Teaching thematic analysis. *Psychologist*, 26(2), 120–123.

- Cooke, J. J. (1990). Tricolour and crescent: Franco–Muslim relations in colonial Algeria, 1880–1940. *Islamic Studies*, 29(1), 57–75.
- DiAngelo, R. (2018). *White fragility: Why it's so hard for White people to talk about racism*. Beacon Press.
- Dyer, R. (2017). *White. Twentieth anniversary edition*. Routledge.
- Døving, C. A. (2018). Islamophobia in Norway – national report 2017. I E. Bayrakli & F. Hafez (Red.), *European Islamophobia report 2017* (s. 449–462). SETA Foundation for Political, Economic and Social Research. https://www.islamophobiareport.com/EIR_2017.pdf
- Fangen, K. (2020). Gendered images of us and them in anti-Islamic Facebook Groups. *Politics, Religion & Ideology*, 21(4), 451–468. <https://doi.org/10.1080/21567689.2020.1851872>
- Fanon, F. (1952). *Black skin, white masks* (R. Philcox, Overs.). Grove Press.
- Fanon, F. (2001). *The wretched of the earth* (C. Farrington, Overs.). Penguin Books. (Opprinnelig utgitt 1961)
- Fylkesnes, S. (2019, 3. oktober). *Et kritisk perspektiv på hvithet: For å se rasismen, må vi vite hvordan hvithet virker*. Fellesrådet for Afrika. <https://afrika.no/artikkel/2019/10/03/for-%C3%A5-se-rasismen-m%C3%A5-vi-vite-hvordan-hvithet-virker>
- Gule, L. (2020, 1. juli). *Normalitet og hvithet – om den «usynlige» rasismen*. Antirasistisk senter. <https://antirasistisk.no/eksterne-skribenter/normalitet-og-hvithet/>
- Hansen, C. & Fürst, E.L. (2021). Åpenhet under press: Høring om forskningsetiske retningslinjer. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 32 (2), 87–101. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2898-2021-02-04>
- Hasan, M. M. (2018). The feminist «quarantine» on hijab: A study of its two mutually exclusive sets of meanings. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 38(1), 24–38. <https://doi.org/10.1080/13602004.2018.1434941>
- Hoodfar, H. (1992). The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial images of Muslim women. *Resources for Feminist Research*, 22(3/4), 5.
- Jeannot, G. (2021). To veil or not to veil: Examining the dynamics of race and sexuality within the French hijab ban. *International Journal for Intersectional Feminist Studies*, 7(1–2). <https://ir.canterbury.ac.nz/server/api/core/bitstreams/aeaab488-9106-4869-a573-cbe1f0eca609/content>
- Jensen, I., Skarvøy, L. J. & Haugen, P. (2021, 6. september). *Fatima (15) besøkte Frp-valgbod – Tybring-Gjedde tilbød henne 1000 kroner for å ta av seg hijaben*. TV2 Nyheter. <https://www.tv2.no/nyheter/innenriks/fatima-15-besokte-frp-valgbod-tybring-gjedde-tilbod-henne-1000-kroner-for-a-ta-av-seg-hijaben/14211127/>
- Johansen, A. (1995). *Grammatikk i håret. Notater om betydningsdannelse i kroppsritualene* (Rapport nr. 19). Universitet i Bergen. <https://www.nb.no/items/283d0ab3713d9e23394580bfcc75fadf?page=0&searchText=h%C3%A5r>
- Karaman, N. & Christian, M. (2020). «My hijab is like my skin color»: Muslim women students, racialization, and intersectionality. *Sociology of Race and Ethnicity*, 6(4), 517–532. <https://doi.org/10.1177/2332649220903740>
- Kasahara, Y., Liodden, T., Yazidi, A., Lid, S., Upreti, R., Abolpour, M. & Nilsen, A. B. (2022). *Kartlegging av omfanget av hatefulle ytringer og diskriminerende ytringer mot muslimer*. <https://hdl.handle.net/11250/2992278>
- Khalid, M. (2011). Gender, orientalism and representations of the 'Other' in the War on Terror. *Global Change, Peace & Security*, 23(1), 15–29. <https://doi.org/10.1080/14781158.2011.540092>
- Kvale, S. & Brinkmann, S. (2015). *Det kvalitative forskningsintervju* (3. utg., T. M. Andersen & J. Rygge, Overs.). Gyldendal Akademisk.
- Lyså, I. M. & Hoem, I. B. (2024). «De leker gjemsel med N-ordet»: Et kulturalanalytisk blikk på hverdagsrasisme i Norge. I C. Ramirez & I. M. Lyså (Red.), *Norskhet i bevegelse* (s. 107–128). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.213.ch5>

- Lyså, I. M. & Satish, K. G. (2024). Norsk med hud og hår: Internasjonal adopsjon i Norge. I C. Ramirez & I. M. Lyså (Red.), *Norskhet i bevegelse* (s. 35–56). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.213.ch2>
- Macdonald, M. (2006). Muslim women and the veil: Problems of image and voice in media representations. *Feminist Media Studies*, 6(1), 7–23. <https://doi.org/10.1080/14680770500471004>
- McNeil-Willson, R. & Segers, I. B. (2022). Islamophobia in Norway – national report 2021. I E. Bayrakli & F. Hafez (Red.), *European Islamophobia report 2021* (s. 445–166). Leopold Weiss Institute. <https://islamophobiareport.com/islamophobiareport-2021.pdf>
- Moe, V. (Red.). (2022). *Holdninger til jøder og muslimer i Norge – befolkningsundersøkelse, minoritetsstudie og ungdomsundersøkelse*. HL-senteret. https://www.hlsenteret.no/forskning/jodisk-historie-og-antisemittisme/holdningsundersokelsene/holdningsundersokelsen-2022/hl-senteret_holdninger_til_joder_og_muslimer_web.pdf
- Nielsen, H. B. (2020). Spenningen mellom seksualisering og infantilisering. *Nordisk tidsskrift for ungdomsforskning*, 1(1), 73–79. <https://doi.org/10.18261/issn.2535-8162-2020-01-06>
- Nordic Safe Cities. (2023). *Angrep & hat i den offentlige debatten på Facebook*. <https://nordicsafecities.org/wp-content/uploads/Angrep-hat-i-den-offentlige-debatten-pa-Facebook.pdf>
- Orter, T. (2021, 12. november). *Hva sier lengden og fargen på håret ditt om karakteren din?* CityMagazine. <https://citymagazine.si/nb/hva-har-lengde-og-farge-sier-om-karakteren-din/>
- Ramirez, C. & Lyså, I. M. (2024). Norskhet og rasialisering – friksjon, omveltning og utvidelse. I C. Ramirez & I. M. Lyså (Red.), *Norskhet i bevegelse* (s. 9–32). Cappelen Damm Akademisk. <https://doi.org/10.23865/noasp.213.ch1>
- Rysst, M. (2020). Antropologisk forskning i sensitive felt – retningslinjer til besvær. *Norsk antropologisk tidsskrift*, 31(3), 191–200. <https://doi.org/10.18261/issn.1504-2898>
- Selod, S. (2020). Gendered racialization: Muslim American men and women's encounters with racialized surveillance. I B. Gonzalez-Sobrinio & D. R. Goss (Red.), *The mechanisms of racialization beyond the Black/White binary* (s. 48–65). Routledge.
- Spivak, G. (2010). Can the subaltern speak? (Rev. utg.). I C. R. Morris (Red.), *Can the subaltern speak? Reflections on the history of an idea*. Columbia University Press.
- Stake, R. (2005). Qualitative case studies. I N. Denzin & Y. Lincoln (Red.), *Sage handbook of qualitative research* (s. 443–481). Sage.
- TV2. (2021). *Ble tilbudt penger av Tybring-Gjedde (Frp) for å ta av seg hijaben* [Video]. <https://www.tv2.no/video/nyhetene/ble-tilbudt-penger-av-tybring-gjedde-frp-for-aa-ta-av-seg-hijaben/1681511/>
- Tybring-Gjedde, C. (2021, 6. september). *Stå opp for friheten, ta av deg hijaben* [Innlegg]. Facebook. https://www.facebook.com/Christian.Tybring.Gjedde/posts/4440001082746416/?paipv=0&eav=AfaeCIG1hpemQqMeQJ80Pdp0HhYo3D3VjFdTyaYO0sqhUxRy9rv9_GkUPFHh0QpwwD4&_rdr
- Zimmermann, D. D. (2015). Young Arab Muslim women's agency challenging Western feminism. *Feminist Inquiry in Social Work*, 30(2). <https://doi.org/10.1177/0886109914546126>
- Zine, J. (2002). Muslim women and the politics of representation. *American Journal of Islam and Society*, 19(4), 1–22.
- Aarbakke, V. (2019). Islamophobia in Norway – national report 2018. I E. Bayrakli & F. Hafez (Red.), *European Islamophobia Report 2018* (s. 641–658). SETA Foundation for Political, Economic and Social Research. https://www.islamophobiareport.com/EIR_2018.pdf