

Forhandlinger med Omkostninger

Muslimske Foregangskvinner i Den Norske Offentligheten

Nøkkelord: Muslimske kvinner, religion i offentligheten, muslimer i Norge, rollemodeller, identitet, minneteori,

Resyme De siste årene har stadig flere muslimske kvinner fått en tydeligere rolle i den norske offentligheten. Forskning bekrefter at muslimer, og særlig muslimske kvinner, blir presentert i media på en måte de ikke kjenner seg igjen i (Roald 2005; Bangstad 2013; 2014; 2022). Mediedebatter som omhandler islam, og særlig hijabdebattene i 2004 og 2009, har vært sentrert rundt likestilling, kollektivt press versus individuell frihet, synliggjøring versus usynliggjøring. Studier imøtegår stereotype narrativ om at muslimske kvinner er undertrykte og har behov for å redde (Roald 2005; van Es 2017). Denne artikkelen undersøker hvordan disse kvinnene forhandler identitet i til dels motstridende dikotomier. Ved hjelp av perspektiver fra minneteori bidrar studien med innsikt i hvordan forestillinger om hvem kvinnen er forhandles gjennom komplekse seleksjons- og ekskluderingsprosesser i møte med familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen hun representerer. Artikkelen argumenterer for at profilerte kvinner med muslimsk bakgrunn henter støtte for sine valg i ulike individuelle og kollektive forestillinger, som igjen vil ekskludere eller inkludere henne i ulike sosiale grupper. Kvinnene, som er første- eller andregenerasjons innvandrere, fremstår med en hybrid, men stabil identitet. De går i stor grad opp egne stier i den sekulære offentligheten. En kan derfor beskrive kvinnene som rollemodeller i en offentlighet med få muslimske forbilder.

De siste årene har stadig flere muslimske kvinner fått en tydeligere stemme i den norske offentligheten. Mediedebatter som omhandler islam, og særlig hijabdebattene i 2004 og 2009, har vært sentrert rundt likestilling, kollektivt press versus individuell frihet, synliggjøring versus usynliggjøring. Der islam og muslimer er tema, utgjør kjønn ofte et viktig premiss. Et trekk ved muslimske kvinners rolle i den norske offentligheten er gapet mellom hvordan mange av kvinnene opplever seg selv, og hvor-

Sissel Kveinå Tonstad (f. 1969) er stipendiat i religions sosiologi ved Universitetet i Agder.

dan andre ser på dem (Roald 2005; van Es 2017; Tonstad 2021). Ofte fremstiller både faglitteraturen og media personer med muslimsk bakgrunn som mer religiøse og mer bundet av religion enn det andre troende er (Bøe, 2019, 9). Olivier Roy viser til hvordan muslimer i Europa ofte omtales som en *nyetnisk gruppe*, med referanse til en religionsbestemt kultur, mer enn et individs religiøsitet (i Døving & Kraft 2013, 124f). Over tiår har media frontet islam som et problem som må løses (Døving & Kraft 2013; Bangstad 2022). Mange muslimske kvinner erfarer at handlingsrommet og ytringsfriheten deres reduseres i offentligheten. Bangstad (2014) viser til tilsvarende funn om relasjonen mellom individets og kollektivets identitetsdannelse hos muslimer i den norske offentligheten. I artikkelen «Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims» (2013) stiller Bangstad spørsmål ved om den norske offentligheten er så åpen og demokratisk som vi ønsker å tro. Artikkelen viser hvordan liberale muslimske stemmer får forrang i mediene, mens moderate muslimer som ikke vil kritisere islam mister privilegier i den norske offentligheten. At muslimer i Norge står i ulike forhandlinger mellom kollektive og individuelle interesser, mellom representasjon og selvrepresentasjon, er godt belyst i flere studier (Jacobsen, 2011; Roald 2005; Van Es 2017). Roald (2005) og van Es (2017) synliggjør hvordan fremstillingen av muslimske kvinner og kvinnenes selvforståelse spiller mot hverandre. Jacobsens (2011) og Ishaqs undersøkelser (2017) viser hvordan muslimer i Norge forhandler identitet på nye steder med vekt på individuelle valg. Slik følger muslimer i Norge mønsteret for et generelt skifte i verden, det Eichelman og Piscati har kalt «from person to print» (Jacobsen 2011, 225; Repstad 2020). Religiøst lærde, *ulamaer*, har mistet sin posisjon, og overføring av kunnskap skjer like gjerne via digitale plattformer.

Denne artikkelen undersøker hvordan profilerte muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler mening i til dels motstridende dikotomier. Kvinnene står i et pågående sorteringsarbeid i relasjon til ulike sosiale grupper der forestillinger om hvem hun er, velges «inn» eller velges «bort». Dette impliserer et motsetningsforhold mellom ulike gruppers forventninger til rollen som muslimsk kvinne i offentligheten.

Ved hjelp av minneteoretiske perspektiver fra Maurice Halbwachs (1992), Jan Assmann (2010) og Aleida Assmann (2010) undersøker denne artikkelen hvordan muslimske kvinner i den

norske offentligheten forhandler autobiografiske forestillinger om hvem de er. Minneteori handler blant annet om hva en husker og hva en glemmer, og dermed hva eller hvem vi knytter oss til. Kvinnene er i en stadig seleksjons- og ekskluderingsprosess der kollektive forestillinger i møte med familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen hun representerer, internaliseres eller forkastes.

Minneteoretiske perspektiver

Erindring blir hos den franske sosiologen Maurice Halbwachs (i Warring, 1996, s. 210) beskrevet som «en sosial konstruert realitet opprettholdt og overført av gruppens institusjoner og bevisste bestrebelser» (min oversettelse fra dansk). Denne undersøkelsen legger Maurice Halbwachs forståelse av erindring som et sosialt fenomen til grunn, der konstruksjoner av kollektive forestillinger og erindringer er en sosial aktivitet med ekskluderinger og inkluderinger. Halbwachs ses på som den første som utforsker erindringens sosiale strukturer. Han argumenterer mot en forståelse av erindringer eller forestillinger som et individuelt fenomen, og studerer kollektive minner i relasjon til tre ulike sosiale grupper, familien, religiøse grupper og klasse (Halbwachs 1992).

I denne undersøkelsen brukes minneteoretiske perspektiver først og fremst for å belyse hvordan kvinnenes kompliserte og sammensatte forhandlinger foregår i samspill med ulike sosiale grupper. Jeg har valgt å flytte vekten fra erindring i form av konkrete hendelser i fortiden, til erindring i form av forestillinger kvinnene anvender i sine forhandlinger av mening. Undersøkelsen tar utgangspunkt i at prosessene kvinnene står i når de skaper mening i hverdagen er sosialt konstruert, og opprettholdes og overføres gjennom identifisering og kontakt med sosiale grupper de tilhører. Her har jeg valgt å knytte klassebegrepet til arbeidet eller organisasjonen kvinnene er knyttet til, fordi arbeidet og organisasjonstilhørigheten forteller noe om kvinnes sosioøkonomiske status i den norske offentligheten.

Halbwachs har gjort et poeng ut av rommets betydning for erindring. Han argumenterer for rommet som betingelse for erindring, der vi situerer det vi husker gjennom mentale rom som er konstruert av sosiale grupper vi tilhører, og at de mentale rommene referer tilbake til materielle rom (Halbwachs 1992,

52-53). For at noe skal kunne feste seg i minnet, hevder Halbwachs at erindringen må presentere seg som «erindringssteder» (*lieux de memoire*) i form av en konkret begivenhet, person, monument, tekst eller lignende. Denne undersøkelsen går ikke inn på arbeidsplassen, moskeen og familien som geografiske, konkrete steder, men forstår disse som sosiale arenaer der kulturell tilpasning foregår som forhandlinger av autobiografiske forestillinger.

Aleida Assmann beskriver hvordan kollektiv erindring må betraktes «som resultat av en kolossal seleksjons- og ekskluderingsprosess» (i Warring 1996, 215). I *Canon and Archive* 2010, 110) presenterer hun hvordan identitet skapes i vekselvirkningen mellom erindring og glemsel. For å huske, må vi også glemme, både som samfunn og individer. Fordi vi har begrenset plass til erindring, må vi glemme noe for å få plass til nye minner eller forestillinger. Assmann bruker *kanon* om aktive og sirkulerende minner eller forestillinger som støtter identitetsbygging, mens *arkiv* er passive kulturelle minner eller forestillinger som ikke tas med i «performances» og «presentations», men er skjult eller gjemt eller oversett. Kvinnene beveger seg mellom minner eller forestillinger som er formidlet (kollektive) eller erfart (autobiografiske). Denne undersøkelsen ser mer konkret på inkluderings- og ekskluderingsprosessene relatert til sentrale sosiale grupper kvinnene forholder seg til: familien, det religiøse fellesskapet og jobben. Det er flytende grenser mellom kanon, arkiv og glemsel. Hva som inngår eller ikke inngår i kanon, forhandles stadig, men endringer skjer (som regel) langsomt.

I *Communicative and Cultural Memory* (2010) forklarer Jan Assmann begrepet *minne* (memory) som «the faculty that enables us to form an awareness of selfhood (identity), both on the personal and on the collective level». Han deler forestillingene vi bærer med oss inn i tre nivåer: 1. Det personlige minnet, individnivået, 2. Det sosiale minnet, familien gjennom tre ledd og 3. Det kulturelle minnet, offentligheten, nasjonen, det religiøse fellesskapet, kunsten og kulturen. Det er i samspillet mellom disse de muslimske kvinnene i offentligheten forhandler mening. I analysen kobles forhandlinger i familien til det sosiale nivået og det religiøse fellesskapet og arbeidsfellesskapet til det Jan Assmann kaller det kulturelle minnet (2010).

Profilerte muslimske kvinner i den norske offentligheten

Artikkelens materiale består av ti anonymiserte, semistrukturerte dybdeintervju (Tonstad 2021). Intervjupersonene er kvinner i alder fra midten av 20-årene til midten av 50-årene. Seks av de ti er født i utlandet med utenlandske foreldre, mens fire er født i Norge med utenlandskfødte foreldre. Kvinnenes familier har bakgrunn fra sunni eller shia- tradisjonen, eller en kombinasjon av disse. Noen er enslige, andre gift eller skilt. De syv kvinnene som er mødre, hadde ett eller to barn da intervjuene ble gjennomført. Få av intervjupersonene deltar regelmessig i moskémiljøet, uavhengig av om de kaller seg *praktiserende muslim*, *troende muslim* eller lignende. En av kvinnene er svært aktiv i moskeen og opplever stort handlingsrom i fellesskapet der, selv om rollen hennes er uformell. En annen sier hun blir brukt som rådgiver for religiøse ledere i moskeen hun tilhører, men at hun deltar lite i moskeens aktiviteter.

Kvinnene i undersøkelsen er profilerte i den norske offentligheten. De representerer ulike yrkes- og organisasjonsfelt som helse, kultur, media- og forlagsbransje, politikk, næringsliv, offentlig administrasjon, organisasjonsliv og akademia. De har sosiale og kulturelle posisjoner i arbeids- og organisasjonslivet som gjør at stemmene deres sees og høres på ulike arenaer i offentligheten dersom og når de ønsker det. Noen av kvinnene har svært synlige roller i det offentlige bildet, eller har tidligere hatt en slik posisjon. Flere av kvinnene har på eget initiativ trukket seg bort fra offentligheten enten i perioder eller mer permanent. Flere av kvinnene fortalte om tilbaketrekking fra offentligheten og iverksettelse av sikkerhetsmessige tiltak på anbefalinger fra politiet, PST eller ut fra egne vurderinger.

Kvinnene representerer sosioøkonomisk mobilitet når det gjelder språk og utdanning. De er språklig sterke, har høye ambisjoner og kjennetegnes ved høy innsats i arbeidslivet. Med ett unntak gjør kvinnene det vesentlig bedre på arbeidsmarkedet enn sine foreldre. Alle kvinnene i undersøkelsen har utdanning ut over videregående skole, de aller fleste har fullført høyere universitetsgrad, mens noen har fullført eller er underveis i profesjonsstudier. Kvinnene beveger seg mellom ulike roller i offentligheten, både innad i samme bransje og mellom ulike felt i offentligheten. Dette gjelder særlig de med lavest grad av fullført utdanning. Flere av kvinnene har mødre med høyere ut-

danning fra hjemlandet som ikke er godkjent i Norge, eller som grunnet manglende språklig kompetanse kun har fått innpass i lavstatusyrker i Norge.

Metode

Denne undersøkelsen tar utgangspunkt i en empirisk, kvalitativ forskningsmetode i form av semistrukturerte dybdeintervju. I intervjuet blir kvinnene spurt om hva eller hvem som gir dem støtte i identitetsforhandlingene som synlige samfunnsprofiler, om erfaringer av å bli stigmatisert og strategier for selvrepresentasjon. Metoden tar utgangspunkt i et fenomenologisk perspektiv som først og fremst er ute etter hvordan de muslimske kvinnene selv opplever sin livsverden (Kvale & Brinkmann 2019, 33). Et annet perspektiv er det sosiokulturelle, som ser samspillet mellom intervjuer og intervjupersonen som et sted for meningskonstruksjon (2019, 75). Metoden er en form for interaktiv forskning der ansikt til ansikt-dynamikken, tilliten og den gode dialogen er en forutsetning for at intervjuet bidrar til «kunnskaping». Det semistrukturerte dybdeintervjuet gjør forskeren og intervjupersonen til del av en samtalesirkel Giddens kaller en «dobbel hermeneutikk», der forståelsen av den sosiale verden påvirkes av selve samtalen (2019, 347). Slik kan fortolkningen av samtalen bidra til endringer i forståelsen av den sosiale verden både hos intervjueren og intervjupersonen.

Intervjuene ble gjennomført i perioden oktober–desember 2020, i tre norske byer fordelt på tre fylker øst, vest og nord i Norge. To av intervjuene ble gjennomført digitalt via zoom, de andre ansikt til ansikt på intervjupersonenes hjemsted. Kvinnene var i midten av 20-årene til midten av 50-årene da de ble intervjuet. Intervjupersonene er anonymisert i undersøkelsen og har derfor fiktive navn. Her er det lagt mer vekt på konfidensialitet enn gjennomsiktighet for å beskytte kvinnene og gi rom for mer ærlige svar (Kvale og Brinkmann, 2019, 106).¹

Som representant for majoritetsbefolkningen inntar jeg som forsker et utenfraperspektiv i denne sammenhengen. Som kvinne med religiøs identitet deler jeg samtidig erfaringer med intervjupersonene på det som har med kjønn og religionens plass i offentligheten å gjøre. Jeg er på alder med noen av intervjupersonene. Flere felles referanserammer skapte tilknytningspunkt som kan ha gitt rom for større åpenhet i samtalen enn om in-

¹ Der intervjupersonen omtales som «en av kvinnene» eller lignende, er det gjort for å sikre anonymitet. Dette gjelder kvinner som er særlig utsatt om de blir gjenkjent. Kvinnen er presentert med pseudonym andre steder i artikkelen.

tervjueren var en annen. På mange måter er kvinnene i materialet «elite» i form av sine posisjoner i offentligheten. Dette er veltalende og kunnskapsrike kvinner som er vant til å artikulere erfaringer og følelser. Fra et sosioøkonomisk perspektiv innebærer posisjonen min som uerfaren forsker med lang erfaring som lærer, en form for nedenfraperspektiv, og kan ha bidratt tillitvekkende. Jeg opplevde at samtalene var preget av humor, tillit og fortrolighet, noe som bidrar til åpenhet og et rike datamateriale.

For å rekruttere intervjupersonene har jeg anvendt *snøballmetoden* og delvis et *bekvemmelighetsutvalg*. Noen av kvinnene ble kontaktet via felles kjente, andre ble kontaktet via sosiale medier eller e-post. Det studien regner som *et kvalifisert utvalg* tar utgangspunkt i at kvinnene er over 18 år, er eller har vært profilerte i den norske offentligheten, selv har valgt å være (eller har vært) profilerte på samfunnsarenaer og har en viss størrelse på sitt publikum. Kvinnene representerer et mangfold av opprinnelseskulturer med muslimsk majoritetsbefolkning, og intervjupersonene plasserer sin muslimske identitet ulike steder langs aksene konservativ–liberal muslim. For å ivareta et mangfold i utvalget, var antallet intervjupersoner ti og ikke færre.

Det Tjora (2017, 266) kaller *tilgjengelighetsutvalg* baserer seg på deltakere som gjør seg tilgjengelige for forskningen. I rekrutteringsarbeidet var det vanskeligst å komme i kontakt med kvinnelige profiler i 20- og 30-årene med høy grad av aktivitet på sosiale medier. Noen av dem ser ut til å tilhøre gruppen kvinnelige muslimer den norske offentligheten gjerne inkluderer, de som gjerne kritiserer islam (Bangstad, 2013, 357). Potensielle intervjupersoner som sa nei til deltakelse, begrunnet det først og fremst med at de ikke hadde en «muslimsk identitet».

Intervjuene egner seg for å undersøke prosessene omkring kulturelt minne, fordi de viser hvordan kvinnene i undersøkelsen forhandler i til dels motstridende dikotomier når de velger hva som skal og ikke skal være med i det autobiografiske minnet deres.

Denne undersøkelsen anvender tematisk analyse for å beskrive seleksjons- og ekskluderingsprosessene som foregår hos intervjupersonene. Metoden er abduktiv. Den prøver å lage en samtale mellom minneteoretiske perspektiver og de muslimske kvinnenes erfaringer av forhandlinger i møte med familien, det religiøse miljøet, arbeidsplassen eller organisasjonen.

Analyse

Muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler identitet i til dels motstridende dikotomier. Hva skal de gjøre bruk av, og hva skal de forkaste? Analysen er organisert rundt kvinnenes forhandlinger i relasjon til tre sosiale grupper; familien, det religiøse miljøet og arbeidsplassen eller organisasjonen de representerer. Ut fra hver av gruppene drøftes funn som viser forhandlinger mellom individuelle, erfarte forestillinger og kollektive, formidlede forestillinger (A. Assmann 2010; J. Assmann 2010; Warring 1996). Disse prosessene er selvsagt overlappende og kan derfor ikke skilles fra hverandre. Forhandlingene kvinnene står i, og valgene de gjør, vil variere med tiden, og fra situasjon til situasjon.

I familien handler forhandlinger særlig om kollektivets syn på valg av partner, og rollen som muslimsk profil i offentligheten. I møte med det religiøse miljøet undersøkes kvinnenes forhandlinger av kanon i møte med kollektive forestillinger om religiøs praksis og deltakelse i moskéfellesskapet. Forhandlingene knyttet til organisasjonen eller arbeidsplassen undersøker hvordan kvinnene forhandler på et sosialt og kulturelt nivå (J. Assmann 2010).

Familien som sted for forhandlinger av kulturelt minne

I en familie, som Jan Assmann (2010) kaller *det sosiale nivået*, kan det være ekstra vanskelig å vite hva som er ens egne forestillinger og hva som er overlevert. Familien spiller en sentral rolle i identitetsforhandlingene til alle intervjupersonene, og tette familieband har vært en del av oppveksten til alle kvinnene i undersøkelsen. Her er individuelle forestillinger tett sammenvevd med andres erfaringer, og de individuelle erfaringene kan lett bli oppslukt av kollektive fortellinger (Warring 1996, 214). Over halvparten av intervjupersonene har opplevd brudd med en eller flere av foreldrene eller hele familien i ung alder, i perioder på mellom to til ti år. Et av temaene som har skapt avstand til og utestengelse fra familiefellesskapet, er valg av partner.

Valg av partner

Jasmin er den eneste som har erfaring med arrangert ekteskap med en mann fra samme bakgrunn. De er skilt i dag. Hun sier moren brukte religionen som argument for å overtale henne da det skjedde, så hun lot seg overbevise. Hun ser helt annerledes på det i dag: «... det hadde ikke noe med religion å gjøre. Jeg visste ikke bedre da. Hadde jeg visst det jeg vet om min religion i dag, så hadde jeg aldri vært gift med den mannen der. For i islam er det ingen tvang (...) Så det var mer kultur.» Jasmin reflekterer mye omkring prosessen både på vei inn i, og på vei ut av ekteskapet. I dag har hun forkastet forestillingene foreldrene overleverte henne om ekteskapet, samtidig som hun har reforhandlet forestillingene sine knyttet til religionen. Hun har gjort bevisste valg av forestillinger hun vil ha inn i «kanon», og har lagt tidligere religiøse og kulturelle forestillinger i «arkivet» (A. Assmann 2010). Jasmins stadige forhandlinger viser til en utvikling over mange år der individnivået, eller det personlige minnet, vektlegges stadig mer på bekostning av det sosiale og det kulturelle minnet (Jan Assmann 2010). Hun beskriver forhandlingene om forestillinger knyttet til familie, kjønn og fellesskap som en stadig pågående, ensom prosess.

Aisha er ikke gift, og mener moren hennes skammer seg over at hun er over 40 år og ikke har en mann. Hun forteller hvordan morens forestillinger har endret seg, fra at hun ønsket en muslimsk mann for henne, til at hun nå skjønner at datteren ønsker seg en etnisk norsk mann: «Nå er mamma sånn: 'Jeg skulle ønske du traff en mann'. Hun sier ikke at jeg må finne meg en mann.» Aisha vet at moren er veldig stolt av datterens stilling og «hun vet at det også gjør at det å finne en ærbar konservativ mann kanskje ikke er greia for meg». Moren er likevel flau over at datteren er singel i møte med familien i opprinnelseslandet. Erfaringene til Aisha illustrerer endringer i «stedene» forestillingene hentes fra. Som barn og ungdom representerte minoritetsmiljøet en referanseramme Aisha og familien i større grad delte. Selv om hun har definert den muslimske identiteten ut av sin kanon (Aleida Assmann 2010) og kaller seg «sekulær», beskriver hun «familieverdier» som noe «muslimsk» og sentralt hun har med seg fra kollektive forestillinger hjemmefra.

Layla måtte kjempe en kamp for å få gifte seg med mannen sin. Dermed brøt hun med tradisjonen om at ekteskapet skulle være arrangert. Hun forhandlet blant annet med foreldrene ved å bo hjemme til hun giftet seg, «for det gjorde at vi hadde den-

ne kommunikasjonen». Likevel ble hun og mannen utelukket fra fellesskapet en periode, både av familiene sine og minoritetsmiljøet. Layla kaller det «en menneskerett» å kunne gifte seg med den man vil. Uttalelsen «Vi ville ikke la andre få lov til å styre det» kombinert med tilpasningen ved å bo hjemme selv om hun hadde en profilert og god offentlig stilling, får fram dynamikken mellom tilpasning og grensesetting i møte med foreldrenes forestillinger. Layla bytter ut foreldrenes og minoritetsmiljøets forestillinger om ekteskapet ved å vise til menneskerettighetene. Slik argumenterer hun for majoritetssamfunnets kollektive forestilling om individets frihet (Bangstad et al. 2012, 34).

En kvinne har gjennomgått grunnleggende identitetsprosesser de senere årene. Forestillingene hjemmefra om hvordan en lever som muslim, gir ikke rom for å være lesbisk. Denne kvinnen har gradvis forhandlet identitet i retning av en tilværelse der hun kan leve sammen med en annen kvinne. Hun har tatt avstand fra det hun kaller «kollektive forestillinger av islam hun forbinder med frykt» som ikke gir rom for hennes kjønnsidentitet. Intervjupersonens fortellinger synliggjør et stort repertoar av «performances» og «presentations» (A. Assmann 2010) og gjør at innholdet som hører til kanon og hva som legges i arkivet er i stadig endring. Noe snudde da en medstudent konfronterte henne med bruken av hodeplagg, og hun ble tvunget til å reflektere selv. Hun kunne ikke gjemme seg bak formidlede kollektive forestillinger. Forhandlingene i relasjon til familien skjer over lang tid, men det gjør også forhandlingene i møte med majoritetskulturen. Fra å tilhøre en familie med et sterkt «vi» («vi mot røkla»), gjør kvinnens forhandlinger henne særlig sårbar i overgangen fra å dele flere av familiens kollektive forestillinger til i større grad å eie egne autobiografiske forestillinger. Forhandlingene på det sosiale nivået som fører til brudd med familien kommer med de høyeste kostnadene for intervjupersonene, og gjør dem sårbare (J. Assmann 2010).

Det religiøse fellesskapet som forhandlingssted

Seleksjons- og ekskluderingsprosessen knyttet til religiøse fellesskap er nært forbundet med familiedynamikken. Moskémiljøet er del av det kulturelle nivået (J. Assmann 2010). Her er det større spenn mellom intervjupersonenes erfaringer. Bare én av de ti oppgir moskémiljøet som viktig arena i hverdagen. De fle-

ste andre har lite kontakt med moskémiljøet. Et par av kvinnene er i dialog med miljøet uten å delta regelmessig i moskeens aktiviteter. Det betyr ikke at kvinnene ikke har en religiøs identitet. Bare en av de ti kaller seg «sekulær» muslim.

Er religiøs, men går ikke i moskeen

To av kvinnene uttrykker at den religiøse identiteten er svært viktig for dem. De deltar likevel ikke regelmessig i moskémiljøet. «De som vil gå i moskeen, de gjør det», sier Sahra. Hun er bostatt slik at hun ikke har mange moskeer å velge mellom, hvis hun ikke vil reise langt: «Jeg er ikke så mye i moskeen, men jeg har jo en personlig religiøsitet som jeg dyrker hjemme, da.» Hun viser til sin individuelle religiøse praksis og at hun praktiserer de fem søylene med daglig bønn, lesing av Koranen med mer, men at det også handler om å leve etter en sunn religiøs praksis: «Og den religiøse praksisen tilsier at du skal oppføre deg greit mot folk, sant. Du skal være ærlig, du skal ...» For henne handler fellesskapet om et fellesskap «utenfor moskeens system». Hun arrangerer id-feiringer lokalt og ser på seg selv som bindeledd mellom ulike minoritetsmiljøer i hjembyen. Hun argumenterer ikke direkte for hvorfor hun velger bort forestillingene moskeen representerer. Hos Sahra kommer de individuelle erfaringene i liten grad i konflikt med de kollektive forestillingene i familien Jan Assmann kaller det sosiale minnet (2010). I møte med storsamfunnet forhandler hun aktivt ved å engasjere seg på mange felt. Det kulturelle minnet hos Sarah består av identifikasjon med mange forestillinger i storsamfunnet. Erfaringer på kulturelt nivå som ikke passer inn i hennes autobiografiske forestilling, kan ha med bruk av hodeplagg eller annen religiøs praksis å gjøre.

En annen kvinne uttrykker mer nærhet til moskémiljøet, sier hun er innom og ber «når hun har tid» og opplever at hun har en funksjon som rådgiver for mannlige islamske ledere. «Lederne i Islamsk Råd kan finne på å ringe meg om innspill. Jeg føler jeg har en tillit da, og at jeg er ønsket som kvinnelig leder.» Også hun ber fem ganger om dager og «prøver å følge de fleste reglene som er», samtidig understreker hun at «for meg handler min muslimske identitet mye om å være meg selv, for troen er veldig viktig for meg. Det handler om meningen med livet, hvordan jeg fyller livet og hvilken retning jeg tar. Troen betyr egentlig alt, på et vis da, på et individuelt nivå». Samtidig som autobiografiske

erfaringer vinner over kollektive forestillinger hos denne kvinnen, formidler hun en sterk tilhørighet til det muslimske fellesskapet (*umma*) som helhet. Kvinnene deler tendensen med individualisering av livssynet med flertallet av mennesker i Norge med en tro eller et livssyn (Repstad, 2020, 49).

Maryam ønsker tilhørighet til moskémiljøet, men har erfaring av å bli ekskludert: «Jeg har valgt å ha troen, og finne roen i religionen og ha et håp i Gud. Jeg har valgt å ikke ha hijab. Det var en av grunnen til at jeg ikke var velkommen i moskeen. Jeg ville jo stille i moskeen uten hijab og i bukse, til bønnen.» Hun fikk høre at det kunne hun ikke gjøre. For Maryam handler bruddet med moskeen om individuell frihet og om forhandlinger med kollektive forestillinger hun har tatt aktiv stilling til:

Jeg definerer meg som troende og praktiserende. Jeg er veldig praktiserende. Jeg følger de fem søylene. Men allikevel ... Jeg faster når det passer meg. Jeg har gjort det litt fleksibelt. Jeg vil ikke at forholdet jeg har til religionen skal begrense meg som person eller hindre meg i å utvikle meg, til å tenke nytt. Den tilpasningen har vært veldig sentral i mitt forhold til religionen, at jeget i meg må eksistere i religionen også.

Maryam sier at den personen hun er nå, med en egen stemme, var ikke-eksisterende i barndommen og ungdomsårene. At hun som person trenger plass i møte med moskémiljøet og opprinnelseskulturen familien hører til, «har gjort det vanskelig» mellom henne og dette miljøet i hjembyen. Hun har stadig fått høre at «du tenker for mye på deg selv». Maryam synliggjør avstanden mellom egne forestillinger og de kollektive forestillingene hun tar avstand fra når hun gjentar poenget sitt: «De mener at individet ikke eksisterer i dette med religion. Fellesskapet er mye viktigere. Men jeg står på at individet må kunne eksistere i dette også.» For henne er de autobiografiske forestillingene grunnlaget for å kjenne seg fri (Warring 1996). Maryam viser både til individuelle rettigheter og religiøse argumenter i form av sitat fra *hadith* i møte med disse forestillingene (Bangstad et al. 2012). Fordi moskeen og minoritetsmiljøet var så tett sammenvevd, opplevde Maryam å bli utestengt både fra moskeen og fra familien. Hun levde en periode på ti år uten normal kontakt med familien sin. Summen av ekskludering har skjøvet henne mer i retning majoritetskulturens forestillinger, blant annet til identifikasjon med troende kristne venner.

Jasmin på sin side opplever individuell frihet og romslighet i møte med moskémiljøet, men ikke nødvendigvis med folk fra egen opprinnelseskultur. Hun har en fri stilling i moskeen, der hun periodevis underviser kvinner. Gjentatte ganger har hun utfordret lederne på aktuelle saker, som rutiner ved skilsmisse eller på å ta opp andre mer kontroversielle temaer. Når hun går ut med saker i offentligheten representerer hun seg selv, «men når de intervjuer meg, utfordrer de jo lederne i moskeen til å stå frem». Slik bruker Jasmin støtte fra majoritetssamfunnet til å forhandle kollektive forestillinger i moskémiljøet. Teologisk finner hun støtte hos kvinnelige lærde i utlandet via internett (Jacobsen 2011). Jasmin representerer en stemme som kommer mer «nedenfra» enn de mer høyt utdannede kvinnene i undersøkelsen. Hun har en stemme på flere arenaer som gir henne en fleksibilitet med hensyn til viremidler i møte med ulike kollektive forestillinger hun forhandler med. Hun er ikke redd for å konfrontere uenighet verken innad i det muslimske miljøet, i møte med familien sin eller i offentligheten. Jasmin opplever religionen som stedet hun virkelig kjenner tilhørighet: «Uten den muslimske identiteten har jeg ingen identitet.» Hun har røtter et sted, men ingen tilhørighet der. «Men i religionen islam, der har jeg tilhørighet», sier hun. Jasmin har beveget seg fra et liv der religionen ble brukt som maktmiddel for å presse henne inn i et ekteskap med mishandling, til å forstå seg selv og religionen på en helt ny måte. Forhandlingene mellom de kollektive og de individuelle forestillingene har foregått på mange plan og over lang tid. Nå fremstår hun med et klart, individuelt narrativ, frimodig og tilsynelatende uten frykt for autoriteter.

Flere av kvinnene understreker Halbwaschs poeng om at personer som er langt unna fysisk, kan ta plass på avstand i forestillingene en bærer med seg (Warring 1996). Dana har ikke brutt med moskémiljøet eller minoritetsmiljøet, og hun skiller ikke klart mellom disse størrelsene når hun forteller. Hun sier at hun ikke har våget et brudd, og indirekte også at hun ikke vil miste den formen for tilhørighet dette gir. Samtidig føler hun seg kontrollert og begrenset av forestillingene miljøet bærer med seg, blant annet om skilte kvinner. Hun beskriver rommet som trangt: «For meg så handler det mer om å kunne vise at du skilt muslimsk kvinne ikke ... altså, hvis du får friheten, så blir du ikke utagerende. Vi har vårt eget, moralske kompass». Forestillingene hun forhandler med beskriver hun slik: «... med en gang hun blir skilt, kommer hun til å ligge rundt og bli en skik-

kelig hore.» Hun vil vise at hun «har det godt med seg selv, og klarer å fylle livet med andre meningsfulle ting». Samtidig beskriver hun begrensninger hun legger på seg selv i hverdagslivet. Hun opplever at det ikke er trygt å date i hjembyen, og sier handlingsrommet hennes begrenses av frykt for at ryktet går om hun beveger seg utenfor «miljøets» forestillinger når det gjelder livet som enslig kvinne. «Hvis noen ser meg (...) så vil den jungeltelegrafene gå.»

Generelt skildrer kvinnene høy grad av individualisert religiøs praksis og løs tilhørighet til moskémiljøet (Repstad, 2020). For kvinnene som gruppe er deltakelse i det religiøse fellesskapet i moskeen mest forbundet med høytider og overgangsriter. Utenom dette kan forholdet for de aller fleste beskrives som distansert eller ambivalent. Det er i møte med det religiøse fellesskapet kvinnene i undersøkelsen velger ut forestillinger mest aktivt. Fra før er mange vant til å forhandle i spennet mellom foreldre med ulike landbakgrunn eller muslimske tradisjoner, ulike sosiokulturelle bakgrunner.

Den livsviktige jobben

Kvinnene uttrykker sterkest identifisering med kollektive forestillinger de deler med arbeidsplassen eller organisasjonen de representerer. De erfarer større handlingsrom på denne delen av det kulturelle nivået (J. Assman 2010), noe som fører til høy grad av identifikasjon. Arbeidsplassen eller organisasjonen er sentrale steder for opptak av kollektive forestillinger som får plass i kanon (A. Assmann 2010). At ni av ti kvinner i undersøkelsen gjør det vesentlig bedre på arbeidsmarkedet i Norge enn foreldrene sine, kan være med på å forklare dette. Flere av kvinnene signaliserer viktigheten av tilhørighet i et høyere sosioøkonomisk lag enn i oppveksten. Aisha er den som gir tydeligst signaler om gleden over økonomisk frihet. Hun beskriver en stor kontrast mellom den økonomiske friheten og anerkjennelsen hun har i arbeidslivet nå, og krysspisset hun opplevde som minoritetsprofil i en organisasjon: «Som muslimske jenter er vi i et krysspiss mellom forventninger fra majoritetssamfunnet, fra organisasjonsmiljøet, fra minoritetsmiljøet.» Hun beskriver det «som å være på jobb hele tiden». Det fine med jobben hennes nå, er at «der er de ikke så opptatt av om jeg er muslim eller ikke. De er mer opptatt av hva jeg kan». Aisha skildrer uenighet på

jobben som «diskusjoner, ikke konflikter», og at hvis hun er uenig med kollegaen sin, «kommer han ikke til å bruke det mot meg i kveld». Historiene Aisha formidler illustrerer det nære samspillet mellom de ulike nivåene i Jan Assmanns minneteorier (2010).

Idil identifiserer seg også sterkt med jobben og gleder seg over anerkjennelsen og den økonomiske friheten den gir henne. Samtidig gjør jobben henne mer fremmed hjemme hos foreldrene, som lider under manglende integrering i det norske samfunnet. Moren kom til Norge fra et høystatusyrke i hjemlandet, men språklige barrierer har hindret henne i å praktisere annet enn lavstatusyrker: «Jeg tror hun er deprimert hele tiden, egentlig», sier Idil. Identitetsforhandlinger har vært en stor del av oppveksten til Idil, og erfaringen av å ha tatt «for mye plass» og vært «feil» har ført til mye grubling. Hun er tydelig på at det hun svarer i dag, kanskje ikke er det hun svarer i morgen: «Jeg har ikke vært statisk i personlighet heller. Jeg utvikler meg veldig fort, og det kan gå fort mellom ...levemåter.» Idil forteller om stadige forhandlinger i en dialektikk mellom egenidentifikasjon og tilskrivning av identitet fra omverdenen (Østberg 2003): «Man er jo ikke et dårlig menneske om man ikke holder på samme mening hele tiden.» Hun «kunne ikke brydd seg mindre» om sunni eller shia-tilhørighet, og sier foreldrene holder fast på minoritetsmiljøet fordi de heller ikke har tilhørighet noen steder. For Idil er sterkere tilhørighet til arbeidslivet noe som skaper større distanse til foreldrene, noe som igjen fører til en følelsesmessig spagat mellom motstridende dikotomier.

Dana er veldig takknemlig for rollen hun har fått i arbeidslivet, og viser til sjefer som har hatt tro på henne i ulike roller. I sin tid ble hun kvotert inn på et studium hun ellers ikke ville kommet inn på. For Dana betyr utdanning alt: «Hva må til for at et menneske skal leve? Du trenger mat, vann.» Det er på det nivået. Hun understreker at muslimske kvinner trenger utdanning og jobb for å være likestilt: «Med en gang du får deg en utdanning, så får du deg en stemme.» For Dana betyr arbeidet veldig, veldig mye. Hun finner støtte til forhandlinger om hvem hun er i yrkesrollen. Der velger hun noen ganger selv å ta rollen som representant for muslimske kvinner. Men denne rollen har også en slagside. Dana blir overrasket og skuffet over etnisk norske venner og kollegaer som i forbindelse med noen arbeidsoppgaver stempler henne som «muslimen»: «Da er jeg plutselig representant for noe annet enn bare meg som individ.» Dana bruker jobben

sin til «å kjempe alle andres kamper», men sier hun «har egentlig ikke kjempet noe for meg selv». Situasjonen er motsetningsfylt, for yrket hennes gjør at hun «både utvider rommet og innsnevrer det på samme tid». Hun innrømmer at arbeidet er stedet hun mottar anerkjennelsen hun har savnet hos faren, ektefellen og i minoritetsmiljøet. Historiene Dana forteller illustrerer særlig hvordan personer som ikke er fysisk til stede, kan ta plass i forestillingene en bærer med seg (Warring, 1996).

Sadina er mer opptatt av klasseforskjeller enn av religion i møte med den norske offentligheten. Hun har beveget seg mellom ulike roller i yrkeslivet, og sier hun har vært heldig, både med friheten hjemmefra og med ulike jobbtilbud. En sterk og bevisst klassebakgrunn gjør at hun sjelden frontes som «muslim» i offentligheten. Da hun en gang la seg ut med en profil på sitt fagfelt om et tema der muslimer var involvert, opplevde hun «å få en massiv ørefik» i offentligheten. Hun ble stemplet som «muslim» på en måte hun ikke forsto noe av. Hennes faglighet ble trukket i tvil, og «da dukket denne muslimske identiteten opp, som jeg egentlig ikke hadde forholdt meg til». Sadina nekter å la seg definere av andres syn på henne, og sender forestillingene i retur hvis hun får sjansen. For henne foregår forhandlingene om forestillinger først og fremst på et kulturelt minnenivå (J. Assmann 2010).

For Halima foregår også de største forhandlingene på det kulturelle nivået (J. Assmann 2010). Hun elsker jobbene sine, og signaliserer at klasse ikke er viktig for henne, selv om hun opererer som fagperson på flere arenaer med høy status. Hun trives med arbeidet, men ikke med rollen som representant. Selv om hun vil være en vanlig medarbeider på jobb, blir hun stadig vekkt adressert som muslim, og opplever at hun må forsvare troen sin. Halima driver mye forhandlingsarbeid og kjenner slitasje i rollen som representant. Samtidig er identiteten som troende så sterk at hun kjenner en form for kall til å korrigere forestillinger om henne og andre muslimer hun ikke kjenner seg igjen i. Hun skiller mellom offentlige debatter der hun har sagt ja til en rolle som talskvinne, og lunsjen på jobb:

Jeg kan ta en diskusjon et par ganger, men jeg ønsker det ikke over tid. Dette handler om friheten til å være seg selv. Når folk tar opp islam med meg i pausen, så mener jeg det er en hersketeknikk. Det er med på å redusere meg til 'muslimen' og ikke en arbeidstaker på linje med dem.

Halimas erfaring er at rase og religion trumfer klasse i jobb-sammenheng. Hun beskriver trykket av tilskrevet identitet som begrensende i hverdagen (Østberg 2003; Jacobsen 2011).

«Her må jeg kjempe. Nei, her må jeg gi meg»

Kvinnene i undersøkelsen fremstår som stabile forhandlere av identitet i offentligheten, men vurderer stadig de ulike rollenes omkostninger (van Es 2017). Halima og Sahra er profilerte muslimer i den norske offentligheten. Sammen med Jasmin er de bevisste talskvinner for en identitet som praktiserende muslimer. I perioder har de vært godt synlige i det offentlige mediebildet. Alle tre er veltalende og frimodige, og ser på rollen i offentligheten som en form for kall. Også Dana opplever at hun er plassert av Gud i en unik posisjon i samfunnet. Hun er stolt og glad over rollen i offentligheten, men må redusere bevegelsene sine i det offentlige rom på grunn av egen sikkerhet. Når kvinnene trekker seg tilbake, er det like mye for å beskytte sine nærmeste som for sin egen del. Selv om moren til Dana er bekymret for at det skal skje noe negativt på grunn av datterens rolle i offentligheten, er hun samtidig veldig stolt av henne. Det kan virke som det er en sammenheng mellom mengden eksponering i offentligheten og hatefulle ytringer i sosiale medier (Brekke et al. 2020). Sadina vil ikke at barna hennes skal oppleve at moren blir kalt «muslimhore».

Aisha sier hun har «sjonglert, og det blir du sliten av». «Det er det som er så vanskelig med muslimske jenter», sier hun. «Vi er i et krysspress hele tiden!» Hun var synlig i offentligheten tidligere. Hun beskriver krysspresset av forventninger fra medieoffentligheten på den ene siden, og fra minoritetsmiljøet og organisasjonen hun tilhørte på den andre. Selv om hun kaller seg sekulær muslim, blir hun møtt med forventninger i offentligheten knyttet til en religiøs identitet hun selv er fremmed for (Roald 2003; Ishaq 2017; Van Es 2017).

Kvinnen med kjæreste av samme kjønn har søkt en mer tilbaketrukket rolle i offentligheten det siste året og viser til store autobiografiske forhandlinger (Warring 1996). For henne kom forelskelsen overraskende: «... det var jo ikke planlagt i det hele tatt. Det er den største debatten i hodet mitt nå da. Hva gjør dette med meg som har trodd på noen ting som fraskriver homofili. Hvem er jeg nå?» Hun refererer til «en ekstrem debatt der ute» (Bangstad 2022), og viser til diskusjonen om det går an

å kombinere muslimsk tro med å være skeiv: «Den debatten orker jeg ikke ta. Jeg fraskriver meg alt det.» Møte med kjæresten førte til endringer også i bruk av hodeplagg for å minimere den muslimske identiteten: «Det er som å ha på seg hijab og drikke øl, liksom. Det er bare så feil bilder.» Hun forteller hvordan det å forhandle mellom ulike forestillinger har ført til store endringer. Fra å bære hodeplagg til ikke å gjøre det. Fra å ha guttekjæreste til å bli sammen med kvinne. De store skiftene har foregått både utenpå og inni henne. Særlig ønsker hun oppgjør med delen av muslimsk identitet hun assosierer med frykt. Hun gjør et stort sorteringsarbeid med mye bevisst arkivering (A. Assmann 2010) og valg av autobiografiske forestillinger (Warring 1996).

Layla viser hvordan forhandlingsarbeidet i familien har gitt resultater over tid. Hun fikk mye støtte fra storsamfunnet da hun engasjerte seg i offentlig arbeid. Moren var støttende, men faren var kritisk: «Han var jo aldri begeistret for det, det var jo han som møtte alle disse mannfolkene som var så kritiske, for det var han som var ute blant dem.» De siste årene har foreldrene hennes snudd i holdningen til deltakelse i offentligheten, og kan si: «Tenk så heldige vi er. Først opplevde vi datteren vår på den måten, og nå opplever vi barnebarnet vårt også i offentligheten.» Dette illustrer hvordan Laylas forhandlinger har påvirket familien, og hvordan kanon forhandles på nytt og på nytt (A. Assmann 2010).

Kvinnene som ikke lykkes med å få familien med på laget, betaler de største omkostningen for sine autobiografiske forestillinger. Maryam får høre fra minoritetsmiljøet at hun tenker for mye på seg selv, og moren er redd når hun spør hvorfor hun «skriver slike ting i avisene». Forhandlingene hun står i koster henne mye, men hun krever «plass til hele mennesket i religionen» og insisterer på å ha det godt i begge miljøene, både i majoritetsamfunnet og i minoritetskulturen. Familien og minoritetsmiljøet må forholde seg til hennes valg av autobiografiske forestillinger, og hun må leve med konsekvensene av at familien stenger henne ute fra fellesskapet i mange år.

Muslimske kvinner i norsk offentlighet som stabile, hybride identiteter?

Jeg har gitt kvinnene i denne undersøkelsen betegnelsen *stabile, hybride identiteter* (Tonstad, 2021). Det har jeg gjort fordi

kvinnene forhandler hybride forestillinger i spennet mellom familien, det religiøse fellesskapet, og arbeidet eller organisasjonen de tilhører. Samtidig har intervjupersonene en rolle i offentligheten som gjør forhandlingene deres mer synlige. Det hybride i forhandlingene viser til hvordan kvinnene plukker med seg eller forkaster kollektive forestillinger og setter dem sammen til sine egne. Dette er ikke en statisk prosess, men noe som er i stadig endring. Stabiliteten ligger i at kvinnene etablerer en ny, levedyktig identitet over tid. Forestillingene hun setter sammen til sitt autobiografiske minne for å finne tilhørighet i det norske samfunnet, er mer enn summen av det hun setter sammen. Hun etablerer noe nytt som ser ut til å endre både henne og omgivelsene over tid, som kan gi henne handlingsrom og en stemme i offentligheten. I andre sammenhenger ser de kollektive forestillingene ofte ut til å sluke de individuelle (Warring 1996, 213f). I denne undersøkelsen trumfer de autobiografiske forestillingene de kollektive forestillingene kvinnene forhandler med. Posisjonene kvinnene har, og kanskje også avstanden de etablerer ved å identifisere seg med nye fellesskap, gir tilhørighet i former som stemmer mer med nye forestillinger de bærer med seg. Kvinnene våger ensomheten som følger med å bryte ut av familiefellesskapet eller det religiøse miljøet hvis det kreves. For nesten alle kvinnene er arbeidsplassen eller organisasjonen stedet med mest handlingsrom, godt støttet av partneren eller gode venner.

Halbwachs teori om «erindringens sosiale strukturer» (les cadres sociaux de la mémoire) (Warring 1996) kobler et samfunns ulike kollektive gjennomslag og fastholdelse til ulike gruppers aktuelle sosiale makt. For de fleste av kvinnene har moskémiljøet lite sosial makt kontra arbeidsplassen og den sekulære offentligheten, selv om dette varierer på individnivå.

Konklusjon

Denne artikkelen har brukt minneteoriske perspektiver til å synliggjøre hvordan muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler identitet i bevegelser mellom kollektive og individuelle forestillinger. Jeg har vist hvordan kvinnene i undersøkelsen forholder seg til spennet mellom forestillinger som er formidlet, og egne, personlige erfaringer. Kvinnene som synliggjør islam i den norske offentligheten, forhandler i prosesser som er

kompliserte og sammensatte. Intervjupersonene tar stadig aktive valg der de overtar, forkaster eller forhandler nye individuelle og kollektive forestillinger i relasjon til familie eller minoritetsmiljø, den sekulære offentligheten, jobben eller organisasjonen de tilhører. Kvinnene styrker og vedlikeholder personlige narrativ i kontakt med grupper av mennesker de ønsker å identifisere seg med, særlig partnere og kollegaer.

Studien viser at perspektiver om minneteori kan brukes for å forstå hvordan muslimske kvinner i den norske offentligheten forhandler egne narrativ mellom kollektive forestillinger som er formidlet fra andre, og egne autobiografiske forestillinger. Et hovedfunn i analysen er at det autobiografiske minnet i hovedsak overstyrer kollektive forestillinger, selv om dette ikke er lineære prosesser. Forhandlingene kvinnene står i stopper ikke opp, men er i stadig endring avhengig av hva hun har bruk for i den gitte situasjonen.

Ved å forhandle egne narrativ eller sitt eget autobiografiske minne utvider kvinnene egne handlingsrom. For noen representerer religionen eller moskémiljøet narrativ de identifiserer seg mest med, selv om bare én av dem deltar regelmessig i moskémiljøet som konkret, fysisk fellesskap. Intervjupersonene finner særlig støtte til forhandlinger om hvem hun er i møte med ektefelle eller partner, på arbeidet eller i organisasjoner de representerer. Slik blir kvinnene i undersøkelsen, direkte eller indirekte, rollemodeller for andre kvinner med muslimsk bakgrunn i den norske offentligheten. Ved å innta roller som ikke er etablerte, kan kvinnene være med på å representere og synliggjøre et mangfold av muslimske kvinner i det norske samfunnet.

Denne undersøkelsen viser at kvinner med muslimsk bakgrunn betaler høye kostnader for å stå i krysspreset rollen i offentligheten fører med seg. Det som for noen kan se ut som «myke stoler» hos NRK eller profilerte oppslag i dagspressen, kommer med mange skjulte kostnader, som utenforskap, ensomhet, trusler og hatytringer. Kvinnene i utvalget er i høy grad individualister som tar sosiale, kulturelle og religiøse valg på egne premisser, og selv betaler kostnadene som følger med. Det er forsket lite på betydningen ulike samfunnsnivå har for om muslimske kvinner deltar i offentligheten eller ikke og forholdet mellom dem, og religionens betydning for muslimske kvinners deltakelse i den sekulære offentligheten. Dette er noe jeg vil undersøke videre i doktorgradsavhandlingen min som har fått

arbeidstittlen «Deltakelse og tilbaketrekking. Muslimske kvinner i den norske offentligheten».

Abstract

The last few years an increasing number of Muslim women have found a clear voice in the public sphere in Norway. Research into Islam confirms that Muslims, especially Muslim women, are presented in media in a way that is unrecognizable to themselves. The debates in the media surrounding Islam, especially the hijab controversy in both 2004 and 2009, have centered around gender equality, collective peer pressure vs individual freedom, and the urge to be made visible vs invisibility. This article explores how Muslim women in the public sphere in Norway negotiate identity in a partially contradictory dichotomy. Applying the perspective of theory on cultural studies, I will demonstrate how women actively negotiate autobiographical representations about who they are, through complex selection and exclusion processes when confronted with three different groups: family, the religious environment, and the workplace or organizations they represent. This implies an oppositional relationship between the different groups' expectations of the role of Muslim women in the public sphere. This article argues that when confronted with oppositional collective expectations, Muslim women find support for their choices in a variety of representations, and that the active choices she makes exclude or include her to a certain extent in the different social groups. These women, who are first- and second-generation immigrants, present with a hybrid although stable identity. To a large extent, they forge their own paths in the secular public sphere. Therefore, one can describe the women as role models in public spheres with few Muslim examples.

Kilder

- Assmann, Aleida. 2010. *Canon and Archive*. I A. Eril, A. Nünning & S. B. Young (red.). *A Companion to Cultural studies*, 97–108: de Gruyter.
- Assmann, Jan. 2010. *Communicative and Cultural Memory*. I A. Eril, A. Nünning & S. B. Young (red.). *A Companion to Cultural studies*, 109–118: de Gruyter.
- Bangstad, Sindre. 2013. Inclusion and exclusion in the mediated public sphere: the case of Norway and its Muslims. *Social Anthropology/Antropology Sociale* 21(3), 356–370.

- Bangstad, Sindre. 2014. *Sekularisme – med norske briller*: Unipub forlag.
- Bangstad, Sindre. 2022. Hentet 11.11.22 <https://www.youtube.com/watch?v=04UzJ8i3opE> *Muslims in European citizenry*. Centre for Studies and Plural Societies. www.cspindia.org
- Bangstad, Sindre og Cora Alexa Døving. 2015. *Hva er rasisme*: Universitetsforlaget.
- Brekke, J.-P., A. Fladmoe og D. Wollebæk. 2020. *Holdninger til innvandrere og integrering i Norge. Integreringsbarometeret 2020. Rapport 2020:8*: Universitetet i Oslo. Institutt for samfunnsforskning.
- Bøe, Marianne Hafnor. 2019. *Feminisme i islam*: Universitetsforlaget.
- Døving, Cora Alexa og Siv Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*: Universitetsforlaget.
- Halbwachs, Maurice. 1992. *On Collective Memory*. University of Chicago Press.
- Ishaq, Bushra. 2017. *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?*: Cappelen Damm.
- Jacobsen, Christine M. 2011. *Islamic Traditions and Muslim Youth in Norway* (10): 225–282: Brill.
- Kvale, Steinar og Svend Brinkmann. 2019. *Det kvalitative forskningsintervju*. (3. utgave): Gyldendal akademisk.
- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*: Universitetsforlaget.
- Roald, Anne Sofie. 2005. *Er muslimske kvinner undertrykt?*: Pax forlag.
- Tjora, Aksel. 2017. *Kvalitative forskningsmetoder i praksis*. 3. utgave: Gyldendal Akademisk
- Tonstad, Sissel Kveinå. 2021. *Islams nye ansikt? Synliggjøring, stigma og selvrepresentasjon blant muslimske kvinner i den norske offentligheten*. Masteroppgave: MF vitenskapelig høyskole.
- Van Es, Margaretha. 2017. *Stereotypes and Self-Representations of Women with a Muslim Background. The Stigma of Being Oppressed*: Palgrave Macmillan.
- Warring, Anette. 1996. Kollektiv erindring – et brukbart begrep? I B. E. Jensen, C.T. Nielsen & T. Weinreich (red.). *Erindringens og glemselens politik*, 205–234: Roskilde Universitetsforlag.
- Østberg, Sissel. 2003. *Muslim i Norge. Religion og hverdag blant unge norsk-pakistanere*: Universitetsforlaget.