

Kjønnslikestilling i norsk innvandringspolitikk:

Å frigjøre muslimske kvinner fra kvinnefiendtlige islam

Nøgleord

Postcolonial theory; islamophobia; white feminism; Muslim women; Islam in Norway; Western values; racism.

Resume I de siste 20 årene har vi i både norsk og europeisk politikk sett en sterk tendens til at ideer om kjønnslikestilling og kvinnelig frigjøring fra patriarkalske normer er blitt til et potent instrument for politikere som ønsker å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion og muslimske innvandrede som en trussel mot vestlige verdier. Denne artikkelen undersøker hvordan Fremskrittspartiets leder, Siv Jensen, bruker kjønnslikestilling som norsk og vestlig verdi for å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion. Artikkelen argumenterer for at Jensens feministisk kampsak, produserer muslimske kvinner som passive ofre i hendene på islam og gjenspeiler den kolonialistiske holdningen som blir beskrevet gjennom Gayatri C. Spivaks kjente formulering: «White (wo)-men are saving brown women from brown men.» Ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori og kjennetegn på islamofobisk diskurs viser jeg hvordan Jensens politiske utsagn fremmedgjør muslimer og framstiller dem som usiviliserte og underlegne i forhold til norsk og vestlig kultur. Dette impliserer et motsetningsforhold mellom de primitive, irrasjonelle og undertrykte muslimene og den moderne, fornuftige og frie vestlige individet. Artikkelen argumenterer for at Jensens politikk er en idealisering av det vestlige og det norske, hvor vestlig identitet er betinget av en «annengjøring» av muslimsk identitet. Jensen framstiller muslimene som en trussel for Norge, men artikkelen viser at Jensen er fullstendig avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om at Norge er verdensmester i kjønnslikestilling.

I de siste 20 årene har både norsk og europeisk politikk sett en sterk tendens til at ideer om kjønnslikestilling og kvinnelig frigjøring fra patriarkalske normer er blitt til et potent instrument for å framstille islam som en kvinnefiendtlig religion, og muslimske innvandrede som en trussel mot feministiske verdier. For meg som flerkulturell minoritetskvinne som kjenner ra-

Therese Marie Ignacio Bjørnaas er førsteamanuensis i religion, livssyn og etikk på Dronning Mauds Minne Høgskole i Norge. Hun har en master i teologi og en PhD i systematisk teologi og filosofi.

sismen på kroppen daglig, er temaet i denne teksten viktig. Fortsatt er det slik at de med makt styrer diskursen i det som angår dem som har mindre eller ingen makt, og da spesielt minoritet-skvinner. I likestillingspolitikken snakker gjerne politikere på vegne av minoritetskvinner og engasjerer dem sjelden i noe som angår dem. Dette fører til at minoritetskvinner, i denne sammenhengen muslimske kvinner, blir fratatt sin agens. Religionsforsker Anne Sofie Roald skriver: «Det dominerende bildet av islam i Europa er at islam er en «kvinnefiendtlig» religion, og allerede på 1700- og 1800-tallet oppsto forestillingen om den muslimske kvinnen som undertrykt» (2005, 31). I de siste 20 årene har det blitt en kampsak for politikere og vestlige sekulære feminister å fordømme islam og spesielt muslimske menn som kvinneundertrykkende for å rettferdiggjøre motstand mot ikke-vestlig (les: muslimsk) innvandring. Samtidig som islam er sett på som en kvinnefiendtlig religion – underforstått at religionen ikke formidler verdien likestilling, blir norsk eller vestlig kultur sett på som spesielt egalitær. Likestilling utviklet seg til å være en norsk verdi eller en markør på norskhet på 90-tallet. I politiske diskurser har flere forskere vist hvordan likestilling opererer som en forskjellsmarkør mellom ikke-vestlige innvandrede og etnisk norske. De ikke-vestlige innvandrede framstilles ofte i disse diskursene som en gruppe som utfordrer likestilling-sidealet, i motsetning til de moralsk overlegne etnisk norske som blir sett på som formidlere av denne verdien (se Daniels- en, Larsen, Owesen 2013, 372).

I norsk politikk er det en tydelig kobling mellom kjønnslikestilling og norsk innvandrings- og integreringspolitikk. Sosiolog Beret Bråten har vist gjennom en analyse av partiprogram fra perioden 2009–2013 at likestillingspolitikken ser på minoritetskvinner som en utfordring. Hun observerer at tvangsekteskap, kjønnslemlestelse og fravær av arbeidsdeltakelse ofte er noe som knyttes til gruppen «minoritetskvinner» (2013). Professorene innen tverrfaglig kulturstudier Trine Annfelt og Berit Gullikstad observerer at politiske diskurser er styrt av en oppfatning av innvandrerkvinner som en utfordring det norske samfunn må ta grep om gjennom å inkludere dem i arbeidslivet (2013). Likeens har sosiologen Anita Røysum observert hvordan norsk likestillingspolitikk bruker kjønnslikestilling som styringsverktøy for å få minoritetskvinner i arbeid, hvor «likestilling blir 'løsningen' på et velferds- og integrasjonsproblem»

(2016, 158). Å bruke kjønnslikestilling som redskap for anti-muslimsk retorikk og diskurs har etter hvert blitt et kjent fenomen i Vesten. Sosiologen Sara Farris hevder at politikere i Vesten på både høyre- og venstresiden, hvite feminister og neoliberalister, «invoke women's rights to stigmatize muslim men in order to advance their own political objectives» (2017, 3). Antropologen Lila Abu-Lughod hevder i sin bok *Do Muslim Women Need Saving?* at kravet om muslimske kvinners rettigheter bidro til å rettferdiggjøre Vestens såkalte «war on terror». Hun spør hvorfor muslimske kvinners opplevelse av undertrykking så å si alltid er sett på som et resultat av islamske praksiser, og ikke som statlig diskriminering (2013). Antropologen Minoo Moallem konkluderer med at: «The trope of Muslim woman as the ultimate victim of a timeless patriarchy defined by the barbarism of Islamic religion and in need of civilizing has become a very important component of Western regimes of knowledge» (2005, 52). Farris, Abu-Lughod og Moallem mener at det å bruke likestillingsargumenter for å hemme ikke-vestlig innvandring underbygger rasisme og spesielt islamofobi. Farris skriver: «Anti-Islam campaigns in the name of gender equality feed on and shape broader anti-immigration and racist ideologies» (2017, 3).

I denne artikkelen undersøker jeg Fremskrittspartiets leder Siv Jensens framstilling av muslimske kvinner og islam. Jensen er en selverklært feminist og har kvinners rettigheter på sin politiske dagsorden. Artikkelen tar utgangspunkt i en politisk tale av Jensen som empirisk grunnlag. Talen er fra FrPs landsmøte i 2009, hvor Jensen hyller kvinnelige hverdagshelter. Talen er rettet til hennes partimedlemmer som i stor grad deler hennes politiske synspunkter. Talen er offentlig og tilgjengelig på en rekke plattformer. Delen jeg har valgt, er hennes hyllest til tidligere muslim og islamkritiker Ayaan Hirsi Ali.¹ Ali ble født i Somalia i 1969 og søkte asyl i Nederland i 1992. Som Jensen er hun en feministisk aktivist og anser seg selv som en forkjemper for muslimske kvinners rettigheter. Ali er tidligere politiker, utdannet statsviter, forfatter og filmskaper. Formålet med min analyse av Jensens tale er å vise hvordan hennes feministiske agenda om å «frigjøre muslimske kvinner» kan skape islamofobi.

Derfor er min påstand eller «theoretical proposition» (Yin 2014, 136) at Jensens feministiske kampsak for muslimske kvinners rettigheter kan skape islamofobi. Jensen og hennes partifeller har i årevis vært skeptiske til islam og spesielt opptatt av

1. Jeg brukte noe av det samme materialet i min forrige artikkel fra 2015, hvor jeg spesifikt så på hvordan Jensen og FrP brukte hijab som symbolsk markør for å «annengjøre» muslimer. I denne artikkelen tar jeg med meg noe av argumentasjonen videre, men ser spesifikt på hvordan kjønnslikestilling er koblet til islamofobiske diskurser ved hjelp av postkolonial teori og islamofobisk diskurs.

hvordan kvinner blir behandlet «i islams navn». Ofte produserer FrP et bilde av islam som en kvinnefiendtlig religion som deres politikk må bekjempe. For eksempel erklærte Siv Jensen i 2009 at vår tids viktigste kamp er kampen mot radikal islam, og hun trakk paralleller til kampen mot nazismen (Kristiansen 2009). I 2012 skrev Jensen og daværende FrP-politiker Solveig Horne en kronikk med overskriften «Vi er feminister», der tvangsgifting og omskjæring ble assosiert med islam. FrPs Sylvi Listhaug argumenterte i 2018 for at muslimenes religion og kultur fungerer som en barriere mot norske verdier som kjønnslikestilling, og poengterer derfor at ikke alle kulturer er like mye verdt: «Jeg synes ikke en kultur med kvinneundertrykking er like mye verdt. Jeg synes ikke en kultur uten religionsfrihet, og en kultur hvor jenter ikke får bestemme over sin egen kropp er like mye verdt» (Karlsen 2018). I en debatt fra 2011 om asiatiske og afrikanske menns såkalte overrepresentasjon i voldtektsstatistikken i Oslo hevdet FrPs Christian Tybring-Gjedde at muslimers kvinnesyn har skylden for disse voldtektene. I 2019 poengterte FrPs Per-Willy Amundsen på sin Facebook-profil at han ikke er islamofob, men kun «kritisk til en religion som praktiserer undertrykking og frihetsfiendtlighet i store deler av verden». Samme år uttalte FrPs Carl I. Hagen på sin Facebook-profil at VY-transportkonsernets aksept av hijab som en del av uniformsantrekket ikke bare var «snikislamisering, men islamifisering av Norge». Under FrPs landsmøte i 2019 uttalte Tybring-Gjedde: «Når de velger å ha sin æreskultur, når de velger å diskriminere kvinner som de gjør, kjønnssegregere og begå kriminalitet, så er fellesnevneren islam. Det tør jeg å si.»

Med disse uttalelsene kan man argumentere for at både Jensen og disse andre sentrale FrP-personene produserer et bilde av islam som kvinnefiendtlig og av muslimer som en enhetlig gruppe som avviser kjønnslikestilling. Jeg vil undersøke om Jensen gjør det samme i sin tale fra 2009, gjennom å analysere materialet ut ifra disse spørsmålene: Hvilke forestillinger om muslimske kvinner og menn konstrueres retorisk som følge av Jensens forståelse av islam? Hvordan gjenskaper hun et kolonialistisk narrativ, og hvordan kan vi ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori argumentere for at hennes feministiske kampsak framstiller muslimer som underlegne vestlige? Hvordan kan hennes forståelse av islam og muslimer skape islamofobi? Disse spørsmålene forsøker jeg å besvare gjennom en diskursanalyse

med teoribruk fra postkolonial teori og kjennetegn på islamofobiske diskurser. Som forutsetning for en empiriske analyse og drøfting gir jeg en kort gjennomgang av postkolonial teori, islamofobisk diskurs og kritisk diskursanalytisk metode. Hoveddelen er min analyse og drøfting av Jensens tale, og jeg avslutter med å henvise til nyere forskning på norske muslimers tanker om kjønnlikestilling i islam.

Teori og metode

Postkolonial teori

Postkolonial teori forutsetter at det vi regner som sannhet, er konstruert i relasjon med andre mennesker. Det vil si at kunnskap og sannhet kun oppstår i relasjoner. Teoretikerne Michel Foucault og Jacques Derrida er sentrale i postkolonial teori. Begge befinner seg innenfor *post*-strukturalismen. Poststrukturalismen er kjent for sin kritikk av den vestlige logosentrismen – troen på absolutte sannheter. Her legger man til grunn at ord og tegn får sin betydning definert i relasjon til hverandre. Derrida (1976) forstår språk ikke som en fast struktur, men som flytende konstruksjoner, noe som gjør troen på universelle kategorier vanskelig. Han mener at ord som vi benytter oss av i tale og tekst, er ladet med mer enn bokstavelig (*denotativ*) betydning. For å finne sannheten må man løfte fram spor av det som «skjuler» seg i det som blir sagt (dekonstruksjon). Disse innsiktene finner man også hos Foucault, som er kjent for å ha utviklet begrepet *diskurs* innenfor en samfunnsfilosofisk og idehistorisk ramme (se for eksempel Foucault 1999). Foucault betegner diskurser som noe som tvinger fram og muliggjør bestemte måter å tenke, snakke og skrive på innen en bestemt historisk og samfunnsmessig ramme. En diskurs er derfor historisk og sosiokulturelt betinget, og skaper en ramme for hva som betraktes som en legitim måte å forstå verden på.

Postkolonial teori er inspirert av poststrukturalistisk tankegang i sin undersøkelse av kolonitidens betydning for kunnskap om verden. Postkolonial teori og postmoderne og poststrukturalistisk teori deler en interesse for å desentralisere *grand narratives* og destabilisere universelle kategorier som fungerer undertrykkende på en gruppe mennesker. Teorien er spesifikt ute etter å avdekke representasjonene og diskursene som former

framstillingen Vesten har av den ikke-vestlige verden. Den gjør oss bevisst på det vestlige kunnskapsregime ved å argumentere for at disse representasjons- og diskursprosessene inngår i en kamp om makt. Inspirert av poststrukturalismen argumenterer postkolonialistisk teori for at identiteten til den ikke-vestlige koloniserte befolkningen er konstituert i relasjon til identiteten til den vestlige koloniherr. Den postkoloniale teoretikeren Gayatri Chakravorty Spivak argumenterer for at postkolonial teori belyser hvordan ikke-vestlig identitet er konstruert og konstituert som «Vestens negasjon» (1993).

Når man snakker om kolonialisme i dag, mener man som oftest perioden da Europa etablerte kolonier i ikke-vestlige land fra 1500-tallet. Den europeiske kolonialismen varte i over 500 år, og ved begynnelsen av første verdenskrig hadde Europa okkupert opp mot 90 prosent av landene i verden. Postkolonial teori ser på hvordan disse imperialistiske handlingene har ført til og fortsetter å føre til en skeiv maktfordeling mellom Vesten og den ikke-vestlige verden, og hvordan dette påvirker hva man regner som sannhet og kunnskap om verden i dag. Forankret i et poststrukturalistisk miljø argumenterte «postkolonialismens grunnlegger», Edward Said, med at Orienten siden koloniseringen er framstilt som den perifere «andre» og Vesten som sentrum. Said hevder at siden Vestens erobring har den dominerende vestlige diskursen organisert verden på en hierarkisk måte ved å betrakte vestlig kultur og forståelse av verden som overlegen og mer utviklet enn andre (1978, 1–7). Gjennom sin erobring konstruerte koloniherrne et binært skille mellom det vestlige og det ikke-vestlige mennesket, hvor den ikke-vestlige ble rasialisert som usivilisert og koloniherrn som sivilisert. Og i kraft av sin overlegenhet følte koloniherrne seg forpliktet til å sivilisere sine underlegne. Moallem mener at Vesten siden kolonitiden rettferdiggjør invasjon, makt og undertrykkelse av «den andre» gjennom å fordekke det som et sivilisasjons-opdrag: «We are still justifying our civilizing mission which began in the age of colonial modernity and continues to give meaning to our contemporary world» (2005, 53). Ifølge postkolonial teori er den ikke-vestlige verden, innenfor den dominerende vestlige diskursen, konstruert som usivilisert og passiv, mens Vesten er konstruert som rasjonelt og progressivt. Denne distinksjonen er skapt ved å privilegere en viss gruppe mennesker som norm og referansepunkt i en binær analyse.

Islamofobisk diskurs

Lik postkolonial teori kjennetegnes en islamofobisk diskurs av essensialistiske forestillinger om muslimer og framstillinger av muslimer som Vestens «negasjon». Sindre Bangstad og Cora Døving definerer islamofobi som «en systematisert, generaliserende og ideologisk form for fordomsproduksjon, og praksiser som underbygger redsler for, hat mot og diskriminering av muslimer på grunnlag av en antatt eller reell tilknytning til islamsk tro og praksis» (2015, 94). Salman Sayyid poengterer at islamofobi manifesterer seg på ulike måter i samfunnet og kan identifiseres gjennom 1) angrep på muslimer eller mennesker som antas å være muslimer; 2) vandalisering av muslimenes eiendommer som for eksempel deres moskeer, arbeidsplasser og hjem; 3) å skremme og intimidere muslimer, for eksempel gjennom demonstrasjonstog mot islam og politiske kampanjer som advarer mot deres religion og kultur; 4) å behandle muslimer urettferdig i institusjonelle settinger hvor muslimer for eksempel ikke får jobben de er kvalifisert for på grunn av sitt «muslimske» navn; 5) å spre rykter og skape konspirasjonsteorier om muslimer og islam som fungerer som såkalt «common sense» i samfunnet. Her blir de med makt hørt og de muslimske stemmene ikke hørt (2014, 16). Religionshistoriker Mattias Gardell argumenterer på tilsvarende måte og hevder at islamofobi fungerer som et «kunnskapsregime» hvor det «sirkulerer bestemte utsagn, oppfatninger og påstander om islam og muslimer, som med gjentakelsens logikk opphøyes til vedtatte sannheter fordi de stemmer overens med det vi alltid har hørt og dermed *vet*» (2011, 87). Han hevder at «kunnskap» som er i tråd med kunnskapsregimets betingelser, fungerer som bevis for hva og hvordan muslimer angivelig «er». Muslimer som oppfattes som «islams stemme», blir «sannhetsvitner» og er de som reproduserer og forsterker fordommene samfunnet allerede har om muslimer. Samtidig blir muslimer som faller utenfor rammen – som handler og sier ting som ikke stemmer med samfunnets fordømmer om islam – ikke hørt (2011, 98). Døving sammen med Siv Ellen Kraft (2013, 169–170) viser også til flere kjennetegn på en islamofobisk diskurs: forestillingen om at muslimer har mangelfull integreringsvilje, at humanismen er fraværende, at muslimer truer vestlig identitet, at islam vil overta Europa (Eurabia-frykten), at muslimer taler med to tunger, at de har politikerforakt, at de er styrt av en hatefull gud, og at

islam tilskrives agens (islam beskrives som et vesen som har en handlende kraft i seg selv).

Metode

Diskursanalyse springer direkte ut av en nylesning av strukturalismen. Den er altså poststrukturalistisk og er dermed nært knyttet til postkolonial teori (Neumann 2001, 24). I en slik analyse vil man analysere en teksts mening og analysere en tekst i kontekst. Jeg har allerede gitt talen til Jensen en *situasjonskontekst* over: Vi har sett at både Jensen og hennes partifeller deler ideen om at islam er en kvinnefiendtlig religion. Videre er talen gitt på landsmøtet til FrP, det vil si at talen er rettet mot dem som deler hennes politiske synspunkt. Når vi senere skal se på undersøkelser om utbredelsen av islamofobi i Norge, vil *kulturkonteksten* bli belyst. I min analyse av materialitet bruker jeg derimot *kritisk* diskursanalyse som metode, som er en av flere hovedtradisjoner innenfor det diskursteoretiske feltet (Jørgensen og Philipps 1999). En av hovedgrunnleggerne av kritisk diskursanalyse, Norman Fairclough, hevder at målet med en slik analyse er å bidra til en kritisk tolkning av maktstrukturer. Kritisk diskursanalyse utvider diskursbegrepet og hevder at diskursiv praksis har en ideologisk funksjon i det at den inneholder forestillinger, begreper og antagelser som tas for gitt, og opprettholder eller forandrer maktforhold i samfunnet (Ulleberg 2007, 67). Marianne W. Jørgensen og Louise Phillips hevder at gjennom en kritisk diskursanalyse vil man forsøke å se hvordan diskursive praksiser bidrar til å skape og reproducere ulike maktforhold mellom sosiale grupper, for eksempel mellom minoriteter og majoriteten (1991, 75). Kritisk diskursanalyse er kritisk nettopp fordi den har i oppgave å avsløre maktforhold, og jeg er spesifikt interessert i dette maktforholdet i min analyse.

Fairclough poengterer at slike maktforhold blir avslørt like mye i det som ikke blir sagt, fordi det som ikke blir sagt, viser hva som blir tatt for gitt (Skrede 2017). I en slik analyse vil man konsentrere seg om hvordan en forfatter, her Jensen, trekker på allerede eksisterende diskurser for å produsere og reproducere mening og sannhet. Min påstand eller «theoretical proposition» er som sagt at Jensens feministiske kampsak kan skape islamofobi. Jeg vil undersøke dette gjennom å analysere setning for set-

ning av Jensens tale og drøfte hvordan Jensen produserer bestemte oppfatninger av muslimer i det sagte og usagte ved å stille materialet de spørsmålene jeg har stilt innledningsvis, og finne mulige svar ved å støtte meg på islamofobisk diskurs og postkolonial teori. Jeg vil undersøke hvordan Jensen skaper autoritet gjennom å konstruere et skille mellom «oss» og «dem», og hvordan denne motsetningen skaper en hegemonisk forståelse av det å være norsk og vestlig. Jeg vil utfordre Jensens framstillinger av og forestillinger om muslimer ved å eksponere hvordan det muslimske subjektet er formet gjennom maktoperasjoner.

Jensens feministiske kampsak

Siv Jensens tale har «kvinnelige helter» som sitt overordnede tema. Jensen introduserer flere heltinner som har kvinners rettigheter som sin hjertesak. En del av talen er viet til somaliske Ayaan Hirsi Ali. Jensen (2009) sier:

Dette er Ayaan Hirsi Ali. Antakelig det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp. Hun er like gammel som meg. Hun ble født i Mogadishu i Somalia, og da hun var 23 år gammel, ble hun tvangsgiftet til en fetter i Canada. En fetter hun aldri hadde møtt. Og da hun skulle reise til et liv i tvang, valgte hun å flykte til Nederland. Jeg har lyst til å sitere Ayaan Hirsi Ali: «Å akseptere overgrep og ikke våge å kritisere av redsel for å fremstå som rasistisk, ja det er den reneste form for rasisme», og jeg gjør med dette Ayaan Hirsi Alis ord til mine. Den venstreorienterte eliten i Norge har i sin iver etter å fremstå som tolerante endt opp med å lukke øynene for tvangsekteskap, lukke øynene for kjønnslemlestelse, for tortur og overgrep, for at man fratrar halvparten av jordens befolkning retten til å ta egen utdanning, retten til å ha et eget kjærlighetsliv, retten til bevegelsesfrihet, og retten til kanskje det aller viktigste av alt, ytringsfriheten. Derfor er dette vår tids viktigste kvinnekamp, og det er Fremskrittspartiet og andre frihetselskende liberaller verden over som tar denne viktige kampen. Kjære landsmøte, det er et problem at mange lukker øynene for

disse tingene, men det er ikke et problem at Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn. Og det er et problem at dette: kjønnslemlestelse og tvangsekteskap, fortsatt skjer i Norge, selv om det er forbudt ved lov. Men det er altså ikke noe problem å gjøre noe med det hvis man vil. Derfor vil Fremskrittspartiet innføre obligatoriske underlivsundersøkelser av innvandrerjenter, og derfor vil Fremskrittspartiet ha en 24 års aldersgrense for henteekteskap [...] Foreldre skal straffeforfølges hvis de utsetter barna sine for denne type overgrep. Og det er derfor vi vil bedre hjelpeapparatet slik at disse jentene tør frigjøre seg fra det klamme grepet som de har flyktet fra. Vi er på lag med Ayaan Hirsi Ali og alle hennes likesinnede rundt omkring i verden.

Jensen begynner med å presentere sitt feministiske forbilde, nemlig en av de fremste og mest omdiskuterte islamkritikerne i Vesten, Ayaan Hirsi Ali. Ali har framstilt sin kamp som en kamp for å løsrive seg fra patriarkatet i islam snarere enn fra patriarkalske strukturer i sitt opprinnelses land Somalia, og hun blir av Jensen gjort til «det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp». Ali, tidligere muslim, har skrevet flere bøker hvor hun poengterer at islam og Vesten er i «sivilisasjonskollisjon». Islam blir gjort ansvarlig for hennes tidligere opplevelser av patriarkalske overgrep og misbruk. I sine bøker argumenterer Ali for at vestlig kultur og befolkning er overlegen og mer utviklet enn den ikke-vestlige verden, noe som ikke bare er hennes personlige mening, men «a reality that I have experienced and continue to appreciate everyday» (2011, 245). Ali hevder blant annet at kjønnslemlestelse, tvangsekteskap og sosial kontroll av kvinner er vanlig i islam. Det kan virke som om Jensen forsøker å bruke en «innsider» som Ali for å bevise allerede i starten av talen at islam er en kvinnefiendtlig religion. Innenfor en islamofobidiskurs blir Ali det Gardell kaller et «sannhetsvitne» – gjerne en som har forlatt islam og reproducerer de negative holdningene om islam og muslimer som Vesten er mottakelig for. Ifølge Gardell oppfattes muslimske stemmer som bryter med de dominante forestillingene om muslimer, som noe urimelig: «Muslimer som ikke mener det er rimelig at utroskap skal straffes med døden, blir ikke hørt eller tatt på alvor, mens muslimer som erklærer at skjøgen skal steines, umiddelbart blir

akseptert som 'islams stemme'» (2011, 87). Uansett hva muslimene sier om seg selv, så er deler av samfunnet kun mottakelige for det de allerede har hørt og da angivelig vet om muslimer, nemlig at de er kvinnefiendtlige. På denne måten er det de med makt (i vestlig kontekst, oftest og som regel ikke-muslimer) som styrer og påvirker diskursen ved å bestemme hva som er riktig kunnskap om muslimer (Foucault 1999).

«Sannhetsvitne»-Ali har skrevet bestselgere, og en av de mest populære er *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through a Clash of Civilizations*. I denne boka sender hun ut et tydelig signal om at islam – som tilskrives agens og opererer som noe enhetlig (Døving og Kraft 2013, 169–170) – er det motsatte av amerikansk og vestlig kultur. Ali spiller på den tidligere Harvard-professoren og statsviteren Samuel Huntingtons artikkel «The Clash of Civilizations?» der Huntington beskriver islam som en trussel mot vestlig sivilisasjon (1993, 31). Ved å omtale Ali som «det fremste symbolet på vår tids viktigste kvinnekamp» synes det som om Jensen gjør Ali til det fremste beviset på at islam er uforenlig med vestlige verdier, samtidig som hun er en bekreftelse på at Jensens islam-skeptiske innvandringspolitikk er hensiktsmessig. Som nevnt vil en kritisk diskursanalytisk tilnærming legge vekt på både hva som står i tekstene, og hva som ikke står der. I begynnelsen nevnes ikke islam, men Jensen sier implisitt at islam er kvinnefiendtlig ved å bruke Ali, en eks-muslim, som forbilde.

Ved å bruke Alis ord om å «ikke våge å kritisere i redsel for å fremstå som rasistisk» hevder Jensen allerede i begynnelsen av talen at den kritikken av islam som kommer, ikke er islamofobisk eller rasistisk, heller tvert imot: «det å ikke våge å kritisere er den reneste form for rasisme.» Her vil jeg støtte meg på Sayyids argumentasjon i artikkelen «A Measure of Islamophobia». Sayyid påstår at en del av den islamofobiske diskursen i Vesten er å benekte at islamofobi faktisk finnes: «It is argued that Islamophobia is not a valid category, since the phenomena it seeks to describe does not exist. That is, there is no significant specific discrimination against Muslims because they are Muslims» (2014, 13). I vestlig diskurs eksisterer ikke islamofobi, hevder Sayyid, for i denne diskursen er det kun et tegn på «political correctness gone mad». Kritik mot muslimer er en legitim respons på den trusselen islam faktisk er. Man kan videre argumentere for at Jensen bruker Ali som garantist for at hennes

egen forståelse av islam er pålitelig, og som talsperson for andre muslimske kvinner som angivelig ikke våger å formidle hvordan islam og muslimer *egentlig* er.

Jensen er ikke i første omgang opptatt av de muslimske mennene som praktiserer kvinneundertrykking. Hun peker først mot venstresidens elite som tillater dette å skje i iveren etter å fremstå som tolerante. Slik Jensen legger det fram, virker det viktigere for venstresidens elite å fremstå som tolerante overfor andres ukultur enn å hjelpe muslimske kvinner som er offer for avskyelige forbrytelser i hendene på islam. Jensen ikler seg frelserrollen, og på denne måten etablerer hun et maktforhold i norsk politikk. Hun antyder at hennes politikk har som formål å redde muslimske kvinner som venstresidens politikk ignorerer. Hennes innvandrings- og likestillingspolitikk framstilles dermed som den rette.

Jensen sier videre at det er tvangsekteskap, kjønnslemlestelse, ufrihet og sosial kontroll av kvinner som venstresiden ignorerer. Disse kvinnefiendtlige handlingene blir ikke direkte nevnt som noe islamsk eller muslimsk, men det kan assosieres med islam gjennom hennes bruk av Ali. Det er først noen setninger senere at islam blir nevnt eksplisitt: «Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn.» Jensen tar altså utgangspunkt i en partikulær versjon av islam og gjør den om til den eneste versjonen, og hun framstiller det som om det er vanlig for muslimske kvinner å oppleve disse kvinnefiendtlige handlingene. I en postkolonialanalyse kommer motsetningene fram. Jensen skaper et radikalt skille mellom muslimske kvinner og vestlige kvinner og essensialiserer begge gruppene. Muslimske kvinner blir beskrevet som en homogen gruppe preget av en felles maktesløshet. De virker å være offer for islam som utøver kvinneundertrykking i islams navn. Man argumenterer for at vestlige kvinner på den andre siden opplever det motsatte, ifølge Jensen, nemlig autonomi og frihet. Følgelig kan muslimske menn bli kvinneundertrykkere og vestlige menn egalitære.

Ved å framstille muslimer og norske som motpoler setter Jensen seg selv som referansepunkt – «the yardstick by which to encode and represent cultural Others», som Chandra Talpade Mohanty uttrykker det (Mohanty 2003, 52). Med utgangspunkt i Mohanty kan vi si at Jensen gjenskaper det kolonialistiske narrativet fordi hun utøver makt ved å gjøre seg selv til autoritet.

Videre fungerer den vestlige kategorien som overlegen, da denne kategorien representerer moderne og progressive verdier som kjønnslikestilling. Som Fairclough påpeker, avsløres hegemoniet gjennom det som ikke blir sagt, nettopp fordi det signaliserer noe man tar for gitt, en «common sense» (Stausberg og Engler 2014, 141). Jensen nevner ikke direkte seg selv eller Vesten som autoritet, men etablerer og opprettholder et maktforhold ved å tillegge muslimer negative egenskaper og da samtidig Vesten og seg selv positive egenskaper, og på denne måten gjør hun seg selv og Vesten til normalen.

Hvis islam er kvinnefiendtlig, erklærer Jensen videre at det er «vår tids viktigste kvinnekamp» å frigjøre muslimske kvinner fra islam. Og det er FrP og andre frihetselskende liberalister som skal komme dem til unnsetning. Hun påberoper seg makt, denne gangen ikke implisitt eller skjult, men direkte: Jensen hevder at det er hun, FrP og Vesten som skal ta denne kvinnekampen mot islam på vegne av muslimske kvinner. I Jensens begrepsmessige ramme virker det som islam er ansvarlig for disse forbrytelsene som hindrer muslimske kvinner i å oppleve grunnleggende menneskerettigheter. Muslimske kvinner er frarøvet et sexliv på grunn av det angivelig muslimske fenomenet kjønnslemlestelse, og de er videre frarøvet opplevelsen av ekte kjærlighet på grunn av det angivelig muslimske fenomenet tvangsekteskap. Jensen fremmer slike forestillinger selv om en lang rekke antropologiske arbeider tilsier at verken kjønnslemlestelse eller tvangsekteskap er spesifikt eller unikt «muslimske» fenomener i de samfunnsmessige og kulturelle kontekster hvor de finner sted (se for eksempel Talle 2003). Slik Jensen ser det, har ikke muslimske kvinner bevegelsesfrihet, og de har heller ikke rett til å utdanne seg. Kvinner opplever med andre ord tortur og misbruk i hendene på islam. Følgelig fremstår islam som kjernen i problemene som muslimske kvinner har. Innenfor en islamofobisk diskurs er det ifølge Farris faktisk slik at «Muslim women personify the homogenizing figure of the non-western woman as the victim par excellence of non-western male violence in the western European imagery» (2017, 11). Likeens hevder Knut Lundby at det er typisk innenfor en islamofobisk diskurs å portrettere den muslimske kvinnen som fratatt all form for handlekraft, og derfor i behov av hjelp utenfra (2018, 290–291). Samtidig portretteres den muslimske mannen som en som mangler respekt for menneskeverdet, for eksempel likes-

tilling, noe Døving og Kraft kaller «humanismens fravær» i diskursen (2013, 170). Sett i lys av dette kan man argumentere for at Jensen gjør kjønnsdiskriminering til et muslimsk problem og dermed gir islam agens: Islam er et problem i seg selv som må løses. Følgelig ser det ikke ut til at kjønnsdiskriminering angår likestilte nordmenn (eller vestlige).

Jensen forsøker å ikke generalisere. Hun sier at «Fremskrittspartiet ønsker å ta opp kampen mot *dem* som undertrykker kvinner i islams navn» (min kursivering). Det er altså ikke alle muslimer det er snakk om, men kun de som faktisk undertrykker i islams navn. Hun skiller altså mellom muslimer som praktiserer slik kvinnefiendtlighet, og de som ikke gjør det. I sin bok *Good Muslim, Bad Muslim* forklarer antropologen Mahmood Mamdani at i vestlig diskurs omtales ofte muslimer som enten «gode muslimer» eller «onde muslimer». Mamdani spør om verden virkelig er delt i to slik mediene vil ha det til: Er det slik at verden består av to sivilisasjoner, den ene bestående av usiviliserte og før-moderne mennesker og den andre bestående av siviliserte og moderne mennesker? Og videre: Er det slik at de moderne siviliserte må redde de umoderne usiviliserte? Han påpeker at de såkalte lederne i Vesten den gang, George W. Bush og Tony Blair, delte muslimer inn i «good muslims» og «bad muslims», hvor Vesten fikk i oppgave å frigjøre de gode muslimene fra de såkalte onde muslimene. I vestlige medier er dette skillet svært synlig, hvor «good Muslims are modern, secular, and Westernized, but bad Muslims are doctrinal, antimodern, and virulent» (Mamdani 2004, 24). Slik jeg tolker det, gjør Jensen noe av det samme i sin tale. Ikke alle muslimer er onde muslimer, men de gode må løsrives fra de onde – her ved hjelp av FrP. Også religionsviter Jocelyne Cesari hevder at det å skille mellom gode og onde muslimer kjennetegner en islamofobisk diskurs. I Vesten skapes et skille mellom «those Muslims who accept the norms and political values of Western societies and those who reject them» (Cesari 2010, 46). De som aksepterer vestlige verdier, er de som blir akseptert og ansett som de gode muslimene.

De muslimske kvinnene trenger angivelig Jensen og FrPs hjelp, noe som implisitt sier at muslimske kvinner ikke har agens. FrP må bryte inn og ta denne kampen ved å gjøre de kvinnelige ofrene denne moralske tjenesten, nemlig å frigjøre ofrene fra «det klamme grepet de har flyktet fra». Jensen sier at mus-

limske kvinner har flyktet fra kvinnefiendtlighet som hun underforstår er utbredt i hjemlandet, for å komme til Norge hvor kvinnefiendtlighet angivelig ikke eksisterer. Det muslimske subjektet blir dermed formet av Jensen gjennom ekskluderende operasjoner. Jensen og FrP ønsker å komme dem til unnsetning ved å kreve at muslimske foreldre må straffeforfølges hvis de utsetter jenter for slike overgrep.

I lys av postkolonial teori fungerer Jensens politikk som et sivilisasjons-oppdrag forkledd som en feministisk kampsak. Hun spiller på kjønnslikestillingsargumenter for å produsere muslimske kvinner som undertrykte og derfor noen hun må redde. Spivak karakteriserer denne kolonialistiske holdningen gjennom sin kjente formulering «White men are saving brown women from brown men» (1993, 93). Formuleringen belyser hvordan hvite representerer seg selv som frelsere og beskyttere overfor brune kvinner som angivelig lever under brune menns patriarkalske kontroll. Slik jeg tolker det, skal Jensens feministiske agenda temme muslimske menn ved å gjøre det ulovlig for dem å handle slik de angivelig pleier, og i stedet gi kvinnene agens, noe de angivelig ikke besitter. Jensens konstruksjon av muslimske kvinner som passive offer gir henne mulighet til å «ikle seg ridderrollen; hvis den vergeløse kvinnen holdes fanget av *dem*, må hun jo reddes av *oss*» (Gardell 2011, 169).

Den postkoloniale teoretikeren Homi K. Bhabha hevder at vestlig kolonisering ble rettferdiggjort gjennom å fordekke den som et siviliserende oppdrag og en fornyelse av stagnerte kulturer. For eksempel da amerikanerne koloniserte Filippinene på slutten av 1800-tallet, fikk de den filippinske befolkningen til å tro at amerikansk erobring var til deres fordel. Den amerikanske presidenten William McKinley poengterte at Filippinene ikke skulle utnyttes, men utvikles, siviliseres og utdannes (Tubangui 1992, 126). Filippinerne ble framstilt av koloniherrerne som late, uvitende, treige og dumme, og derfor oppfattet amerikaneren sin tilstedeværelse som ytterst nødvendig (Halili 2006, 32). Koloniherrenes vilje til å lede de usiviliserte filippinerne ble ikke bare forsvart, men sett på som en moralsk plikt. Bhabha skriver: «The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and establish systems of administration and instruction» (1994, 70). De vestlige kolonimaktene oppfattet de koloniserte som subjekter som manglet

kunnskap, som noen som var underutviklet, og derfor måtte makthaverne gripe inn og sivilisere dem. På samme måte vil jeg argumentere for at Jensen produserer og framstiller muslimer som usiviliserte i sitt fravær av kjønnsligestilling. Samtidig framstiller hun seg selv som sivilisert, og i lys av sin siviliserte status ser hun seg forpliktet til å sivilisere sine underlegne gjennom politiske sanksjoner, for «å ta opp kampen mot dem som undertrykker kvinner i islams navn». Som i det kolonialistiske siviliseringsprosjektet fører Jensen en politisk kampsak på vegne av muslimske kvinner, som om de angivelig krever vestlig styre for sin egen utviklings skyld.

Jensen konkluderer: *Vi er på lag med Ayaan Hirsi Ali og alle hennes likesinnede rundt omkring i verden.* Jensen er på lag med Ali – hun er på lag med en kvinne som forakter islam. Det kan virke som om det er muslimenes nærvær som til syvende og sist motvirker eller utsletter norskhet eller det vestlige, og man kan spørre om det kanskje ikke bare er et krav om praktisering av kjønnsligestilling som er premisset for å bli «godkjent» som norsk eller vestlig, men et krav om å fornekte islam generelt.

Når muslimer får snakke for seg selv

I sin artikkel «Can the subaltern speak?» peker Spivak på maktforholdet som etableres mellom den subalterne og de med makt. Spivak mener at kolonialismen medførte at de subalterne forblir tause og uten stemme, og således produseres det en bestemt type kunnskap – kunnskap som er vestlig forankret og preget av kolonialistisk tankegang. På den måten mener Spivak at «the subaltern cannot appear without the thought of the elite» (1987, 279). Eller som Said sier det: «The Orient was not (and is not) a free subject of thought and action» (1978, 3). Man kan argumentere for at Jensen i sin tale har gjort den muslimske kvinnen til en «absolute entity in the form of an image, whose silence becomes the occasion for our speech» (Chow 2003, 239).

Gardell hevder at et kjennetegn på en islamofobisk diskurs er at «muslimer er slike vi snakker om, ikke med» (2011, 61). Som politiker kan Jensen styre og påvirke diskursdannelsen, og i sin maktposisjon har hun anledning til å forsterke og materialisere samfunnets forståelse av muslimer som en trussel for Norge. Og i denne diskursen kommer sjelden de muslimske stemmene

fram. I diskursanalyse vil analysen rettes mot spørsmål som: Hvorfor tror vi som vi tror, og hvilke konsekvenser har det for hvordan vi forstår verden og mennesker? Og i en slik analyse, som nevnt over, er kontekst også viktig. Den større samfunnskonteksten som talen til Jensen kan forstås som en del av, er at skepsis mot muslimer er svært tydelig i det norske samfunn. Undersøkelser om muslimers nærvær i Norge viser at muslimer ofte er sett på som en trussel mot det såkalt norske. I 2009 ble islam og muslimer omtalt i norske medier hele 77 000 ganger, og 70 prosent av omtalene hadde en negativ konnotasjon (IMDi 2010, 7–8). I en NRK-rapport fra 2011 kunne vi lese at 25 prosent av nordmenn mener at det er for mange muslimer i Norge, og at de utgjør en trussel for samfunnet (Sandvik og Liestøl 2011). I 2015 gjorde NOVA en undersøkelse blant ungdommer og fant ut at 58 prosent av dem mente at det er en krig mellom Vesten og islam (Vestel og Bakken 2016, 65). I en rapport fra 2017 om nordmenns holdninger til jøder og muslimer i Norge kommer det fram at 39 prosent mener at «muslimer utgjør en trussel mot norsk kultur» (Hoffmann og Moe 2017, 8). Og ofte er det nettopp vestlige kjønnslikestillingsidealer som nordmenn mener muslimer angriper. Men hva sier norske muslimer selv om kjønnslikestilling i islam?

Forfatter, lege og forsker Bushra Ishaq oppgir i sin bok *Hvem snakker for oss? Muslimer i dagens Norge – hvem er de og hva mener de?* at 97 prosent av norske muslimer som deltok i hennes undersøkelse, mener at det er viktig å følge norske lover, og 98 prosent støtter menneskerettighetene. Ishaq skriver: «Våre funn indikerer at muslimer ikke bare sverger troskap til norske verdier, men også betrakter dem som et ideal og eksempel til etterfølgelse for muslimske land» (2017, 81). Norske verdier som likestilling står sentralt. 97 prosent av norske muslimer mener at det skal være like rettigheter for kvinner og menn, og 92 prosent av muslimske kvinner og 88 prosent av muslimske menn mener at kvinner har rett til et yrkesliv (2017, 69). Basert på intervjuer med norske muslimer analyserer Roald forståelsen muslimer har av likestilling i islam. Hennes forskning viser at muslimer av begge kjønn stiller seg positivt til muslimske kvinners aktivitet i det norske samfunnet. Hun fant blant annet ut at andre og tredje generasjons muslimske innvandrede mener at «kvinner og menn skal ha samme mulighet til å utdanne seg og arbeide ute i samfunnet» (2005, 109). Roald kunne også

fortelle at de fleste muslimske kvinnene hun intervjuet, har eller holder på med høyere utdanning. Utdanning er viktig for ungdom med ikke-vestlig innvandringsbakgrunn. En Fafo-rapport fra 2016 viser at de gjennomgående har høye utdanningssambisjoner og bruker mer tid på lekser enn medelever uten innvandrerbakgrunn. Samme rapport viser også at ungdom med ikke-vestlig innvandringsbakgrunn er svært likestillingsorienterte (Friberg 2016, 63).

Det er som oftest kjønnslemlestelse, tvangsekteskap og hijab som blir brukt som bevis på at islam er kvinnefiendtlig. Men kjønnslemlestelse er ikke utbredt i islam, det nevnes ikke i Koranen, og de få hadithene som nevner det, regnes ikke blant de fleste muslimer som autentiske. I Norge har prosjektet *Omsorg og kunnskap mot kvinnelig omskjæring* forsket på kjønnslemlestelse og funnet ut at det forekommer svært sjelden blant muslimer i Norge. Det finner fremdeles sted i noen få somaliske hjem, men det vanligste synet blant norsk-somaliere er imidlertid at det «ikke er 'islam' som er årsaken til at kvinner omskjæres, men det er den somaliske 'kulturen'» (Roald 2005, 168). Ishaq rapporterer at 97 prosent av muslimene som deltok i hennes undersøkelse, mente at «kvinner fritt bør velge ektefelle» og «tar avstand fra tvangsekteskap» (2017, 183). Hun peker også på annen forskning som viser at «fritt valg av ektefelle blant muslimer er svært vanlig» (2017, 183). Ishaq konkluderer sine funn med å bekrefte at «muslimer flest ikke ser noen motsetning mellom sin tro og en norsk identitet» (2017, 224). Videre understreker forfatterne av boken *Unge muslimske stemmer: Om tro og ekstremisme* at de muslimske kvinnene de intervjuet, ikke så på hijaben som et påtvunget klesplagg. En av informantene sier at hun har «hørt at mange mente sjalet var påtvunget, diskriminerende og en påkjenning for muslimske kvinner», men avkrefter dette og sier: «Jeg går med det ut fra egen vilje [...] Jeg føler at det er en del av meg som muslimsk jente» (Sandberg mfl. 2018, 66).

Disse undersøkelsene gir god grunn til å hevde at når muslimer får ta del i diskursen, skapes et annet bilde av islam og muslimer enn det Jensen produserer. Det vil ikke si at kvinneundertrykkelse ikke forekommer blant muslimer. Som samfunn skal vi bekjempe kvinnediskriminering gjort i «islams navn», på tilsvarende måte som vi skal bekjempe kvinnediskriminering generelt. Det som er problematisk og skaper islamofobi, er når

kvinneundertrykkelse blir forbundet med islam, som om dette er identisk med muslimske verdier, og følgelig som om det ikke foregår i norske eller vestlige samfunn.

Konklusjon: Norskhet er betinget av muslimer som Vestens «negasjon»

I Jensens tale er den karakteristiske postkoloniale argumentasjonen manifestert: Hun framstiller seg selv som normal ved å hevde muslimers anormalitet. Den vestlige fantasien om en sivilisert og egalitær kultur blir opprettholdt ved at Jensen inviterer oss til å se på muslimer som det motsatte. Som Joseph Mas-sad skriver: I Vesten er det «a projection and championing of itself on account of the (fictional) equal position of its women with its men, which must always be contrasted with the position of Muslim women of the East and especially in 'Islam'» (2015, 123). Som vi har sett, ved hjelp av postkolonial teori, forutsetter kategorien «muslim» kategorien «vestlig» eller «norsk» som sitt privilegerte motstykke. Jensens politikk er en idealisering av det vestlige og det norske, hvor vestlig identitet er betinget av en «annengjøring» av ikke-vestlig identitet. Hennes konstruksjon av den ikke-vestlige mannen som en som utfører kvinnefiendtlige handlinger på grunn av sin patriarkalske religion og kultur, er samtidig en konstruksjon av den vestlige mannen som en som ikke utfører kvinnefiendtlige handlinger på grunn av sin egalitære kultur.

Vestlig teori har etablert seg på bekostning av det koloniale subjektet ved å konstruere det som «Vestens negasjon.» Sids og Spivaks teorier demonstrerer hvordan vestlige diskurser fremmer den overlegne kategorien i en binær kontrast, og hvordan den utelukkende får sin status gjennom å underprivilegere sin «andre». Dette avslører avhengighetsforholdet koloniherrn har til de koloniserte. Hvis den ikke-vestlige, med sine såkalte mangler, ikke hadde eksistert, ville ikke vestlig kultur fungert som et ideal og vært overlegen. For å fremme seg selv som sivilisert og moderne er den avhengig av en usivilisert motpart. Jensen er avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om den norske identiteten. Norskhet hadde ikke vært synonymt med likestilling hvis islam og muslimer ikke hadde vært synonymt med misogyni – altså kvinnehat. I sin posisjon har Jensen

makt til å styre samfunnets oppfatninger av muslimer; hun har makt til å styre diskursen. Ved hjelp av innsikter fra postkolonial teori ser vi at det som tilsynelatende truer det norske – altså muslimsk nærvær – er det som faktisk konstituerer det norske. Jensen framstiller muslimene som en trussel for Norge, men Jensen er, ironisk nok, fullstendig avhengig av muslimsk nærvær for å opprettholde forestillingen om at Norge er verdensmester i kjønnlikestilling.

Abstract

In the last 20 years, there has been a strong tendency for Norwegian and European politicians to justify anti-Muslim immigration policies by pointing to the supposed subjugation of Muslim women under Islam. The postcolonial scholar Gayatri Spivak's famous dictum about "white men saving brown women from brown men" aptly expresses the condescension with which many (white) feminists regard Muslims and their faith. Siv Jensen, chairwoman of the Norwegian Progress Party (Fremskrittspartiet) and a self-proclaimed feminist, has affirmed that the fight against «misogynist radical Islam» is one of the most important feminist causes in the world today. She portrays Muslim women as passive victims who need Westerners to liberate them because their culture has robbed them of their personal agency. This paper argues that the mission to save Muslim women from Islam is an expression of an islamophobic logic. Utilizing postcolonial theory and islamophobic discourses to analyze the feminist tropes used by Siv Jensen, I demonstrate that policies designed to liberate oppressed Muslim women are ineffective at best and dangerous at worst because they repeat Western colonialism's fundamental desire to regard all Muslim people as *other*.

Litteraturliste

- Abu-Lughod, Lila. 2013. *Do Muslim Women Need Saving?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Ali, Ayaan Hirsi. 2011. *Nomad: From Islam to America: A Personal Journey Through the Clash of Civilization*. New York: Simon & Schuster Publishing.
- Annfelt, Trine og Berit Gullikstad. 2013. «Kjønslikestilling i inkluderings tjeneste?» I *Tidsskrift for kjønnsforskning* 37(3–4): 309–328.
- Bangstad, Sindre og Cora Døving. 2015. *Hva er rasisme*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bhabha, Homi K. 1994. *The Location of Culture*. New York: Routledge.
- Bråten, Beret. 2013. «Partier og politikk. Den flerdimensjonale likestillingspolitikken hvem, hva og hvorfor.» I Beret Bråten og Cecilie Thun (red.): *Krysningspunkter: Likestillingspolitikk i et flerkulturelt Norge*. Oslo: Akademika.
- Cesari, Jocelyne. 2005. «Islam, Secularism and Multiculturalism After 9/11: A Transatlantic Comparison.» I Jocelyne Cesari og Sean McLoughlin (red.): *European Muslims and the Secular State*. UK: Ashgate Publishing.
- Chow, Rey. 2003. «Where have all the Natives Gone?» I Reina Lewis og Sara Mills (red.): *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*. New York, NY: Routledge.
- Danielsen, Hilde, Eirinn Larsen og Ingeborg Winderen Owsen. 2013. *Norsk likestillingshistorie 1814-2013*. Bergen: Fagbokforlaget.
- Derrida, Jacques. 1976. *Of Grammatology*. Oversatt av Gayatri C. Spivak. Baltimore, MD: The John Hopkins University Press.
- Døving, Cora og Siv Ellen Kraft. 2013. *Religion i pressen*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Farris, Sara R. 2017. *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*. Durham og London, England: Duke University Press.
- Foucault, Michel. 1999. *Diskursens orden. Tiltredelsesforelesning holdt ved Collège de France 2. desember 1970*. Oversatt av Espen Schaanning. Oslo: Spartacus Forlag.
- Friberg, Jon H. 2016. *Assimilering på norsk: Sosial mobilitet og kulturell tilpasning blant ungdom med innvandrerbakgrunn*. Rapport 2016: 43. Oslo: Fafo.
- Gardell, Mattias. 2011. *Islamofobi*. Oslo: Spartacus Forlag.
- Halili, Servando D. Jr. 2006. *Iconography of the New Empire: Race, Gender and Images and the American Colonization of the Philippines*. Quezon City, Filippinene: University of the Philippines Press.
- Hoffmann, Christhard og Vibeke Moe. 2017. *Holdninger til jøder og muslimer i Norge 2017: Befolkningsundersøkelse og minoritetsstudie*. Oslo: HL-senteret.
- Huntington, Samuel P. 1993. «The Clash of Civilizations?» I *Foreign Affairs* 72(3): 22–49.
- Integrerings- og mangfoldsdirektoratet (IMDi). 2010. *Innvandrere i norske medier: Medieskapt islamfrykt og usynlig hverdagsliv. Årsrapport 2009*. Oslo: Integrerings- og mangfoldsdirektoratet.