Arven fra kolonitiden: Vi og De andre

I kjølvannet av 9. september, gjengjeldelsesaksjonene i Afghanistan og krigen i Irak, og nå sist publiseringen av Muhammed-tegningene, er det blitt tegnet fiendebilder med skarpe streker der begge parter demoniserer Den andre som inkarnasjonen av Satan.

Anders Breidlid er professor ved Høgskolen i Oslo, og har PhD fra SOAS.

imidlertid et motsetningsfullt prosjekt: På den ene siden var målet å sivilisere den innfødte, jamfør «The civilizing mission.» På den annen side ville en «vellykket» sivilisering være dødsstøtet til kolonialismen siden dikotomien mellom Oss og De andre, selve kolonialismens *raison d'être*, faller bort. «The civilizing project» var mer retorikk enn realitet. Det var forskjelligheten/ulikheten som var det kraftfulle parameteret som kolonialismen manøvrerte etter.

TEKST: Anders Breidlid

SOM KJENT HAR BLANT annet den meget omstridte amerikanske professoren Samuel Huntington mer enn antydning at vi står overfor en konfrontasjon mellom «sivilisasjoner».¹ Ikke minst peker han på den islamske sivilisasjonen som en trussel mot Vesten (Oksidenten). I følge Huntington er det ikke økonomiske motsetninger som kan føre til konflikter, men religiøse og kulturelle.

Bildet av to «sivilisasjoner» som uforsonlig står mot hverandre, uten at tilnærming synes å være mulig, er av eldre dato. Den vestlige kolonialismen brukte det som grunnlag for erobring og kontroll av store befolkningsgrupper, der Vesten tegnet et bilde av Oss og De andre uten de store nyansene. Det var *forskjellene, forskjelligheten og ulikheten* som ble understreket, og disse ble i sterk grad knyttet til mindreverdighet og derfor nødvendigheten av underordning. Kolonialisme var med andre ord ikke bare et spørsmål om erobring av territorier, plyndring av ressurser og innblanding i politiske og kulturelle strukturer, men også en mental erobring med store konsekvenser.

Kolonialismens mentale prosjekt var

Frantz Fanon og manikeismen

Denne forskjelligheten beskriver den franske forfatteren og psykiateren Frantz Fanon (1925–1961), født på Martinique, på bakgrunn av sine erfaringer som lege under frigjøringskampen i Algerie. Fanon kaller denne forskjelligheten for manikeisme.² Denne manikeismen kjennetegnes ved en sort/hvitt-maling der det koloniale Vesten fremstiller seg selv som godt, dynamisk, rasjonelt og sivilisert i motsetning til de koloniserte som representerer det onde og det irrasjonelle, det statiske, villskapen og det utemmelige.

Som Fanon (1968) sier:

the settler paints the native as a sort of quintessence of evil... The native is declared insensitive to ethics, he represents not only the absence of values, but also the negation of values. He is, let us dare to admit, the enemy of values, and in this sense he is the absolute evil.³

Manikeismen dehumansierer Den andre, og gjør, i følge Fanon, den innfødte til et dyr, ikke minst fordi kolonialistens beskrivelse av den innfødte ofte gjøres i zoologiske termer.

In fact, the terms the settler uses when he mentions the native are zoological terms...When the settler seeks to describe the native fully in exact terms he constantly refers to the bestiary.⁴

En slik fremstilling var med på å bekrefte Vestens bilde av seg selv som en overlegen sivilisasjon, og der Den andres identitet ble generalisert og essensialisert til rene stereotypier. Kommunikasjonen mellom Oksident og Orient ble av den grunn vanskeliggjort, og en så tendenser til en gjensidig ekskludering. Fanon skriver: «Obedient to the rules of pure Aristotelian logic, they both follow the principle of reciprocal exclusivity.»⁵

Ekskludering, mangel på kommunikasjon og ydmykelse av den ene part førte til frustrasjon og sinne og et sterkt ønske om å bytte plass med undertrykkerne.

Den koloniserte var

overpowered, but not tamed; he is treated as an inferior but he is not convinced of his inferiority. He is patiently waiting until the settler is off guard to fly at him...He is in fact ready at a moment's notice to exchange the role of the quarry for that of the hunter. The native is an oppressed person whose permanent dream is to become the persecutor.⁶

Heri ligger det revolusjonære sprengstoffet i denne manikeismen, noe dagens opphetede diskusjon omkring tegningene av Muhammed tydeliggjør.

Edward Said og orientalismen

Den mest systematiske undersøkelsen av Vestens bilder av De andre er blitt foretatt av Edward W. Said, avdød amerikansk litteraturprofessor av palestinsk opprinnelse

som underviste ved Columbia universitet i USA. I sin bok *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* fra 1978 utforskes det historisk ulike forholdet mellom Orienten⁸ på den ene siden, og europeisk og amerikansk kolonialisme og imperialismen på den andre.

Said analyserer vestlig skjønnlitteratur, vitenskapelige verker, politiske traktater, journalistiske tekster, reisebøker og religiøse og filologiske studier om Orienten.

Diskursbegrepet

Saids analyse er influert av Foucaults diskursbegrep. I følge Foucault er diskurser alltid knyttet opp mot utøvelse av makt. Diskurser er meningssystemer som er med på å befeste det dominante sosiale systemet eller den politiske orden. De styrer i stor grad hva som kan bli sagt, av hvilke aktører, og i forhold til hvilke typer innbilte tilskuere.⁹

Som Foucault skriver:

the production of discourse is at once controlled, selected, organised and redistributed by certain numbers of producers whose role is to ward off its dangers, to gain mastery over its chance events, to evade its ponderous, formidable materiality.¹⁰

Saids intensjon var å analysere hvordan slike fortellinger blir produsert og hvordan de var med på å skape en «virkelighet».

I følge Said hadde den orientalske diskursen en forestilling om at det var grunnleggende forskjeller mellom Orienten og Oksidenten, og formålet med tekstene var å vise denne forskjellen, dette skillet. De orientalske tekstene produserte fortellinger som «kodifiserte» kunnskap om Orienten, en kunnskap som understreket diko-

tomien mellom Vi og De andre. Diskursen konstruerte De andre ved å erobre dem i sitt bilde.

Å kjenne til, å gi navn på, å fastlegge De andre, betydde, ifølge Said, å opprettholde en vidtrekkende politisk og ikke minst mental kontroll der en produserte Orienten som Vestens underlegne andre.

Orientalismen er således ikke en 'nøytral' beskrivelse (ingen beskrivelse er 'nøytral') av en annen virkelighet, men et fenomen konstruert av Vesten.¹¹ Den orientalske diskursen konstruerte vår virkelighetsforståelse om Orienten, og skapte slik sett Orienten.

For Said var det viktig å avdekke omfanget av Orientalismens ideologiske prosjekt, et prosjekt som har vært involvert i den lange historien om Vestens politiske, økonomiske og psykologiske undertrykkelse av den ikke-vestlige verden. Etter 11. september synes denne debatten mer relevant og påtrengende enn noensinne.

Representasjon

Den orientalske diskursen taler på vegne av, og representerer De andre. Diskursen gjør hva Fanon beskrev i *The Wretched of the Earth*; den beskriver et møte mellom Oksidenten og Orienten der *forskjelligheten* og *ulikheten* dominerer. Denne stereotype diskursen er med på å bekrefte nødvendigheten av det koloniale styret, og gir et bilde av det statiske, irrasjonelle, hjelpeløse Orienten som trenger Oss som vet best hva de trenger.

Representasjon er med andre ord et sentralt begrep i Orientalismen. Som Said skriver:

a representation is *eo ipso* implicated, intertwined, embedded, interwoven with a great many other things besides 'truth',

which is itself a representation. What this must lead to methodologically is to view representation (or misrepresentation – the distinction is at best a matter of degree) as inhabiting a common field of play defined for them not by some inherent common

Orientalismen er således ikke en 'nøytral' beskrivelse (ingen beskrivelse er 'nøytral') av en annen virkelighet, men et fenomen konstruert av Vesten

subject matter alone, but by some common history, tradition, universe of discourse.¹²

Vestens ubegrensede tro på at den kan snakke sant om De andre hadde som konsekvens at De andre ikke kunne representere seg selv, de kunne bare representeres av Vesten. Som Marx skrev: «They cannot represent themselves; they must be represented.» Dermed er forståelsen av De andre blitt tolket gjennom Vestens briller og formidlet som den eneste sanne forståelsen. Gayatri Spivaks epokegjørende artikkel (1985/1988): Can the subaltern speak?¹³ reiser nettopp spørsmål om representasjon, hvem kan snakke på vegne av andre, og føyer seg slik sett godt inn i Sids Orientalisme-prosjekt.¹⁴ Hvordan kan forskeren/den intellektuelle være en autoritativ representant for den subalterne bevissthet? Sids poeng er at slike spørsmål sjelden ble stilt av de europeiske orientalistene når de beskrev De andre.

Hegemoni

Orientalismen var altså en vestlig «strategi» for å dominere, restrukturere, og ha

autoritet over Orienten. Riktignok var det en vilje og intensjon til å forstå, men ikke minst en vilje til å kontrollere og manipulere en annen verden.

Said bruker Gramscis diskusjon av makt og hegemoni for å forklare forholdet mellom orientalismen og kolonialismen. Selv om Gramsci foretar en grenseoppgang mellom det politiske og det sivile samfunn, mener han at kulturelle/ideologiske prosesser i det sivile samfunn påvirker og befester den dominante politiske makt. I tråd med Gramscis teoretisering rundt hegemoni-begrepet, om hvordan en stat kan dominere en annen både på det militære og kulturelle området, understreker Said at ideologien, og i dette tilfellet Vestens ideologi, bidrar til å bekrefte de dominante interessers hegemoni.⁵

Forholdet mellom Oksident (Vest) og Orient er dermed et forhold preget av makt, dominans og hegemoni, og alle vestlige systemer som beskriver andre kulturer synes å være dypt infisert av hva Said beskriver som politikk, posisjoner og maktstrategier.

Makt og kunnskap

Den viktigste allierte til det økonomiske og politiske hegemoniet var altså kunnskap, og en viss type kunnskap om de mennesker og den kultur som ble erobret. Slik sett gikk makt og kunnskap hånd i hånd. Som en konsekvens av dette ble eksporten til koloniene av europeiske språk, litteratur og utdanningssystemer en viktig del av kolonialismen. Orientalismeprosjektet skapte med andre ord ikke bare bilder av Orienten i Vesten, disse bildene fulgte også i kolonialismens kjølvann og innebar ofte en undertrykkelse av stedegne kulturer og språk og dermed identitet.

Den kenyanske forfatteren Ngugi wa Thiong'o har fanget opp dette orientalismerprosjektet i sin bok *Decolonising the Mind* (1986)⁶, der han beskriver nødvendigheten av å dekolonisere afrikanernes mentalitet og identitet, en identitet som konstruerte seg selv og forsto seg selv gjennom det bildet Vesten hadde skapt. Den koloniserte internaliserte det bildet som Vesten ga dem, noe som medførte et sterkt ønske å bli lik Vesten med hensyn til verdier og språk. Ikke minst de koloniale språkene har bidratt sterkt til å internalisere Vestens verdier. Ngugi forteller om hvordan han ble tvunget til å snakke engelsk, ikke bare i klasserommet, men også i skolegården i friminuttene:

Thus one of the most humiliating experiences was to be caught speaking Gikuyu in the vicinity of the school. The culprit was given corporal punishment – three to five strokes of the cane on bare buttocks – or was made to carry a metal plate around the neck with inscriptions such as I AM STUPID OR I AM A DONKEY. Sometimes the culprits were fined money they could hardly afford.⁷

Et slikt håndfast signal om at innfødte verdier var verdiløse var naturlig nok en effektiv måte å kolonisere ungdommenes mentalitet, og samtidig besnærende virkningsfullt dersom hensikten var å fremmedgjøre elevene fra sin egen kultur og kontekst.

Kritikk av Said

Saids *Orientalism* er blitt kritisert og imøtegått på en del punkter. For det første var den vestlige diskursen om Orienten mer flerfoldig, og ikke så ensidig negativ og ensidig overfor Orienten som Said postulerer. Ved siden av den dominante diskur-

sen om Orienten fantes det understrømninger som ga andre bilder av De andre. For det andre legger Said lite vekt på, i motsetning til Fanon, motstanden og kampen mot den orientalske diskursen i koloniene, noe han også innrømmer seinere i boka *Culture and Imperialism* (1993).¹⁸

Trass denne kritikken (og den er mer omfattende enn jeg her kan redegjøre for), er det liten tvil om at nettopp *Orientalism* var en epokegjørende bok som på mange måter ga startskuddet til den etter hvert meget omfattende og tverrfaglige postkoloniale debatt.

Det postkoloniale og postkolonialismen

Postkoloniale studier betegner tverrfaglige studier som studerer kolonialisme og imperialisme i fortid og nåtid. Nå er det ingen entydig forståelse eller enighet om hva det postkoloniale og postkolonialisme er. Ett spørsmål som stilles i den postkoloniale debatten er om den postkoloniale drømmen om brudd med kolonitiden virkelig var et brudd, eller bare et kontinuum langs en temporal akse.

Mens noen er opptatt av å understreke diskontinuiteten mellom kolonialismen og det som fulgte, og bruker bindestrekstermen post-kolonialisme, er andre opptatt av at det er konsekvensene av kolonialismen som må understrekes, og dermed brukes termen postkolonialisme uten bindestrek. Det er liten tvil om at svært mange i de frigjorte koloniene forventet og understreket at uavhengigheten måtte medføre et brudd med kolonitiden. Nå begynte det en ny æra med blanke ark. Som Rushdie sier:

A moment comes, which comes but rarely in history, when we step out from the old to the new, when an age ends; and when the

soul of a nation long suppressed finds utterance.¹⁹

Den diskontinuiteten fra kolonialismen som mange i de tidligere koloniale territoriene håpet på ville være resultatet av den formelle frigjøringsprosessen, slo ikke til. Optimistene syntes ikke bare å undervurdere de strukturelle og økonomiske båndene til metropolen, Vesten, men også den psykologiske og mentale bindingen mellom nåtid (les: frigjøringen) og den koloniale fortiden.²⁰

Ngugis bekymring om den koloniale mentalitet også etter frigjøringen understreker nettopp det. Frigjøringen ble med andre ord i mange av disse landene en pseudo-frigjøring ved at Oksidenten fremdeles på mange måter holder sitt favntak over utviklingen, både økonomisk og mentalt i nært samarbeid med den stedegne maktelite.

Orientalismens kritikere i Orienten

En slik situasjon finner vi også i mange av de muslimske land i Midt-Østen og Nord-Afrika, selv om selvforståelsen og stoltheten over eget språk, egen tradisjon og religion kan sies i noen grad å ha begrenset den vestlige, ideologiske fremrykningen.

Kritikerne av Orientalismen i den muslimske verden har kanskje av ovennevnte grunn vært mange. A.L. Tibawi (1964) kritiserer orientalistene for å være outsiders uten særlige kvalifikasjoner lenge før Said, spesielt når de skriver om islam i en historisk kontekst:

History in general is one of the most vulnerable of disciplines to the invasion of people from outside: it is often assumed that anyone who wields a pen can write history. In

Islamic sources, the linguistic, literary, and historical materials are so intertwined that scholars are prone to attempt too much and find themselves history, almost unconsciously, with scant qualifications for the task.²¹

Selv om moderne orientalist er bedre skolert mener Tibawi at også disse henger fast i et middelaldersk syn på islam, og at orientalistene i det store og det hele produserer spekulative diskurser.

Anouar Abdel-Malek (1981) mener på sin side at orientalistene også har bidratt til mye positivt ved å samle arabiske manuskripter i europeiske bibliotek og ved publisering av et stort antall viktige verk om islam. Men i hovedsak mener han som Said, at nasjonene, folkene og kulturene i Orienten beskrives essensialistisk, og i stereotyper, og at det er europeeren som er målestokk for alt. Samtidig blir Orientens bidrag til vitenskap og kunnskap effektivt neglisjert eller ignorert.²²

Andre kritikere, som Hichem Djait (1985), påpeker at Europas «problem» med islam er at islam spilte en betydelig rolle i utviklingen av Europa, og var av betydning for den intellektuelle, vitenskapelige og teknologiske utvikling der. Men samtidig må den islamske intelligensia, i følge Djait, vedgå at Europa på mange måter har løpt fra de muslimske landene både politisk og økonomisk. Det betyr imidlertid ikke å kaste vrak på egne verdier, men å utvikle sin egen identitet, kultur, og sivilisasjon.²³

Orientalismen i dag og Oksidentalismen

Ifølge Said fortsetter denne orientalismen i vår tid, for eksempel i beskrivelsen av islam, og Vestens forhold til Palestina og palestinerne. Denne diskusjonen omhand-

les mer spesielt i hans to neste bøker, *The Question of Palestine* (1979) and *Covering Islam* (1981).²⁴

Utvilsomt har den orientalske diskursen fått store konsekvenser for selvbildet til mange muslimer i Orienten. Følelsen av mindreverdighet samsvarer godt med den beskrivelse Fanon gav av den koloniserte for over 40 år siden. Denne mindreverdighetsfølelsen er ofte koplet med en bitterhet som også rettes innover, både mot det faktum at de muslimske land ble passive ofre for kolonialismen og over den manglende vilje og evne blant eliten til sosial og økonomisk utvikling i mange land i Midtøsten.

Det at de arabiske styrker (Egypt, Syria og Jordan) led et totalt militært nederlag mot Israel i 1967, førte til selvransakelse i hele den arabisk-islamske verden. Islam fikk en renessanse, og det vokste fram forskjellige islamistiske bevegelser. Islamisme eller politisk islam er betegnelsen på et mangfold av grupper som er innbyrdes ulike, men som har visse felles verdier og mål. De ønsker opprettelse av en islamsk stat som styrer etter sharia, den islamske loven. Sharia er normen for statens totale sosioøkonomiske og kulturelle utvikling. Det er i et slikt perspektiv at politisk islam eller islamismen må forstås, som en motvekt mot og et alternativ til det kraftløse islam under kolonialismens og imperialismens åk. Og det understrekes at den mentale og psykologiske imperialismen er farligere enn den økonomiske politiske. Som Hassan al-Banna, grunnleggeren av Det muslimske brorskap i Egypt, i sin tid sa: «Politisk uavhengighet er verdiløs hvis den ikke samtidig er en sosial, intellektuell og kulturell uavhengighet.»²⁵

Islam og islamismen framstår som et

globalt alternativ til Oksidenten. Innen politisk islam er Oksidenten ikke bare blitt kritisert, men karikert og ikke sjelden demonisert, som et mottrekk mot Oksidentens stereotype bilder av De andre og islam. En kan tale om en orientalisme med motsatt fortegn, eller en oksidentalisme. Oksidenten karakteriseres som dekadent, preget av et materialistisk, ikke-spirituet syn på verden der ismene darwinisme, sekularisme, positivisme, liberalisme og imperialisme ikke fremstår som honnørord. Spesielt er USA og Israel eksponenten for den orientalisme politisk islam bekjemper som inkarnasjonen av Satan, ikke minst på grunn av håndteringen av Palestina-spørsmålet. Samtidig fremstår Orienten som ontologisk overlegen der spiritualisme gjennom islam er i fokus. Det er de arabiske nasjonenes ansvar gjennom politisk islam å vise menneskeheten en vei ut av den dekadansen som vestlig lederskap har ført til. Samtidig med islamistenes reversering av den orientalske diskursen settes søkelyset på de muslimske land som i dag ikke styres etter sharia, og som i følge visse islamister ikke har livets rett. Her ser man en «vi/andre»-dikotomi av en annen art enn den klassiske orientalismen.²⁶ At islamistiske partier nå også gjør det sterkt i demokratiske valg, slik som Hamas i Palestina nylig, bekrefter at store befolkningsgrupper i Midtøsten er på leting etter politiske alternativer i mange av disse politisk bankerotte landene. Det er imidlertid viktig å understreke at Hamas' valgkamp var mer preget av ideer om sosial rettferdighet og mot korrupsjon enn av religiøse saker. Velgernes valgfart mot Hamas signaliserer derfor ikke nødvendigvis en aksept av en ikke-sekulær stat

styrt etter islamsk lov. Bildet er med andre ord såpass uoversiktlig og komplekst at enkle generaliseringer ikke duger.

Avslutning

Konflikten rundt Muhammed-tegningene er en glimrende illustrasjon på den dikoto-

Ett spørsmål som stilles i den postkoloniale debatten er om den postkoloniale drømmen om brudd med kolonitiden virkelig var et brudd

mien som orientalismen og oksidentalismen har skapt. I Vesten produseres det – blant annet gjennom media – også i dag en orientalsk diskurs, ikke minst i forhold til islam og muslimer. Utvilsomt «passer» de voldelige demonstrasjonene mot Muhammed-tegningene som hånd i hanske i den diskursen som orientalismen har konstruert. Samtidig er det liten tvil om at Muhammed-tegningene også er en gylden anledning for visse ekstreme islamistiske grupper til å fyre opp under vrengebildet av Oksidenten og misnøyen med hjemlige forhold. Slik blir stereotypene kastet fram og tilbake i en livsfarlig kamp om det ideologiske hegemoniet og der et mer nyansert bilde av De andre lett drukner i en pervertet teologisk og politisk retorikk.

Samtidig har de siste begivenheter vist at Huntingtons teser om konflikt mellom sivilisasjoner ikke kan avfeies som fullstendig uaktuelle. Selv om terrenget er uoversiktlig og heterogent, er det kommunikasjonsproblemer og ideologiske forskjeller mellom et gjennomsekkularisert

Vesten (les: Europa) og et Orienten som tar religion og religiøse symboler på alvor. Det kreves stor klokskap av moderate krefter på begge sider dersom denne konflikten skal kunne manøvreres inn i smulere farvann. Det krever respekt for at *forskjellighet/ulikhet* ikke betyr den andre parts ontologiske underlegenhet slik den manikeiske kolonialismen proklamerte. Og det er viktig å huske at både de livsfarlige stereotypene og de mer reelle forskjellene har en lang historie og dermed er standhaftige, og at de ikke forsvinner ved raske retoriske eller militære grep.

• f •

- 1 Huntington, Samuel P.: «The Clash of Civilizations», Council on Foreign Relations, i *Foreign Affairs* 72:3, New York 1993.
- 2 Manikeismen refererer til en religiøs retning basert på den persiske profeten Manis lære fra 3. århundre. Læren var svært dualistisk i sitt verdens- og frelsessyn med fokus på en angivelig opprinnelig, fundamental konflikt mellom lys og mørke, godt og ondt.
- 3 Fanon, Frantz: *The Wretched of the Earth*. Grove Press New York, 1968:41.
- 4 Fanon, 1968:42.
- 5 Fanon, 1968:38–39.
- 6 Fanon, 1968:53.
- 7 Said, Edward W.: *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Routledge and Kegan Paul, London 1978, Penguin-utgave referert til her: 1995; Norsk utgave. *Orientalismen: vestlige oppfatninger av Orienten*. Den norske Bokklubben 2001. Med et innledende essay av Berit Thorbjørnsrud.
- 8 I disse tekstene er Orienten definert som et geografisk område som strekker seg fra Nord-Afrika til Kina. Det er med andre ord et enormt område med store variasjoner. En kan med rette, som Said, spørre hva disse områdene har til felles. Den viktigste fellesnevner er at de ikke ligger i Vesten, de er ikke-metropole områder og kulturer, og de er forskjellig fra Vesten.
- 9 McLaren, P.I.: «Collisions with Otherness: 'Travelling' Theory, Postcolonial Criticism, and Politics of Ethnographic Practice – The Mission of the Wounded Ethnographer», i McLaren, P.I. og Giarelli, J.M. (red.): *Critical Theory and Educational Research*. State University of New York Press, New York 1975.
- 10 Foucault, Michel: «The Order of Discourse», i Robert Young (red.): *Untying the text: a post-structuralist reader*. Routledge and Kegan Paul, London 1987:52.
- 11 Ifølge Said er det vanskelig for den individuelle, vestlige skribent å unngå Vestens dominante diskurs om Orienten, og det er derfor ikke enkelt for folk fra Vesten å få sann kunnskap om Orienten.
- 12 Said, 1978:272–273.
- 13 «The subaltern» var opprinnelig et militært begrep, men brukes av Gramsci til å beskrive en undertrykt person eller undertrykte klasser uten tilgang til hegemonisk makt. Antonio Gramsci (1971). «Selections from the Prison Notebooks», New York: International Publishers.
- 14 Spivak, Gayatri: *Can the subaltern speak?*, 1985. Trykt igjen i Cary Nelson and Lawrence Grossberg (red.): *Marxist Interpretations of Culture*. MacMillan Education, Basingstoke 1988:271–313.
- 15 Gramsci, 1971.
- 16 Ngugi wa Thiong'o: *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Curry, London 1986.
- 17 Ngugi, 1986:11.
- 18 Said, Edward: *Culture and Imperialism*. Vintage, London 1993. Said erkjenner at «What I left out of «Orientalism» was that response to Western dominance which culminated in the great movement of colonization all across the Third World», s. xii. Said skiller i boka mellom 'primary' og 'secondary' motstand. Den primære motstanden refererer til den militære motstanden mot kolonimakten, mens den sekundære motstanden refererer til hva Said kaller ideologisk motstand.
- 19 Rushdie, Salman: *Midnight's Children*. Picador/Pan Books, London 1982:116.
- 20 Oksidentens ideer ble også brukt av nasjonalister som kjempet for, slik de så det, et annet og mer rasjonelt og egalitært Orienten. De brukte med andre ord Oksidentens ideer i frigjørings tjeneste.
- 21 Tibawi, A.L.: *English-speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism*. Luzac, London 1964:8.
- 22 Abdel-Malek, Anouar: *Civilisation and Social Theory*. Macmillan, London 1981.
- 23 Djait, Hichem: *Europe and Islam*. University of California Press, Berkeley 1985.
- 24 Said, Edward W.: *The Question of Palestine*. Times Books, New York 1979, og Edward W. Said: *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*. Routledge and Kegan Paul, London 1981.
- 25 Vogt, Kari: *Islams hus: verdensreligion på fremmarsj*. Cap-pelen, Oslo 1993:224.
- 26 I Sudan, det land i Nord-Afrika jeg kjenner best gjennom langvarig opphold der og gjennom feltarbeid i Khartoum-området, gjelder dikotomien også forholdet mellom den arabisk-muslimske eliten i Khartoum, som har hatt regjeringsmakt alene (med skiftende allianser i hele det 20. århundret) og den ikke-muslimske, i hovedsak kristne minoriteten i sør. Søringene blir definert som De andre og blir gjenstand for en omfattende stereotypisering og homogenisering, mens søringene på sin side har en tendens til å tegne stereotype bilder av de muslimske arabene i og rundt Khartoum. Se Anders Breidlid: «Sudanese migrants in the Khartoum: fighting for educational space.» i *International Journal of Educational Development*, 25, 2005a:253–268; Anders Breidlid: «Education in the Sudan: The privileging of an Islamic discourse.» Compare, 35 (3), 2005b:247–263.