«Hvis Gud ville at vi skulle bruke *higab* ville han skapt oss hårete som bjørnen»

ULIKE PERSPEKTIVER PÅ *HIJAB*

Fulla, en Barbie-liknende dukke med *hijab*, forsvinner raskere av hyllene enn Barbie i mange leketøybutikker i Midtøsten og Nord-Afrika. Lanseringen av den syriskproduserte dukken, har hatt stor suksess,¹ og populariteten sier noe om et ønske om å oppfostre muslimske jenter med *hijab* fra tidlig alder.

Mona Abdel-Fadil er utdannet samfunnsviter med spesialisering innen Midtøsten og Nord-Afrika. Hun er skribent, foredragsholder og redaksjonsmedlem av Babylon.

TEKST: Mona Abdel-Fadil

FÅ PLAGG, OM NOEN, har blitt omtalt og ilagt så mye symbolverdi som *hijab*. Det kan til tider virke banalt at et lite tøyestykke kan være gjenstand for egne lover i så mange land. Hva er det som gjør at *hijab* forbys i noen nasjoner, som Tyrkia, mens kvinner i andre land som Iran og Saudi-Arabia pålegges å bære det? Nylig fikk til og med Tyrkias forbud mot hodeklede på offentlige læresteder medhold av domstolen i Haag, en avgjørelse som kom overraskende på mange.

Ideen om at muslimske kvinner og håret deres er et så vakkert syn at det kan skape sosialt og seksuelt kaos (*fitna*) dersom de slippes ut i det offentlige uten å dekke seg til, refereres ofte til for å forklare viktigheten av *hijab*. *Hijab* er arabisk, og brukes i dag om et bredt spekter av kvinners hodeklede. En variant er lett gjennomsiktig chiffon i sprakende farger som knyttes i nakken, og viser hals, ører og gjerne litt hår. På den andre enden av skalaen er tunge tøyestykker som skjuler alt hår, ører, hals og nakke, og til og med skuldre. Alle variantene i mellom disse to omtales som *hijab*.² Tidligere ble begrepet *hijab* også brukt om ansiktsslør. I dag brukes det imidlertid nesten utelukkende om

hodeplagg, mens *niqab* brukes om ansiktsslør. Hodeplagget har ulike lokale og geografiske tilpasninger med tilhørende spesifikk terminologi.³ Typen hodeklede forteller også ofte noe om bærerens sosiale klasse og tilknytning til by eller landsby. Siden 80-tallet har *hijab* hatt en økende popularitet.

Alt for ofte forenkles *hijab* til et plagg som er enten undertrykkende eller frigjørende. I land som Egypt og Algerie ble *hijab* brukt i koloniherrernes retorikk om å berge kvinnene fra patriarkalsk undertrykkelse. Nasjonalister i disse landene responderte med å innlemme *hijab* som komponent i kampen om å frigjøre landene fra kolonimaktene. Noen forskere argumenterer at *hijabs* slagkraft i dag er en direkte arv fra koloniherrernes fokus på at Midtøsten og Nord-Afrikas kvinner skulle frigjøres gjennom å ta av *hijab*. I denne artikkelen vil jeg undersøke om det er hold i en slik analyse.⁴

Faglitteratur om *hijab* bygger ofte på én teoretisk tilnærming, framfor å se ulike perspektiver i sammenheng. Som motstykke vil jeg i denne artikkelen presentere og analysere et spekter av ulike syn på *hijab*, og hvordan disse standpunktene innlemmes i debatter som dreier seg om emner langt utover kvinners hår. Jeg vil for det meste bygge på andre forskeres arbeider⁵ og vise til hvordan *hijab* ofte analyseres med referanser til «ekte islam» eller *hijab* som motstandssymbol. «Ekte islam» er et emisk begrep. Det vil si det er informantene/debattantene selv som definerer tolkningene som «ekte» eller «uekte» i forhold til Guds intensjon.⁶ I tillegg vil jeg trekke inn eksempler relatert til personlig tro, tvil og forfengeligheit fra eget feltarbeidsmateriale fra Kairo.⁷ Avslutningsvis diskuterer

jeg forskerens rolle i *hijab*-forskning. Jeg begynner med *hijabs* rolle i «ekte islam».

Hijabs rolle i «ekte islam»

«There is no objective reality to the Koran, there are only subjective interpretations of the words that make up this entity»⁸

Tildekking av kvinners hår er blitt dokumentert i historiske kilder lenge før islams eksistens.⁹ I dag er det likevel liten tvil om at *hijab* forbindes med islam, og oppfattes som et «islamisk» symbol. Ordet *hijab* nevnes faktisk sjelden i islamske kilder og anvendes på andre måter enn den betydningen ordet har fått i dag. I koranvers 33, 53 anvendes *hijab* om en gardin som skiller kvinndelen (*harem*) fra mannsdelen av huset. Koranvers 33, 59 omhandler *hijab* og oppfordrer troende muslimske kvinner til å «svøpe om seg kledningen», og koranvers 34, 31 oppfordrer til å dekke til bysten. Håret nevnes ikke spesifikt i noen av koranversene. Det finnes imidlertid andre kilder, for eksempel *hadith* betegnelsen på fortellinger om profeten Mohammeds utsagn og gjerninger, som tyder på at både kvinner og menn på profeten Mohammeds tid dekket seg til.¹⁰ *Hadith* omtales heretter som tradisjoner.

Teologiske debatter skjelner mellom begrepet *hijab* og de andre ordene i koranen og tradisjonene som brukes om å dekke seg til, og alle ordene er gjenstand for en grundig analyse.¹¹ Begrepene har til felles at de brukes om begge kjønn og at det ikke alltid er spesifisert hva man dekker til. Det finnes faktisk mye mer nedtegnet i islamske kilder om menns kleskodes enn om kvinners.¹² Dermed blandes spekulasjoner og tolkninger i svaret på

spørsmålet om hvorvidt kvinner på profeten Mohammeds tid pleide å dekke til ansiktet. I korte trekk har nåtidens ortodokse sunni-islamske tolkninger til felles at de tar utgangspunkt i at alle muslimske kvinner bør dekke til håret. Det er i den tidlige teologiske litteraturen delvis uenighet om hvorvidt det er nok å dekke håret, eller om også ansiktet skal dekkes til. Dermed diskuteres det hvorvidt hele ansiktet skal skjules, eller om kvinner kan la ett øye være udekket, eller til nød la begge øyne være udekket for å se veien. På bakgrunn av disse tidlige teologiske diskusjonene formuleres det i dag argumenter om hvorvidt samtidens muslimske kvinner burde dekke deler av eller hele ansiktet. Det er interessant at menns tildekking av hår og ansikt både i nåtid og fortid fullstendig overses.¹³

I motsetning til den teologiske debatten ignorerer samtidens populærvitenskapelig *hijab*-debatt begrepsavklaringen, menns tildekning av ansikt og hår, samt ansiktsslør for kvinner. Dermed forenkles den populærvitenskapelige diskusjonen til å

utelukkende dreie seg om hvorvidt samtidens muslimske kvinner må dekke til håret sitt. Videre diskuteres hvorvidt *hijab* er ment som et ahistorisk påbud for alle muslimske kvinner eller om det utgjorde et tidsspesifikt påbud kun for profetens hustruer. I dette spennet smelter feministiske, teologiske og islamistiske diskurser sammen. Med referanser til koranvers 33, 59 argumenterer noen debattanter med at *hijab* kun var ment for profetens hustruer. Fatima Mernissi, en marokkansk sosiolog som er anerkjent i Europa og USA, men langt mer kontroversiell i Midtøsten og Nord-Afrika, forfekter dette i *Women and Islam*.¹⁴

Forskere med en teologisk agenda, som den norske religionshistorikeren og konvertitten Anne Sofie Roald, er kritiske til den grove forenklingen som Mernissi og andre begår. Roald anklager blant andre Mernissi for å være svært selektiv i sin kildereferanse og tolkning av koranvers 33, 59. Roald hevder at kun ved å se bort fra setningen «og de troende kvinner» i vers 33, 59 kan Mernissi og likesinnede fremsette tolkningen at *hijab* er et påbud for profetens koner alene. I så måte avslører Mernissis tolkninger en feministisk agenda. Men, som Roald selv påpeker, er ikke sammenblandingen av akademiske og ideologiske motiver noe som bare Mernissi har bedrevet.¹⁵ Det som derimot er spesielt ved Mernissi, og som ikke omtales av Roald, er hennes forbløffende og dramatiske perspektivskifte fra *Beyond the Veil* (1985) til *Women and Islam* (1991). Mernissis syn på før-islamisk tid, *jahiliyya* (omtalt i islamske kilder som «ignoransens epoke»),¹⁶ og tidlig islamsk historie skifter i løpet av noen få år til det diametralt motsatte.

Jahiliyya vs. islam

I boken *Beyond the Veil*¹⁷ skriver Mernissi at den muslimske guden ser på kvinner som et «destruktivt element», og at han er sjalu på forholdet mellom kvinner og menn. Hun argumenterer her for at *jahiliyya*-kvinner hadde rettigheter som senere

Alt for ofte forenkles hijab til et plagg som er enten undertrykkende eller frigjørende

ble innskrenket med oppblomstringen av islam. Kort sagt er argumentet til Mernissi at kvinner nøy mer frihet og flere rettigheter før islam.¹⁸ Dette strider med klassisk islamsk historiefremstilling der islam beskrives som en sosial revolusjon for kvinner og svakeststilte i samfunnet.

I senere arbeid gjør imidlertid Mernissi en helomvending i sitt syn på før-islamisk tid. I *Women and Islam* omtales *jahiliyya* som «ignoranse og forfall». Denne versjonen samsvarer altså bedre med klassisk islamsk historiefremstilling. Islam skisseres nå som redningen for kvinner. Leseren innlemmes i en diskurs om «ekte islam», og ikke minst Guds intensjoner om et kjønnssegaltært samfunn. Videre bygger Mernissi sine argumenter på førstehåndslæsning av koranen og tradisjonene. Dette minner sterkt om en islamistisk metodisk tilnærming til islamske kilder.¹⁹ Men, for Mernissi er *hijab* et av elementene som tilhører *jahiliyya* og ikke islam.

I *Women and Islam* betrakter Mernissi

koranen som en ikke-kronologisk dagbok av profeten Mohammeds hverdag. I hennes kontekstualisering av koranversene om *hijab* forklarer Mernissi at profeten Mohammed hadde en kjønnssegaltær plan som beklageligvis måtte skrinlegges for å opprettholde maktbalansen i Medina, og for å sikre islams videre eksistens. I kampen mot den mannlige eliten i Medina, måtte profeten altså ofre kvinners frihet til å kle seg som de ville.²⁰ Utrolig nok betyr dette argumentet at Mernissi mener at Gud måtte kapitulere og (midlertidig) påby *hijab*. Det mest fascinerende med Mernissis tilnærming er at til tross for det radikale paradigmeskiftet, forfekter hun hele tiden det standpunkt at Gud (egentlig) ikke ønsker at kvinner skal bruke *hijab*. I *Beyond the Veil* bruker hun sekulære argumenter, mens hun i *Women and Islam* benytter islamistisk-inspirerte argumenter. Her prosjekterer Mernissi, i likhet med islamister, idealer for dagens samtid bakover i tid.²¹ Hun forsøker å appellere til samtidens muslimske kvinner med budskapet om at *hijab* er uislamisk og derved ikke et påbud fra Gud.

Det er nærliggende å spørre om Mernissi i 1991 finner det mer effektivt å argumentere mot *hijab* innenfor religiøse rammer. Forskere som historikeren Nikki Keddie og antropologen Gregory Starrett (med fler) ville antakelig argumentert for at Mernissis paradigmeskifte skyldes at sekulære argumenter i løpet av 80- og 90-tallet ble skviset ut av det offentlige rom.²² Om man ønsket å nå fram til massene i Midtøsten og Nord-Afrika på 90-tallet, måtte man ikle sine argumenter religiøs drakt.

Kort oppsummert illustrerer Mernissis radikale perspektivskifte hvordan kvinner

og deres hår brukes som en brikke i en større ideologisk og teologisk kamp om å rekonstruere islamsk tidlig historie, og ikke minst i et forsøk på å forme dagens samfunn. *Hijab* har også blitt innlemmet som komponent i andre ideologiske kamper, som jeg nå skal demonstrere.

Hijab som motstandssymbol

KOLONIALE FORESTILLINGER OM HIJAB

Koloniherrenes retorikk i blant annet Algerie og Egypt proklamerte at *hijab* var et hinder i landenes utvikling i retning av vestlig sivilisasjon. Muslimske kvinner måtte reddes fra *hijab* som for koloniherrene symboliserte islams underlegenhet og bakstreverskhet. Dette ble av nasjonalister i begge land tolket som et angrep på kulturelle røtter og et forsøk på å ødelegge og utslette lokal kultur.²³

Den egyptiske historikeren Leila Ahmed poengterer det absurde i at England, en nasjon der kvinnene knuste ribbein og segnet om i forsøk på å komme inn i viktoriansk kvinnemote, påtok seg å være rette instans til å fremme feministisk agenda i Egypt.²⁴ Videre avslører hun at Lord Cromer, som ledet an retorikken om å frigjøre egyptiske kvinner fra undertykkende islamske skikker, var den som etablerte foreningen mot kvinners stemmerett på hjemmebane. Det er derfor vanskelig å svelge at han var oppriktig oppatt av egyptiske kvinners rettigheter.²⁵

Både Ahmed og psykiateren Frantz Fanon fremsetter det samme argument om henholdsvis Egypt og Algerie: *hijabs* potente symbolverdi i dag skyldes koloniherrenes overfokusering på *hijab*. Ved å fremsette en tese om at kvinnene måtte befris fra *hijab* for å oppnå framgang,

banet koloniherrerne ironisk nok veien for antitesen: kvinner må bruke *hijab* for å unngå forfall.²⁶ I tillegg mobiliserte antitesen ideer om *hijab* som selve det autentiske symbolet på egyptisk og algerisk, samt muslimsk kultur, og *hijab* ble flittig brukt i landenes anti-kolonialistiske retorikk og frigjøringskamp. Kort oppsummert er *hijabs* potente symbolverdi i dag, ifølge både Fanon og Ahmed, en direkte arv fra koloniherrernes retorikk. Koloniherrerne får også skylden for at feministisk ideologi ble, og fremdeles blir, assosiert med imperialistiske aspirasjoner.

De fleste land i Midtøsten og Nord-Afrika har hatt en aktiv diskurs om *hijab* og kulturell autensitet. Fanon, Ahmed og likesinnede har et godt poeng, men etter mitt skjønn forenkler de likevel virkeligheten ved å ekskludere andre årsaksforklaringer enn kolonialistisk innflytelse. For eksempel ble Iran²⁷ tvangssekularisert av en lokal leder; Reza Shah som blant annet innførte *hijab*-forbud. Fanon og Ahmeds analyse er heller ikke tilstrekkelig til å forklare *hijabs* plass i palestinsk motstand mot israelsk okkupasjon.²⁸ Koloniarv-analysen kan med fordel suppleres med andre analyser. I neste avsnitt skisseres en fortolkning av *hijab* som et strategiske valg.

HIJAB – SOM STRATEGISKE VALG

Hijab har blitt tolket som et strategisk valg for kvinner som er nødt til å erobre den mannsdominerte offentlige sfæren i muslimske land for å skaffe seg inntektsgivende arbeid. Det er blitt tolket som «strategisk», fordi det gir tilgang til den offentlig sfære mens kvinnene samtidig bevarer respekten og dydigheten ved å være tildekket.²⁹ *Hijab*-bærende kvinner kan vanskelig anklages for å være et for-

styrrende element i det offentlige rom. Den amerikanske samfunnsviteren Arlene MacLeod argumenterer med at de egyptiske lavere middelklassekvinnene i hennes studie velger en ny strategisk vei for å omgå fordommer mot at kvinner jobber. Samtidig er deres bruk av *hijab* utilsiktet med på å reproducere patriarkalske strukturer. MacLeod er hovedsakelig blitt kritisert for at hun tar det for gitt at kvinner med *hijab* er undertrykt. Hypotesen tar heller ikke høyde for hvorfor *hijab* også er i bruk blant overklassekvinner som ikke tvinges ut i jobb.³⁰

I de danske sosiologene Connie Carøe Christiansen og Lene Kofoed Rasmussens studie av islamistiske kvinners bruk av *hijab* fremsettes *hijab* som et «personlig politisk strategisk valg». *Hijab* inngår som del av informantenes generelle ideologiske kamp om å politisere islam og om å endre samfunnet. Imidlertid skiller studiet seg fra MacLeods analyse på to viktige punkt. For det første argumenterer ikke Carøe Christiansen og Kofoed Rasmussen for reproduksjon av patriarkalske strukturer. For det andre styrkes deres analyse av egen refleksjon over at informantene kanskje uttrykker seg på en måte som gir inntrykk av at de er mer politiske og strategiske enn de egentlig er, fordi informantene antar at vestlige forskere anser islam som kvinneundertrykkende.

Alle eksemplene som er referert hittil har til felles at *hijab* blir brukt og tolket som en ideologisk markør. Det er mye verdifull analyse i perspektivene som er presentert. Men, det paradoksale er at kvinnene som bruker *hijab* nærmest er fraværende fra analysen; de blir redusert til ubetydelige brikker i et storpolitisk maktspill. Hvor blir det av kvinnes egne

valg og refleksjoner knyttet til å ta i bruk eller å ikke ta i bruk *hijab*? Studiene til MacLeod og Carøe Christiansen og Kofoed Rasmussen tar hensyn til kvinners valg

Kvinner reflekterer over hvorvidt de ønsker å ta hijab i bruk eller ikke

og strategier i større grad enn de andre analysene som er presentert. Samtidig nedtoner begge studier informanters utsagn om at de tok i bruk *hijab* fordi de begynte å tro mer på Gud. Som kontrast vektlegges tro og tvil hos muslimske kvinner i siste del av denne artikkelen.

Personlig tro, tvil og forfengelig

Jeg utførte feltarbeid blant middelklassekvinner i Kairo i 2000–2001. Nedenfor presenteres noen av mine informanters perspektiver på *hijab* (*higab* på egyptisk dialekt). Noen av kvinnene snakket, som Mernissi, om Guds intensjoner.

Jeg spurte Shahinaz om hun tror at Gud forlanger at muslimske kvinner skal bruke *hijab*. Shahinaz svarer:

Ja... Jeg må ikke dekke til ansiktet, tror jeg. For hvis du skal utføre 'umra eller hagg³¹ må du vise ansiktet. Selv de som vanligvis dekker ansiktet må ta av ansiktssløret, vet du. Så jeg tror ikke det er obligatorisk å dekke til ansiktet. (...) Jeg prøvde det i Saudi-Arabia (...) Det føltes så deilig. Så deilig. Virkelig. Du er usynlig, vet du. Men selvsagt har det sine ulemper. Du kan ikke se folk [latter]. Jeg mener på dagtid var det ok – det er som

å gå ute om kvelden [i mørket]. Men på kvelden [med ansiktsslør] går jeg fra en lysstolpe til en annen [og] jeg ser ikke [ingenting], [latter] så jeg synes ikke det er så praktisk. Hvis du skal ute å spise, er det ikke praktisk.

Dessuten liker ikke jeg personlig å snakke med noen jeg ikke kan se. Så jeg ville ikke ha valgt det [ansiktsslør], vet du. (...) Det er som om du snakker til en vegg, vet du.

På samme spørsmål svarer Noha:

Jeg tror ikke at Gud skapte oss for å dekke hår og kropp med *higab*. Hvis Gud ville at vi skulle bruke *higab* ville han ha skapt oss hårete som bjørnen.

Amina forteller at faren ikke er begeistret for hennes avgjørelse om å bruke *hijab*, fordi han mener det ikke er påbudt for kvinner. Leila som selv ikke bruker *hijab* forteller om det hun kaller «*ekstremhijab*»:

Broren min bor i naboeligheten, men han er for religiøs etter mitt syn (...) Kona hans bruker *higab*, *ekstremhigab* [dekker til ansiktet, og viser kun øyne]. Vi snakker ikke samme språk.

Mine informanter representerer med andre ord et spekter av ulike syn på *hijab*. Det mest påfallende er at informantene snakker om emner som sjelden har fått plass i andre *hijab*-studier. De snakker om tro, tvil og forfengelig.

FORFENGELIGHET

Fulla-dokken har en formløs heldekkende kappe i sort silke. Fulla er med andre ord konservativt antrukket.³² De av mine informanter som bruker *hijab* bruker veldig forskjellige typer hodeplagg. For eksempel

bruker Maysoon leopardmønstrer *hijab*. Amina har på seg pastell-lilla chiffon-*hijab* som viser en god del hår og hud, matchende leppestift og trang slangeskinnjakke. Ibtisam bruker en type *hijab* som ikke er gjennomsynlig, men som viser mye hår foran og som bindes i nakken, dermed synes hals og nakke.³³ Hun sier at det strengt tatt ikke kan kalles *hijab*, men sier at det «tross alt er et skritt i riktig retning». Det virker som om hun forsvarer seg mot kritikken mot at denne typen *hijab* er «for sexy». For det harseleres med denne typen *hijab* på egyptisk folkemunne. Shahinaz er den eneste av informantene som bruker heldekkene *hijab* og løse, formløse kapper som Fulla-dokken. Ingen av dem bruker *niqab*, eller ansiktslør.³⁴

Flere av informantene spøker med at det var greit for dem å ta i bruk *hijab* siden de aldri har hatt vakkert hår. For eksempel forteller Shahinaz:

Men *higab*, det er fint. Det får meg til å føle meg friere. Forstår du hva jeg mener? (...) De ser deg ikke (...) spesielt når du går med formløse ting, vet du. De ser egentlig ikke på deg. De ser deg ikke. Og jeg foretrekker det. Personlig, liker jeg det. Jeg liker å være usynlig [latter]. (...) Og håret mitt var ikke vakkert. Så, jeg har ikke tapt noe ved å dekke [det] til. Noen sier at *higab* ikke kler dem, men jeg tror det er fordi de ikke har lyst til å bruke det. (...) En kvinne burde bruke *higab* fordi hun er *fitna*.³⁵ Og måten menn ser på kvinner, ja de er ofre ... stakkars [menn].

Som påpekt over har det fra forskerhold vært forbausende lite fokus på muslimske kvinners personlig tro som en del av årsaksforklaringen på å ta i bruk *hijab*. Derimot snakker mange av kvinnene i (inter-

vju)materialet mitt om at de begynte å bruke *hijab* fordi de opplevde noe som gjorde at de fikk et sterkere behov for Guds tilstedeværelse.

TRO OG TVIL

Påfallende mange informanter snakker om sykdom eller dødsfall i nær familie som en trigger for ønsket om å ta i bruk *hijab*. For eksempel forteller Rabab at hun begynte å bruke *hijab* for fire år siden i forbindelse med at onkelen hennes døde. Ibtisam sier at hun begynte med *hijab* etter bestemorens dødsfall. Jailan tok i bruk *hijab* for ni år siden da moren døde av kreft. Jailan forteller:

Jeg så mye sykdom. Det fikk meg til å føle at verden kunne ta brått slutt. Det er en liten gave til Gud, å dekke håret mitt. (...) Ville du likt at mannen din snudde seg etter andre damer? Jeg har ikke lyst til å være *fitna* for andre. Jeg gjør hva jeg har lyst til [med *hijab*]. Jeg har ikke gått glipp av noe, vet du.

Samtidig gir mange av informantene uttrykk for tvil knyttet til hvorvidt *hijab* er det viktigste uttrykk for tro. Shahinaz, som er den av mine informanter som bruker den mest konservative formen for *hijab*, mener at *hijab* ikke er det viktigste. Hun sier:

Hvis det er en kvinne som prøver å gjøre gode ting i sitt liv, eller utvikle seg i god retning, en [kvinne] med god adferd [og verdier], tror jeg ikke at Gud vil sende henne til helvete bare fordi hun ikke hadde på seg *higab*. Jeg tror ikke det. Det som er viktigere enn å bruke *higab* er god adferd. Jeg misliker sterkt å se en *muhagaba* [en kvinne som bruker *hijab*] med dårlig adferd.

Flere av mine informanter forteller at de tror Gud ønsker at kvinner skal bruke hodeplagg, men at de er for svake eller forfengelige til å ta avgjørelsen. Fatin og Leila uttrykker at de håper å bli tilgitt for å ikke bruke *hijab*:

Fatin: «Jeg ber og gjør ikke alltid det rette, men håper på å bli tilgitt. Jeg bruker for eksempel ikke *hijab*...»

Leila: «Jeg er ikke klar. Jeg tror Gud vil tilgi meg for å ikke bruke *hijab*, om jeg gjør nok gode ting i livet.»

På likende vis sier Amira:

Som *hijab*, det forlanges av oss. Og jeg kan i løpet av livet ... eller jeg vet ikke når, men du må bruke det (...) Men Gud vet når [jeg kommer til å bruke *hijab*]. Det er noe som tilhører Gud. En gave han gir meg.

Jailan snakket om at hun ga Gud en gave, mens Amira snakker om at Gud gir henne en gave. Begge snakker om *hijab*.

Gjennom utsagnene til informantene mine har jeg hittil vist at enkelte kvinner ikke mener *hijab* er påbudt, mens andre mener det er påbudt og bruker *hijab*. Andre igjen mener også det er påbudt, men bruker det likevel ikke. Det å ta i bruk *hijab* er med andre ord for noen en tøff avgjørelse. Faktisk er det mange muslimske kvinner som prøver ut *hijab* i noen år, men senere av ulike årsaker velger å ta den av. Rasha er en av mine informanter som brukte *hijab* i fire år for så å leve livet videre uten. Hun forteller om opplevelsen:

Jeg brukte *hijab* i cirka fire år. Og så tok jeg av *hijab*. For jeg orket ikke å være hvit på

utsiden og svart på innsiden. *Hijab* er en totalpakke. Renselse. Jeg følte meg ikke så bra på det tidspunktet. Men jeg tror *hijab* er den rette tingen å gjøre. Men jeg er bare ikke sterk nok til å bruke det. Jeg tok i bruk *hijab* når jeg var noen og tjue og deltok på

Kvinner reflekterer over hvorvidt de ønsker å ta hijab i bruk eller ikke

religionskurs [islamkurs]. Mine ideer om *hijab* er de samme, eller kanskje sterkere nå ... Jeg er for svak til det. Jeg begynte å neglisjere meg selv. Følte meg forferdelig. Så jeg tok den enkle utveien. Jeg tok av *hijab*. Jeg bestod ikke testen.

Det finnes lite empiri om kvinnene som velger å ta av *hijab*. Dette er overraskende med tanke på at det er et utbredt fenomen og et spennende tema sett i forhold til *hijabs* popularitet i dag. Informantene mines utsagn om *hijab* kan kun gi en pekepinn på hvilke overveielser kvinner gjør. Men en ting bør være sikkert; kvinner reflekterer over hvorvidt de ønsker å ta *hijab* i bruk eller ikke.

Jeg nevnte tidligere at min empiri er mer fokusert på tro, tvil og forfengelighet enn annen forskning på dette feltet. Tyder dette på at ulike forskere får ulike svar om *hijab*?

FÅR ULIKE FORSKERE ULIKE SVAR?

Forskeren har en relasjonell rolle til informantene sine. Sagt annerledes vil intervjueren alltid påvirke svarene til informanten.

Roald diskuterer på bakgrunn av dette forskjellige funn i ulike studier om *hijab*. Hun foreslår at vestlige ikke-muslimske forskere har en tendens til å få svar av den typen MacLeod fikk, om strategiske valg. Roald mener dette henger sammen med at informantene tror den vestlige forskeren vil høre slike svar. I kontrast nevner hun at både hun og Azzam har fått mye mer data av typen «det er det Gud vil» uten strategisk argumentasjon. Roald tror dette kan henge sammen med at hun selv er konvertitt, og at Azzam har ikke-vestlig bakgrunn. Jeg er enig i at disse faktorene virker inn på de intervjudataene forskerne samler inn. Samtidig vil det nødvendigvis være andre faktorer som også spiller en rolle.

I mine intervjuer fikk jeg som Azzam og Roald en del svar som tydet på at å bruke *hijab* ble sett på som å følge Guds påbud. Jeg fikk derimot ingen svar som tydet på at *hijab*-bruk dreide seg om rasjonelle strategiske valg, slik som MacLeod og Carøe Christiansen og Kofoed Rasmussen fikk i sine studier. Jeg er – som Azzam – en forsker med arabisk bakgrunn. I så måte støtter det Roalds tese om at forskere som assosieres med informantenes konsept om «vi» får andre svar enn forskere som oppfattes som «de andre». Samtidig fikk jeg en rekke svar som dreide seg om forfengelighet og tvil, som Roald ikke fikk.

Det kan være lettere å snakke om tvil knyttet til *hijab* til en arabisk-ættet forsker som ikke bruker *hijab* (meg) enn til en utenlandsk forsker som er konvertitt og bruker *hijab* (Roald).³⁶ Det er ikke utenkelig at mine informanter antok at jeg ville kunne forstå og sympatisere med et tvilende standpunkt. På den annen side kan det like gjerne være selve utvalget av infor-

manter som førte til at våre studier fikk forskjellig utfall. Roald intervjuet nemlig kun islamister, som jeg antar alle brukte *hijab*. Jeg valgte derimot ut mine informanter etter helt andre kriterier. Om lag halvparten av informantene brukte ikke *hijab*, og har dermed andre synspunkter enn kvinner som bruker *hijab*.

Konklusjon

Etter mitt syn er ikke *hijab* i seg selv verken iboende frigjørende eller undertrykkende. Å analysere hvordan *hijab* er blitt brukt i kolonialistisk og anti-kolonialistisk diskurs er viktig, men ikke tilstrekkelig. Som jeg har illustrert har *hijab* blitt brukt som ideologisk og teologisk markør i en rekke andre diskurser som også fortjener analyse. Videre er det viktig å inkludere mikroperspektivene i en grundig analyse av *hijab*, slik at personlig tro og valg på individnivå ikke overses. Kvinners valg og refleksjoner bør ikke glemmes i behandlingen av dette potente symbolet som mange kjemper om å definere innenfor egen ideologi.

•f•

1 http://www.islamonline.com/cgi-bin/news_service/world_full_story.

2 Denne termen er kjent i alle muslimske land. Samtlige arabiske land bruker ordet i tillegg til lokale synonymer. I egyptisk dialekt uttales *j* som *g*. Derved blir ordet *higab* og ikke *hijab*. I denne artikkelen brukes begge variantene pga sitater fra egyptiske informanter.

3 El Guindi, F.: *Veil: Modesty, Privacy and Resistance*, Oxford, New York 2000:97-128, Roald, A.S.: *Women in Islam: The Western Experience*, Routledge, London & New York 2001:262-3.

4 Tusen takk til Kristin Haugholt, Tilde Rosmer og Åge Tiltnes for redigeringsforslag og språkvask.

5 Mernissi, F.: *Women and Islam*, Blackwell, Oxford 1991; Mernissi, F.: *Beyond the Veil*, Al Saqi Books, London 1985; Ahmed, L.: *Women and Gender in Islam*, Yale Univ. Press, New Haven & London 1992; Ahmed, L.: «Early Islam and the Problem of Women» i Keddie, N. & Baron, B. (red.): *Women in Middle Eastern History*, New Haven & London 1991; Roald, A.S. 2001; Macleod, A.: *Accommodating Protest: Working Women, the New Veiling and Change in Cairo*, Columbia Univ. Press, New York 1991; Carøe

- Christiansen, C. & Kofoed Rasmussen, L.: *At vælge sløret: Unge kvinder i politisk islam*, Forlaget sosiologi, København 1994; El Guindi, F. 2000.
- 6 Det er ikke nødvendigvis enighet om hva som utgjør «ekte» islam. Fra et forskerstandpunkt kan det derfor eksistere flere uttrykk for «ekte islam».
 - 7 Jeg gjorde feltarbeid i Kairo i tilknytning til hovedoppgaven min *Whose Right to Divorce in Contemporary Egypt: Competing Interpretations of Islamic Sources*, HiO Hovedfagsrapport 2002 nr. 5, Oslo. Jeg intervjuet 20 middelklassekvinner i alderen 23–42 år om emner knyttet til kjønnsrelasjoner, ekteskap og skilsmisse. Empirien som benyttes i denne artikkelen publiseres for første gang her. Alle intervjuene er foretatt av meg på arabisk, tatt opp på bånd og transkribert på engelsk.
 - 8 Thaïss, G.: «The Conceptualisation of Social Change through Metaphor» i *Journal of Asian and African Studies*, vol XIII, 1978:38.
 - 9 Keddie, N.: «Introduction» i Keddie, N. & Baron, B. (red.): *Women in Middle Eastern History*. Yale University Press, New Haven & London 1991.
 - 10 *Hadith* vurderes etter spesielle kriterier som mer eller mindre troverdige, og utgjør ved siden av koranen Islams viktigste skriftlige kilder.
 - 11 De andre ordene er *khimar*, *jilab* (ulike former for tøystrykker som brukes til tildekning av kvinner) og *thawb* (laken som dekker kroppen) Roald, A.S. 2001:264–288, 319, 320.
 - 12 Ibid.
 - 13 Ibid, ElGuindi, F.: 2001:117–128.
 - 14 Mernissi, F.: 1991.
 - 15 Mange flere akademikere enn de Roald nevner kan legges til de få hun nevner. Se for eksempel bidragene til Ghada Karmi, Raga' El-Nimr, Najla Hamadeh, og Ziba Mir-Hosseini i Yamani, M. (red.): *Feminism & Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York University Press, New York 1996, i tillegg til El-Guindi, F. 2000.
 - 16 *Jahil / gahil* har samme betydning på arabisk i dag, og betegner en som er ignorant / uvitende. *Jahiliyya* ble reaktualisert som begrep av Sayid Qutbs *Milepæler*, som danner grunnlag for mange islamisters ideologi.
 - 17 Mernissi, F. 1985.
 - 18 Den egyptiske historikeren Leila Ahmed omtaler på liknende vis *jahiliyya* som bedre for kvinner. Angivelig hadde *jahiliyya* -kvinner rett til å ha flere ektefeller, bestemte over egen kropp og bedre arverettigheter enn muslimske kvinner senere fikk. Ahmed, L. 1992, Ahmed, L. 1991.
 - 19 Carøe Christiansen, C. & Kofoed Rasmussen, L. 1994:31–5.
 - 20 Mernissi, F. 1991:105–114, 145–164.
 - 21 Ibid, Svensson, J.: «Islamic Sacred History and Feminism», upublisert artikkel; Carøe Christiansen, C. & Kofoed Rasmussen, L. 1994.
 - 22 Keddie, N. 1991: 15; Starrett, G.: *Putting Islam to Work: Education, Politics and Religious Transformation in Egypt*. University of California Press, California 1998. Se også Carøe Christiansen, C. & Kofoed Rasmussen, L. 1994:89.
 - 23 Ahmed, L. 1992; Lazreg, M.: *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. Routledge, London 1994; El-Guindi, F. 2000; Fanon, F.: *A Dying Colonialism*. Grove Press, New York 1967.
 - 24 Ahmed, L. 1992:165–6.
 - 25 Se Thorbjørnsrud, B.: «This war is predominantly about women» i *Babylon. Tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika*, vol 3, nr. 2. 2005 for en analyse av liknende retorikk i nyere tid.
 - 26 Ahmed, L. 1992.
 - 27 Iran er et spesielt interessant eksempel. Før den islamske revolusjonen forsøkte Reza Shah å forby *chador* (farsi for hodeklede. Iranske kvinner risikerte å få hodeplagget revet av dem på åpen gate. Under den islamske revolusjonen ble *chador* brukt som symbol for anti-shaisme. Men få forutså at med Khomeini ved makta ville hodeplagget bli påbudt.
 - 28 El-Guindi, F. 2000; Solheim, B. & Bøe, J.: «Er religiøs kunnskap en trussel mot det tradisjonelle patriarkiet?» i *Babylon: Tidsskrift om Midtøsten og Nord-Afrika*, nr. 1 2004.
 - 29 MacLeod, A. 1991; Carøe Christiansen, C. & Kofoed Rasmussen, L. 1994.
 - 30 El-Guindi, F. 2000.
 - 31 Hun referer til religiøse pilegrimsreiser der kvinner og menn må følge en kleskodeks. Kvinner som normalt dekker ansiktet må ta av ansiktssløret under pilegrimsreise.
 - 32 Noen modeller av Fulla har ettersittende moteklær i lysere farger under den formløse kappen.
 - 33 Kalles for *bonnet*, opprinnelig fransk, uttales på arabisk.
 - 34 Kvinner som bruker *niqab* er myteomspunnet. Det floerrer myter om at kvinner som bruker *niqab* er så ufattelige vakre at de ville skapt kaos (*fitna*) i gatene dersom de hadde vist sine skjønne ansikter. På egyptisk folkemunne harsleres det med at disse kvinnene tvert om er så ufattelige stygge at de må dekke til ansiktet og sette ut de ovennevnte ryktene for å i det hele tatt bli gift.
 - 35 *Fitna* er noe(n) som fører til sosial og seksuelt kaos.
 - 36 Roald har nylig valgt å ta av *hijab* etter mange års bruk, men bar *hijab* på det tidspunktet det her refereres til.