

Grenser for identitet?

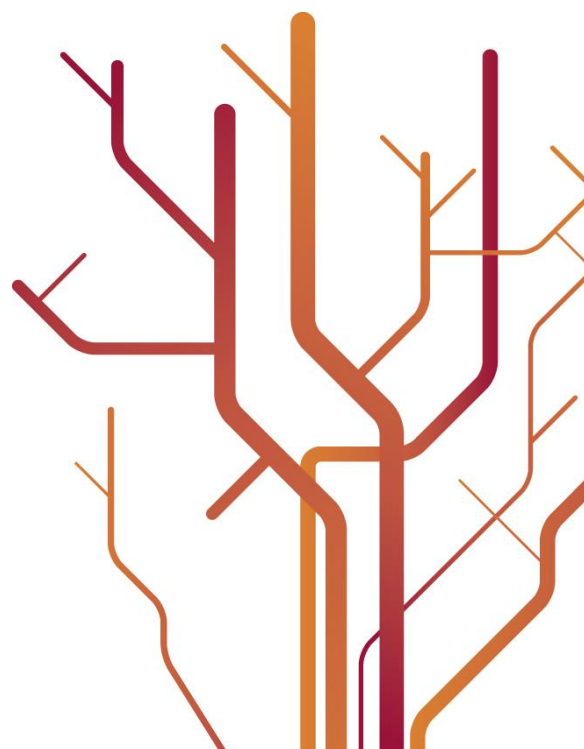
Unge muslimske kvinner i forhandling og samspill med det norske samfunnet.



Maja Helene Solbakken Nikolaisen

Masteroppgave i Samfunnsplanlegging og Kulturforståelse
SPL 3900

Juni 2013



Forord

Siste ord på masteroppgaven er snart skrevet. Etter det som til tider har føltes som en evig prosess av skriving og tankeprosesser, kaffedriking og diskusjoner av forskningstemaet, er jeg nå klar til å levere fra meg masteroppgaven. Og jeg er utrolig stolt over å ha kommet i mål.

Jeg har mange å takke for at denne oppgaven ble en realitet:

Tusen takk til mine informanter på “Jentefredag” for at dere har gitt av deres tid og sagt dere villig til å ha meg “på slep” inn i deres diskusjoner og sosiale møter.

Takk til KUN - senter for Kunnskap og likestilling i Steigen, for forskningsstipend og trivelig opphold på forskningscenteret. Takker også for nyttige innspill i skriveprosessen.

Takk til Tone Huse for god veiledning, tilgjengelighet og interesse for mitt prosjekt i tider der jeg ikke har hatt like stor tro på det selv. Takk for “pirk” og fokus på gode tekster.

Takker også familie og venner for nødvendig oppmuntring mens det stod på som verst.

Vil også takke medstudenter og andre på Lesehuset for ei trivelig tid. Å skrive masteroppgave ville ikke vært det samme om det ikke var for dere. En spesiell takk må selvfølgelig gå til Liss Mirjam for stødige datasupport i innspurten. - Du redda meg!

En stor takk går også til deg Norvald, for at du er den du er. Takk for din tålmodighet, for fiksing av datatrøbbel og for nødvendig avkobling fra masteroppgaven. Hva hadde livet vært uten deg?

Tromsø, 1. Juni

Maja Helene Solbakken Nikolaisen

Innhold:

Forord	i
Kapittel 1: Introduksjon	1
Kroppen som sosialt fenomen	2
Religiøst begrunnede hodeplagg i offentlig rom	3
Hodeplaggets symbolske verdier	7
Kort om studiens metode og analyseverktøy	8
”Den andre”	9
Performativitet og praksiser	10
Oppgavens oppbygging	10
Kapittel 2 : Metode - Å bli kjent med det ukjente	12
Jentefredag	12
Å studere praksiser	15
Moskeen som forskningsarena	15
Det religiøse felt	16
Observasjon og etnografiske metoder	17
For-dømmer og oppklaringer	18
Observasjonsguide og feltnotater	19
Fokusgruppeintervju og samtaler	20
Om forskerrollen	21
Vurdering av metode og datamateriale	23
Forskningsetikk	23
Kapittel 3 : Teoretisk grunnlag	25
Hijaba	25
Koranens påbud	26
Forskningsfeltet	28
Muslimer i Norge	28
”Det norske sett med nye øyne”	30
Personlige historier	31
Rettigheter og undertrykkelse	32
Hodeplagget i det offentlige rom	33
Kunnskap og hodeplagg	34
Performativitet og kjønn	34
”Highly rigid regulatory frame”	36
Grensedragninger	37
Orientalisme og stereotyper	38
Kapittel 4: Hodeplagg i norske kontekster	41
Avgjørelsen	41
”Murvegg rundt hjertet”	43
En pris å betale?	44

Frihet innen grenser	45
Individuell rett og frihetselementet	46
Med rett til å kle på seg	47
Frihet og <i>empowerment</i>	48
Religion og samfunn	50
Hva går kvinnene inn i?.....	52
Kapittel 5: Kontekst og fleksibilitet	53
Tilbake til hjemstedet	53
Muslim på riktig	55
Prøveperioder	57
Kontekstavhengig (u)synlighet.....	59
Fleksibilitet.....	61
Kapittel 6: Kropp, klær og tildekking	62
Det forførende håret	62
Privat eller offentlig frisyre?	64
”Gutter i jentegarderoben”	65
Utdatert eller oppdatert?.....	66
“Vi er jo i Norge”	67
Å være underveis.....	68
Niqab som valgfritt.....	70
Nye former for klespraksis	71
Femininitet og protest.....	72
Religiøse føringer – individuelle valg	73
Kapittel 7: “Sånn både og”	75
Hjemme og borte	75
“På en måte annerledes”	77
“Lik også”	79
“Litt mer sunni, sånn som meg”	79
“Minoritetens andre”	81
Nye kombinasjoner.....	82
Individualisert Islam.....	83
Kapittel 8: Avslutning	86
Kontekstenes rolle	88
Oss-dem.....	90
Litteraturliste:	92
Vedlegg : Informasjonsskriv om studentprosjekt.....	96

Kapittel 1: Introduksjon

”Line, kan du ta av deg hijaben?” Siden de møttes denne fredagen har Emilie stilt “Line” det samme spørsmålet en rekke ganger. ”Du får ikke klem hos meg før du gjør det”, fortsetter hun overtalende. Line ser på henne med et lurt blikk, og unnskylder seg med at hun ser ut som Ronja Røverdatter¹ på håret. Men senere på ettermiddagen, mens jentene sitter samlet på grønne, mønstrede sofaputer lagt inntil veggen på bønnenrommet, tar Line omsider av seg hijaben. Hun drar fingrene gjennom håret, som for å temme det. Emilie får prøve hijaben, og ved hjelp av “Kine” og Line ordnes tøyestykket slik at det ligger pent på hodet. Når de har blitt fornøyd med hvordan den ser ut kommenterer de hvor søt Emilie er med hijab, så går de samlet til entréen for å speile seg.

Vi befinner oss i en anonymisert norsk by på det vi kan kalle “Jentefredag”, et jevnlig møtepunkt for jenter og unge kvinner som finner sted i en moské cirka én fredag i måneden. I perioden jeg fulgte gruppa varierte deltakernes alder mellom 12-27 år, og deltakerne i oppgavens studie befinner seg dermed i ulike livsfaser; enkelte er i slutten av barneskolen og kan kalles unge jenter, andre er tenåringer og ungdomsskoleelever, mens noen går på videregående skole, er studenter eller har gått ut i arbeidslivet. Jentene har også ulik bakgrunn: Der en del kommer fra familier som har innvandret til Norge fra land som Irak og Somalia, har andre norske foreldre og har bodd i Norge i hele oppveksten. Selv om noen få av deltakerne kaller seg kristne og/eller har et uavklart forhold til religion, det store flertallet av jentene det til felles at de er muslimer som utøver sin religiøse tilhørighet som minoritet i en norsk kontekst/lever sine liv i norske kontekster. Flesteparten av dem bruker hodeplagget hijab, enkelte brukt niqab i perioder, mens andre vurderer muligheten for å starte med hijab eller niqab. Episoden ovenfor er et eksempel på hvordan religiøst begrunnede hodeplagg kan være gjenstand for unge kvinners samhandling, og hvordan de kan inngå i forhandlinger om grenser og identitetskonstruksjoner. Episoden kan videre ses om en introduksjon til det temaet som denne masteroppgaven dreier seg om, nemlig muslimske kvinners forhold til religiøst begrunnede hodeplagg i norske kontekster.

¹ Ronja Røverdatter er en barnebokkarakter, som har en røverhøvding til far og mørkt bustete hår på hodet. Boken er skrevet av Astrid Lindgren.

Kroppen som sosialt fenomen

Hvordan de religiøst begrunnede hodeplaggene hijab og niqab omtales og diskuteres i norsk offentlighet har noe å si for muslimske kvinners praksiser i Norge. Debatter om hodeplagget artikulere ikke bare ulike kategorier som kvinnene må forholde seg til og som de på mange måter skrives inn i, men påvirker også kvinnenes valgmuligheter i offentligheten og i halv-offentlige rom som skolen. Judith Butler (2004) skriver at menneskets frihet og kroppsliggjorte identiteter som kjønn utøves innen visse grenser, og blir konstituert som et sosialt fenomen gjennom den offentlige sfæren og dens rammeverk. For muslimske kvinner, kan dette blant annet innebære at deres møter med andre aktualiserer oppfatninger om hva som kan vises og ikke vises, - gjøres og ikke gjøres utenfor hjemmets fire vegger.

På bakgrunn av en interesse for religiøst begrunnede hodeplagg i norsk offentlighet, og hvordan kvinnene som bærer dem omtales og forstås i offentligheten, har målet med masteroppgavens studie vært å bidra til forståelsen av unge muslimske kvinners forhold til religiøst begrunnede hodeplagg. Jeg har vært interessert i å forstå mer av hva som ligger bak deres bruk av hodeplagg og hvordan bruk av hodeplagg praktiseres. Samtidig har også spørsmålet om hva norske kontekster har å si for kvinnenes klespraksiser og identitetskonstruksjoner stått sentralt.

Oppgavens problemstilling er dermed gitt følgende formulering:

Hvordan forholder unge muslimske kvinner i Norge seg til religiøst begrunnede hodeplagg? Og hva har det å være i Norge å si for deres praksiser og identitetskonstruksjoner?

Videre har forskningen blitt ytterligere konkretisert ut fra disse fem forskningsspørsmålene:

1. Hvilke klespraksiser kan observeres blant kvinnene?
2. Hva har kontekst noe å si for kvinnenes bruk av religiøst begrunnede hodeplagg?
3. Hvordan forholder kvinnene seg til forholdet mellom religiøse føringer for atferd og individuelle valg?
4. På hvilke måter inngår deres klespraksis i deres utøvelse av identitet og forhandlinger av kulturelle, religiøse og kjønnete grenser?

5. Hvordan forholder deltakere på Jentefredag seg til konstruksjoner av “oss” og “de andre” (jfr. Said 2001)

Mens de to første spørsmålene angir en orientering for feltarbeidet jeg har utført blant jentene og kvinnene på Jentefredag, peker de tre siste spørsmålene mot den til tider opphetede samfunnsdebatten som de siste årene har pågått i norsk offentlighet om religiøst begrunnede hodeplagg. Når jeg videre refererer til religiøst begrunnede hodeplagg mener jeg de typene hodeplagg jeg har tatt for meg ovenfor, nærmere bestemt hijab og niqab. I noen tilfeller er imidlertid typer av hijab eller heldekkende religiøst begrunnede plagg spesifisert gjennom jentenes egne betegnelser på disse.

Religiøst begrunnede hodeplagg i offentlig rom

Bruk av religiøst begrunnede hodeplagg i offentligheten er et tema som engasjerer bredt og setter fokus på muslimske kvinners rolle i offentlig rom. Dette innebærer blant annet diskusjoner rundt deres tilstedeværelse, synlighet og handlinger i offentligheten. Tidligere har det religiøst begrunnede hodeplagget *hijab* hatt mest fokus i norsk offentlighet, spesielt tilknyttet den franske loven som ble innført tidlig på 2000-tallet og som forbyr bruk av religiøse symboler i skolen. Denne bidro til diskusjoner rundt bruk og forbud mot plagget i norsk arbeidsliv og offentlige institusjoner (Høstmælingen 2004). I de senere år har Frankrike, og andre europeiske land, også innført forbud mot bruk av *niqab* på offentlige steder. Dette er et plagg som dekker hele kvinnekroppen; skuldre, bryst, armer, hender, mage, rugg, rumpe, ben, føtter. Kun øynene er synlige.

I Januar 2012 våknet debatten rundt religiøse plagg på ny i norsk offentlighet. Det dreier seg da om niqab. I forbindelse med boken ”Utilslørt – Muslimske råtekster” (2011), der 19 norsk-muslimske kvinner forteller om sine liv, reiser Aisha Shezadi på en skoleturné sponset av foreningen *!les* Hun har skrevet en tekst i boken, der hun forteller om sitt valg om å bruke niqab og oppfordrer blant annet leseren til å tørre å se henne. Niqabkledde Shezadi presenterer teksten for skoleelevene, og blir i et debattinnlegg av journalist og forfatter Helene

Klingberg beskyldt for å promotere ekstremisme.² Klingberg skriver her at elevene bør se ansiktet til den som underviser, og knytter Shezadis klespraksis til Taliban og islamsk sharialov. Shezadis forsvar av tilsløring får også debattredaktør i VG Elisabeth Skarsbø Moen til å kaste seg inn i debatten.³ Hun tar på seg niqab, går en time rundt i Oslos gater og skriver etterpå en kommentar hvor hun hevder at plagget fratår henne muligheten til å ha en identitet i det offentlige rom. Hun beskriver ubehagelige situasjoner der hun blir stirret på, møter skremte ansikt, ikke gjenkjennes av venner og får voldsomme reaksjoner fra de hun møter på sin vei. Fotografen hennes uttaler: ”Du er ingen person lenger. Du snakker, men vi kommuniserer ikke.” Skarsbø Moen konkluderer med at niqaben oppleves som et objekt som forhindrer henne fra å delta i samfunnet på samme måte som andre kvinner.

Vi ser altså her at tilsløring både settes i sammenheng med kategorier som terrorist, ekstrem islamisme og ufrihet. Som student ved institutt for samfunnsplanlegging og kulturforståelse ved Universitetet i Tromsø, kommer denne saken nærmere min hverdag da en av de faglig ansatte ved instituttet i et intervju med avisa Nordlys⁴ uttaler seg om sine holdninger til niqab i undervisningssammenheng. Til avisen forteller han at han har nektet å undervise en student med niqab, og begrunner avgjørelsen med at plagget forhindrer god, åpen kommunikasjon. Han sidestiller plagget med finlandshette og andre hodeplagg som skjuler ansiktet.

Disse uttalelsene får både lokal og nasjonal oppmerksomhet. Meningsutvekslingen i pressen preges av både de som er enige - og de som er uenige med professoren, og det diskuteres hvorvidt slike hodeplagg bør forbys eller ikke. Også blant studentene foregår debatten om niqab i undervisningssammenheng, blant annet gjør en student et stunt for studentavisen ”Utopia” der hun, i likhet med Moen, går rundt på *campus* ikledd niqab og skriver om hvordan det oppleves.⁵ Hun skriver at de hun møter snakker om henne når hun går forbi dem, og at vennene overser henne: ”Jeg føler meg på én gang som elefanten i rommet som alle bemerker, men ingen konfronterer. Samtidig føler jeg meg som en skygge som ingen bryr seg

² KLINGBERG, H. F. 2012. Vis meg ditt ansikt. *Verdens Gang*, 24.01.2012. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120124DOC63D9L3Z7BON6Y6D7RC&serviceId=2>.

³ MOEN, E. S. Ibid. Den nye punken, 30.01.12, s. 2. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120130DOC63KCXJ0LTT2521GROGQ&serviceId=2>.

⁴ ØSTRING, J. L. 2012. Kjent tromsøprofessor med niqab-nekt. *Nordlys*, 16.02.2012. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055012201202167A75540D03A460186BF97E944BC08BD7&serviceId=2>.

⁵ ROSENDAHL, S. 2012. *I Niqab for en dag*. Tilgjengelig: <http://www.utopia.no/?p=7509> [01.06 2013].

om.” Hun konkluderer med at plagget oppleves både begrensende og befriende, under niqaben kan hun i all hemmelighet være hvem som helst, men det følger med en pris.

I Tromsø fører ikke debattene til et forbud mot niqab på universitetet, lenger sør i landet fortsetter derimot diskusjonene rundt niqab i undervisningssammenheng utover våren og høsten. I September 2012 vedtar Fylkestinget i Østfold et forbud mot niqab og andre ansiktsdekkende plagg i undervisningssammenheng i de videregående skolene.⁶ For Fremskrittspartiet, som fronter denne saken, er et av argumentene at de ikke ønsker forkledning eller mennesker med skjult identitet på skoler eller i offentlige stillinger. Etter vedtaket forteller en av de direkte berørte skoleelevene til Sarpsborg Arbeiderblad at hun frykter hun må slutte på skolen grunnet forbudet.⁷ Debattene rundt religiøst begrunnede hodeplagg kan med dette forstås som viktige utover meningsutvekslinger i offentlig debatt – de kan også medføre at deres brukere begrenses i sin tilgang til velferdsgoder som utdanning.

religiøst begrunnede hodeplagg kan assosieres med usynlighet, på den måten at kvinner bruker dem til å skjule konkrete deler av kroppen i det offentlige rom. Samtidig kan det virke som at plaggene også øker kvinnenenes synlighet i det norske samfunnet, fordi de visuelt fremstår som annerledes enn omgivelsene de befinner seg i. Dette er noe som Tarlo (2007) også har bemerket, da med referanse til muslimske kvinner i Storbritannia. Felles for de siste tiders debatter rundt hijab og niqab er at muslimske kvinner er synlige ved sin tilstedeværelse i det offentlige rom, og at bruken av religiøst begrunnede hodeplagg i stor grad bidrar til denne synligheten.

”Mer enn klærne de går i”

I sammenheng med niqabdebatten skriver forfatter og blogger Guri Idsø Viken et debattinnlegg i VG der hun hevder at norske ungdommer kan identifisere seg med Shezadi og hennes avgjørelse om å bruke niqab.⁸ Dette fordi hun mener det dreier seg om det å bryte ut

⁶ SOLBERG, A. H. S. 2012. Bruk av ansiktsplagg. *Sarpsborg Arbeiderblad*, 04.10.2012, s. 16. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05515920121004690BB97EAC2FB91886AB0F091820AEA7&serviceId=2>.

⁷ EDISSEN, T. B. Ibid. Fra glede til fortvilelse -Fylkestinget vedtok til slutt et niqab-forbud, 28.09.2012, s. 4.

⁸ VIKEN, G. I. 2012. Ungdomsopprør i niqab. *Verdens Gang*, 02.02.2012, s. 32. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120202DOC63EKOZX84G21FPP6VH7M&serviceId=2>.

og finne sin plass. Hun sammenligner Shezadis niqab-valg med ungdomsopprør, og skriver at teksten gir oss innsikt i tema vi vet for lite om. Viken fortsetter videre med et utsagn som jeg ser som et viktig utgangspunkt for problemformuleringen i denne masteroppgaven:

Vi trenger å forstå hvorfor unge jenter i Norge velger å ikke seg religiøse plagg. En nøkkel til det, er å høre på jentene selv. En VG-redaktør i niqab kan fortelle hvordan de blir møtt, men en dag i niqab gir ikke mer innsikt i motivasjonen bak (...) De fleste kvinner er mer enn klærne de går i, og de fleste klær symboliserer mer enn mote .

Vikens debattinnlegg peker på at det kan være ulike motivasjon for å bruke religiøst begrunnede hodeplagg, og at det er via jentene selv en kan komme nærmere spørsmålet. Dette er på mange måter en oppfordring til å lytte til Shezadi. Samtidig kan en se innlegget som en oppfordring til å lytte til alle hodeplaggbærende muslimske kvinner, fordi det kun er de som kan begrunne sine valg og praksiser.

I masterprosjektet har jeg altså valgt å følge jentene og kvinnene på Jentefredag, et samlingspunkt i en moské der de blant annet diskuterer ulike problemstillinger knyttet til det å være ung muslimsk kvinne i Norge. Oppgaven tar for seg hvordan deltakerne på Jentefredag forholder seg til muslimske hodeplagg i norske kontekster, og videre hva omgivelsene har å si for deres praksiser og identitetskonstruksjoner. Dette innebærer blant annet et fokus på situasjoner der grenser forhandles, og som eksempelvis aktualiserer spenningsfelt mellom dualismer som: frihet - tvang, lik - ulik, "oss" - "dem", religiøse påbud - individuelle valg.

Det er jentenes praksiser og meninger som står i fokus i oppgavens analyse, men jeg vil her belyse hvordan disse kategoriene, som utgjør ulike spenningsfelt i deres identitetsutøvelse, aktualiseres i norsk offentlighet gjennom debatter om religiøst begrunnede.

Hodeplaggets symbolske verdier

I boken ”Hijab i Norge” (2004) belyses hijab av ulike bidragsytere,⁹ som blant annet tar for seg hodeplaggets symbolske verdier og hvordan plagget oppfattes og diskuteres i norsk offentlighet. Berit Thorbjørnsrud (2004) skriver at hodeplagget kan assosieres med bestemte samfunnsmodeller, utviklingsnivåer, religiøse og moralske idealer, frihet og tvang, og med normer for kvinnelighet. Hijaben kan også forstås som mangel på integrasjon, og forkastelse av sentrale vestlige verdier som demokrati og likestilling mellom kjønnene, fortsetter Lena Larsen (2004). Thomas Hylland Eriksen (2004) skriver om hvordan hijab blir diskutert i norsk offentlighet, og viser hvilke verdier som blir tematisert gjennom diskusjonene.

En av de mest sentrale kategoriene som hijabdebatten bygger på, er at plagget fortolkes som kvinneundertrykkende (Roald 2005). Dette fordi plagget får kvinner til å skjule noe av det fysiske ved seg selv, og at det angivelig er menn som presser kvinnene til å gå med hijab. Som motsvar til slike utsagn forteller flere muslimske kvinner at det er de selv som har valgt å bruke hodeplagget, og at å bære hijab for dem er en handling som viser at de ikke skammer seg over å være muslimer. I sammenheng med dette kan hodeplagget forstås som en insistering på retten til en individualitet som er ens egen. I tillegg bidrar dette til å anse hijab eller niqab som et ”politisk-religiøst” plagg, der dets bruk knyttes til et motiv om å visuelt uttrykke sin religiøse tilhørighet. Dette innebærer blant annet å utfordre eksisterende idéer om hva islam er, og slik være en motvekt til de kategoriene som preger offentlige debatter om muslimske kvinner og deres hodeplaggpraksiser. For eksempel kan bildet av den muslimske kvinnen som dekker seg til mot sin egen vilje, utfordres gjennom at kvinner uttrykker at det er deres valg.

Et annet sentralt synspunkt i sammenhenger der muslimske hodeplagg diskuteres, er hvorvidt hijab forhindrer integrering eller ikke. Integrering forstås i dette tilfellet som likeverdig deltakelse i samfunnets felles institusjoner (Hylland Eriksen, 2004). Synspunktene forutsetter blant annet at det foreligger enighet om hva som utseendemessig skal til for å bli integrert, hva som kan være synlig eller ikke synlig. Et motsvar fra muslimske kvinners side er at de

⁹ Ut fra bokens egen presentasjon, er artikkelforfatterne noen av Norges fremste eksperter på området og representerer ulike fagmiljøer som antropologi, juss, filosofi, sosiologi og religionsvitenskap. I tillegg har flere av bidragsyterne har tilknytning til Senter for menneskerettigheter i Oslo.

ønsker å bli integrert ”som de er”. Å anse kvinner med religiøse hodeplagg som lite integrerte kan blant annet knyttes til en umyndiggjøring av kvinnene og deres ferdigheter. Og det kan bidra til å begrense kvinnenes muligheter og handlingsrom. Når det kommer til offentlig ferdsel, skriver Andreas Føllesdal (2004) at hijab skaper en mulighet for muslimske kvinner til å ferdes i offentlig rom. Sløret skjuler kvinnens kropp mot andres blikk, og utgjør en mulighet for kvinnen til å delta på sine egne premisser. Dette er også et eksempel på hvordan hodeplagget knyttes til sterke symbolske meninger, som protester mot samfunnets fokus på kvinnekropp.

At kvinners mulighet til å delta i det offentlige rom styrkes gjennom bruk av muslimske hodeplagg, er et perspektiv som ikke støtter Skarsbø Moens utspill om niqab i offentlige rom. Hun ser plagget som et objekt som fremmedgjør og hindrer kvinner fra å delta i samfunnet, og som et plagg som gjør at kvinnen blir identitetsløs i det offentlige rom – noe som også kom til uttrykk i fotografens kommentar. Dette tilfellet antyder et skille mellom den som bærer hodeplagget og den som ikke gjør det, noe som gjør det interessant å studere videre hvordan kvinner forholder seg til lignende ”spennings-situasjoner” der grenser forhandles. Ikke bare kan muslimske hodeplagg forstås som en fysisk barriere for kroppsfokus eller kommunikasjon med andre, det kan også inngå i forhandlinger om rom og identitet. Dette innebærer blant annet forhandlinger om hvordan en ønsker å bli oppfattet av andre og hvordan omgivelsene møter kvinnen med hodeplagg. Beskrivelser som “identitetsløs”, “begrenset”, “undertrykt”, “uintegrert”, “fremmed”, “ufri” er hyppig anvendte kategorier som muslimske kvinner med hodeplagg forbindes med. Disse kategoriene, og hvordan muslimske kvinner forholder seg til dem, uttrykker spenninger mellom brukere av hodeplagg og norske omgivelser.

Kort om studiens metode og analyseverktøy

Jeg har fulgt kvinnene på Jentefredag fordi det kan gi en innsikt i hvordan de forholder seg til ulike problemstillinger knyttet til deres liv i norske kontekster. Og videre, hvordan det som artikuleres i offentlige debatter rundt religiøst begrunnede hodeplagg, på ulike måter virker inn på deres praksiser, religionsforståelse og identitetsprosesser. I tillegg ga deltakelse på møtene deres muligheter til å studere deres hverdagslige praksiser i møte med hverandre og omgivelsene.

Av metodisk tilnærming har jeg brukt etnografiske metoder som utgangspunkt, fordi de gir en unik mulighet til å studere kvinnenes samhandling og språkbruk uten at jeg som forsker

påvirker samhandlingen eller talemåten i så sterk grad som i et intervju eller en spørreskjemaundersøkelse (Fangen 2004). Gjennom å følge en gruppes hverdagslige aktiviteter og komplekse erfaringer kan en, i følge Herbert (2002), komme nærmere de underliggende prosessene bak sosial handling.

Dette vil blant annet si at jeg har vært opptatt av praksiser, av hva kvinnene gjør når de er sammen, noe som har bidratt til å få førstehåndserfaring med hvordan de praktiserer muslimske hodeplagg og hvordan kommunikasjonen mellom kvinnene foregår. I tillegg til observasjoner av kvinnene, består datamaterialet av et fokusgruppeintervju og en rekke uformelle feltsamtaler. I sammenheng med intervjuet hadde jeg forberedt spørsmål på forhånd, mens feltsamtalene i større grad bar preg av spontanitet og dreide seg ikke nødvendigvis om forhåndsdefinerte tema.

”Den andre”

De overnevnte kategoriene som muslimske kvinner ofte assosieres med i norsk offentlighet representerer i mange tilfeller kategorier som forsøker å forklare og plassere muslimske kvinners utøvelse av muslimske hodeplagg. Et viktig aspekt her er hvordan de også kan bidra til å danne et bilde av den muslimske kvinnen som ”den andre”. Saids (2001) teori om hvordan skapte narrativ bidrar til å danne vår oppfattelse av hva som er sant og virkelig, kan være sentralt for å forstå grenseforhandlinger som hodeplaggbærende kvinner inngår i. Said problematiserer hvordan visse måter å snakke og skrive om ”orienten” på har etablert arabere som ”den andre”, og dermed konstruert grenser mellom ”oss” – de vestlige – og ”dem”(Said, 2001). Forskjeller og ulikheter har dermed blitt definert på en måte der de med definisjonsmakten fremstilles som en positiv motvekt til motsatsen. Når det gjelder muslimske hodeplagg og hvordan en forstår disse, kan norske kontekster bære preg av at muslimske kvinner måles opp mot kategorier som allerede er bestemt (av andre med definisjonsmakt), og at kulturelle fortellinger om muslimske hodeplagg (og kvinnene som bærer dem) preger oppfatningen av hva muslimske hodeplagg symboliserer. Med en slik forklaring kan debatter rundt hijab og niqab forstås som bærere av allerede eksisterende kategorier som kvinnene trer inn i. Kanskje vil dette innebære at brukere av hijab og niqab blir karikerte, og at nyansene i utøvelsen av plagget blir lite synlig. Kategoriene kan skygge for andre variasjoner og utøvelser av plagget, slik at kunnskapen om muslimske kvinner (med religiøst hodeplagg) blir ensartet. Samtidig kan en ved å nærme seg muslimske kvinners

forhold til hodeplagg, og de situasjoner der grenser forhandles, komme nærmere deres identitetskonstruksjoner og plassering av seg selv i norske omgivelser.

Performativitet og praksiser

I analysen vil jeg anvende Judith Butler (1990) og hennes begrep om *performativitet*. Bak begrepet ligger en forståelse om at forestillinger om hva et fenomen er bidrar til å produsere fenomenet og dets innhold. Forestillingene produseres gjennom at ulike handlinger og ritualer repeteres. Med dette vil fenomener – som det å *ikke* bære hodeplagg – fremstå som naturlige, mens de egentlig er kulturelt skapt, under stadig utvikling og endring.

Gjennom å rette søkelyset mot muslimske kvinner og hodeplagg, hvordan hodeplaggene inngår i ulike praksiser og hvilke handlinger de settes i sammenheng med, kan en fange variasjonene i utøvelsen av plagget. I tillegg kan konkrete praksiser vise andre sider ved kvinnenens forhold til hodeplagget enn de som eksempelvis kommer fram gjennom deres fortellinger og diskusjoner. Å komme nærmere praksiser gir også et grunnlag for å forstå bilder av muslimske hodeplagg som resultat av gjentatte handlinger som videre opprettholder bestemte bilder av hva muslimske hodeplagg er.

Oppgavens oppbygging

Metodekapitlet introduserer feltet jeg har undersøkt og hvilke typer data analysen bygger på. Det gir en presentasjon av hvem jeg har fulgt, hvordan jeg praktisk har gjort datainnsamlingen og hva datamaterialet består av og kan fortelle noe om. Mot slutten av kapitlet diskuterer jeg også noen etiske betraktninger angående min rolle som hvit, kvinnelig forsker, og dermed representant for en majoritet som forsker på en minoritet.

Teoridelen av oppgaven starter med å se religiøst begrunnede hodeplagg i et historisk aspekt og gir en introduksjon til Koranens begrunnelse for bruk av disse. Videre vil jeg redegjøre for tidligere forskning som er relevant for oppgavens problemstilling, og trekker fram funn fra dette som vil være sentralt i tolkningen av mitt datamateriale.. Videre gis en presentasjon av Butler og hennes teori om performativitet og kjønn, som er mitt utgangspunkt for datainnsamling og analyse. Teorikapitlet vil fungere som en opptakt til oppgavens analyse.

Analysedelen er delt inn i fire kapitler. I kapittel 4 **“Hodeplagg i norske kontekster”** tar jeg for meg spørsmålene -Hvordan er det å starte med hijab? -Hva slags avgjørelse er dette?, og utforsker disse gjennom fortellingene til søstrene ”Zahra” og ”Line”. Med utgangspunkt i disse diskuteres aspekter som spesielt berører forskningsspørsmål 2 – Hva har kontekst å si for kvinnes bruk av religiøst begrunnede hodeplagg? – i tillegg forsøker jeg å identifisere noen av de verdiene som synes å prege hijab-bruk i en norsk kontekst. Kapittel 5 -**“Kontekst og fleksibilitet”** diskuterer jeg videre hva kontekst har å si for praktisering av hodeplagg, og problematiserer kvinnes synlighet eller usynlighet i ulike kontekster, samtidig som jeg ser nærmere på hvordan kontekst er med på å skape en fleksibilitet i bruken av plagget.

“Kropp, klær og tildekking”, kapittel 6, viser hvilken rolle hår og klespraksiser har for jentene, og tar for seg situasjoner der klespraksiser inngår i grenseforhandlinger. Her betegnes enkelte av deltakerne på Jentefredag sine individuelle grenseprosesser der religiøse føringer og individuelle valg stilles opp mot hverandre. Kapitlet adresserer dermed i hovedsak forskningsspørsmål 3. Dette innebærer blant annet diskusjoner rundt fleksibilitet og variasjon når det kommer til utøvelse av plagget. I kapittel 7 **“Sånn både og”** tar jeg for meg for spenningsfeltene lik-ulik og “oss”-“dem” gjennom å identifisere og undersøke hvordan disse dualismene inngår i kvinnes grensedragninger, og knytter dette opp mot forskningsspørsmål 5. Jeg setter videre fokus på hvordan deltakere på Jentefredag konstruerer sin identitet med utgangspunkt i motsetningsforhold. I **“Avslutning”**, kapittel 8 gjør jeg en oppsummering av oppgavens hovedpoenger, der jeg viser hva denne oppgaven kan fortelle noe om og hvordan den kan bidra inn i forståelsen av unge kvinners forhold til religiøst begrunnede hodeplagg i Norge. Jeg angir her også en mulig vei for videre forskning på temaet.

Kapittel 2: Metode - Å bli kjent med det ukjente

Jeg skal besøke moskéen for andre gang, ser på klokka mens jeg tenker over hva jeg skal si når jeg kommer dit. Skribler ned noen ord på den blanke skriveblokka, som for å få tankene i gang. Det har gått måneder siden første gang jeg var innom, og nå er jeg spent på hva dette besøket vil by på. Jeg er på vei ut døra, leser tekstmeldingen fra ”Kine”. Joda, hun kan godt møte meg litt før samlingen begynner. Jeg forteller henne hvilken buss jeg tar. Men Kine kommer ikke på bussen. Har hun kanskje tatt en annen buss? Kommer hun ikke på samlingen likevel? Fra bussen går jeg mot moskeen, gjennom en av byens gater. Det er fredags ettermiddag, i mars måned. Jeg passerer en del mennesker i gatene, de fleste ser ut til å ta det med ro, som at de har gått inn i helgemodus. Utenfor en kafé har noen av kundene inntatt noen værslitte trestoler for å ta seg en blås. Jeg vet ikke om de legger merke til at jeg går forbi. Hva hadde de sagt hvis de visste hvor jeg var på vei? Vet de i det hele tatt at det finnes en moské i denne byen? Vet de hvor den ligger? Det er ikke mange måneder siden jeg selv ikke visste hvor den lå. Jeg hadde fått forklart veien dit av en kvinne som er der jevnlig. Det er ikke vanskelig å finne frem, en må bare vite hvor man skal, hva man skal se etter. Bygningen er beskjeden i uttrykket, uten bønnetårn eller noen spesiell ytre dekor. Jeg finner en brun tredør som er markert med ”inngang damer” og tar i dørhåndtaket. Det virker stengt. Jeg prøver å se gjennom glassvinduet i døra, men en blomstrete gardin på innsiden hindrer sikten. Ser jeg noen skygger der inne, omriss av kropper som beveger seg rundt? Mens jeg står der kommer det en ung kvinne gående. Hijaben sitter godt rundt hodet, og sammen med et par markerte briller rammer den fint inn det runde ansiktet hennes. Hun tar i døra og gir den et dytt: Den er åpen. Jeg føler meg plutselig litt avslørt, som en på ukjent territorium. En fremmed som ikke vet å få døra opp.

Jentefredag

Avsnittet over beskriver veien til et av mine 12 møter med et fellesskap av unge muslimske kvinner og jenter i en norsk by – et fellesskap som for meg var nokså ukjent før prosjektet startet. Som skrevet innledningsvis er det ”Jentefredag” som er gjenstand for dette forskningsarbeidet, hvilket betegner en rekke jevnlig møter mellom kvinner i alderen 12-27

år i en av byens moskeer. I dette kapitlet vil jeg gi en introduksjon til feltet og de metodiske betraktninger som ble gjort i sammenheng med datainnsamlingen.

Et sammensatt felt

De fleste av deltakerne på Jentefredag går fast i moskéen og møtes ofte i ukedagene til sosialt samvær – innenfor og utenfor moskéens vegger. Et par av kvinnene tilhører en annen moské, men deltar på samlingene her fordi det er få ungdommer i den menigheten de tilhører. Det varierer noe hvem som deltar og hvor mange som er der, men som regel er de mellom 10-15 stykker hver gang. Jentefredag er ment å skulle gi unge muslimske kvinner inspirasjon og kunnskap til å utvikle sitt personlige religiøse liv, samtidig er det også et møtested hvor det sosiale fellesskapet står sentralt. Selv om det primært er muslimske kvinner som deltar på Jentefredag, består også gruppen av kvinner som ikke definerer seg som muslimer, men som kanskje er der for å få bedre innsikt i Islam. Den første gangen jeg deltok på Jentefredag, møtte jeg eksempelvis noen jenter som hadde skrevet skoleprosjekt om Islam, og som hadde tatt kontakt med moskeen i sammenheng med det. Nå var de tilbake med ei stor sjokoladecake, som takk for et fint samarbeid. Det er også enkelte som kommer på grunn av det sosiale fellesskapet og vennskap til noen av de som deltar mer fast på Jentefredag. På den måten kan en også si at Jentefredag har en “oppdragende” funksjon, der deltakelse i miljøet kan ses som en introduksjon til Islam og muslimske fellesskap.

Alder og omgivelser

Som nevnt innledningsvis, kan aldersspennet mellom kvinnene variere. En av grunnene til dette er at Jentefredag finner sted i en moské, som kan anses som et samlingssted for hele menigheten. Selv om Jentefredag primært samler tenåringer, er det religiøst og aldersmessig åpenhet, men det er strenge kjønnede grenser, ingen menn deltar. Det var ganske åpent hvem som deltok hver gang. Blant annet kunne det være små barn med på enkelte samlinger, fordi de var sammen med sine mødre eller fedre i moskéen. Det kunne også komme eldre kvinner innom, i sammenheng med undervisning av barn på koranskole eller fordi de så en verdi i å være sammen med de yngre kvinnene. En kan med andre ord si at det sosiale fellesskapet vektlegges i moskeen, og at den sosiale samhandlingen mellom de som deltok på Jentefredag til enhver tid hadde innvirkning på de tema som ble tatt opp, og på de aktiviteter som ble

gjenstand for observasjon. I datainnsamlingen har jeg imidlertid konsentrert meg mest om de kvinner som var i målgruppa for forskningen, nemlig de eldre jentene og de yngre kvinnene. Disse var mellom 12 og 27 år.

Bli kjent med jentene

På samme måte som jeg ikke vil oppgi hvilken by feltarbeidet er utført i, har jeg også anonymisert kvinnene som datamaterialet bygger på. Dette gjør jeg i sammenheng med at informantene har krav på at all informasjon de gir om personlige forhold blir behandlet konfidensielt (Dalen, 2011). I tillegg gjør jeg det med hensyn til deres unge alder og at de kan betraktes som en utsatt gruppe, både i lys av at bruk av hijab og niqab engasjerer bredt til diskusjon og meningsytring, og fordi flere av informantene også kan beskrives som etniske minoriteter. Anonymisering blir dermed viktig med tanke på at de utsagn og praksiser som har blitt aktualisert i dette forskningsarbeidet ikke skal kunne spores tilbake til kvinnene det gjelder. Muslimske miljøer er ikke nødvendigvis så store, dersom by hadde vært oppgitt ville det dessuten blitt lettere å spore tilbake til deltakerne på “Jentefredag” i ettertid.

Datamaterialet bærer preg av at noen av kvinnene har deltatt på Jentefredag mer fast enn andre. I analysen møter vi blant annet “Kine” (15) som går på ungdomsskolen og tilhører den etnisk norske majoriteten. Hun ble muslim i sammenheng med at hennes mor giftet seg med en mann fra Tunisia og konverterte til Islam. Vi møter søstrene “Line” (15) og “Zahra” (17) som opprinnelig kommer fra Irak, men har bodd i Norge siden 3-4 årsalderen. Line er elev på ungdomsskolen, mens Zahra går på videregående skole. En annen informant som dras frem i analysen er “Hadya” (27), som er norsk og har konvertert til Islam. Hun er en av de eldste i gruppa og tar ofte lederskapsansvar på Jentefredag. Disse kvinnene var alle til stede da jeg utførte fokusgruppeintervjuet, og deltok aktivt i ulike feltsamtaler og diskusjoner. Det var også disse kvinnene jeg fikk best kontakt med utover i feltarbeidsperioden. I tillegg møter vi flere kvinner som ikke deltok like ofte på Jentefredag: De somaliske kvinnene “Khaali” (27), “Alima” (26) og “Safiyo” (20), og kenyanske “Kamilla” (20 år) nevnes ved ulike tilfeller i analysen. I tillegg til “Ain” (12) og “Soraya” (16) som var innom ved et par anledninger, samt “Iris” (15) og “Emilie” (16) som er skolevenninner av Kine og Line og deltok ved noen tilfeller. Samtidig er det også flere kvinner som ikke nevnes eksplisitt i analysedelen, men som gjennom sin tilstedeværelse på Jentefredag inngår i datamaterialet, ved at de deltok i den sosiale samhandlingen og i de aktiviteter som fant sted på Jentefredag.

Å studere praksiser

Jeg har deltatt på Jentefredag i en periode på til sammen ett års tid, der hyppigheten i møtene har variert noe. Metodene jeg har anvendt er som nevnt i kapittel 1 inspirert av etnografisk forskning: Jeg har vært deltakende observatør og utført feltsamtaler. I tillegg har jeg utført ett fokusgruppeintervju, som skjedde den fjerde gangen jeg deltok og hatt en spesiell interesse for kvinnes praksiser når de er sammen.

Sherry Ortner (i Bjørnå 2007:47) definerer studiet av praksis som studiet av alt folk gjør, med fokus på politiske implikasjoner. Å studere kvinnes praksiser, er dermed interessant fordi menneskelig handling kan knyttes til omverdenen gjennom ulike vilkår som både avgrenser og muliggjør handling (Bjørnå, 2007). Bakgrunnen for å følge kvinnene var, som forklart i innledningen, en nysgjerrighet for religiøst begrunnede hodeplagg. Gjennom feltarbeidet har jeg ønsket å forstå mer av *hvordan* og *hvorfor* kvinnene bruker religiøst begrunnede hodeplagg som hijab og niqab, i tillegg har også spørsmålet om hva norske kontekster har å si for kvinnes klespraksiser og identitetskonstruksjoner stått sentralt. For å kunne si noe om dette, har jeg valgt å konsentrere meg om de situasjoner i datamaterialet der grenser forhandles. Spesielt vil jeg se på hvordan spenningsfeltet mellom dualismene ”frihet - tvang”, ”lik - ulik”, ”oss - dem”, og ”religiøse påbud - individuelle valg” aktualiseres gjennom forhandlinger om grenser. Dualismene kan her betraktes som virksomme konstruksjoner som er virkelige for oss, men som også kan dekonstrueres og overskrides (Søndergaard, 2000). Dette vil jeg også gå nærmere inn på i kapittel 3.

Moskeen som forskningsarena

Moskeen er et møtested med grunnlag i en felles tilknytning til Islam, det er et sted de fleste av kvinnene er kjent med fra før og som de i større eller mindre grad besøker gjennom uken. Siden de har kjennskap til moskeen og hverandre er det på mange måter også et trygt rom, hvilket blant annet legger til rette for samtaler og åpenhet. Jeg anså derfor moskeen som en god arena å møte kvinnene på. Jentefredag er videre et etablert samlingspunkt, hvis aktiviteter skjer uavhengig av mitt forskningsprosjekt, og det er kvinnene som bestemmer hva Jentefredag skal inneholde. Temaene som tas opp der, og som danner grunnlaget for oppgavens analyse, er med dette i stor grad blitt definert av mine informanter. På Jentefredag deler de erfaringer, utfordringer og tanker rundt det å være ung muslimsk kvinne i ulike

kontekster, blant annet på offentlige steder som skole og arbeidsliv, og hjemme i det private rom. Samtidig har samlingene også et sosialt aspekt, og innebærer utøvelsen av ulike praksiser som kan fortelle noe om hvilken rolle religiøst begrunnede hodeplagg har i kvinnenenes hverdag. Jeg har vært også bevisst på at kvinnenenes religiøse tilhørighet kan oppleves sterkere her enn i rom som ikke er religiøst betinget, og at svarene de gir på spørsmål påvirkes av konteksten de befinner seg i. Eksempelvis kan de holde tilbake informasjon som i en kontekst der det religiøse, - og dermed det moralske liv står i sentrum, ville fått reaksjoner om de fortalte det her.

Det religiøse felt

Tidligere har jeg skrevet at jeg har en interesse for hvordan hodeplagget betones i offentlig rom. Grunnen til at jeg valgte å ”følge” plagget og med dette komme nærmere spørsmålene som er blitt debattert, er blant annet at jeg var interessert i hvorvidt plagget var et tema blant kvinnene og hvordan de reflekterte rundt det. Jeg var nysgjerrig på om observerbare praksiser stemte overens med det de selv fortalte i intervju og samtaler, og hvordan de kunne ses i forhold til offentlige diskurser om muslimske kvinner og hodeplagg.

Da jeg valgte moskeen som felt for datainnsamlingen var jeg også oppmerksom på rommets meningsbærende karakter, og hvordan det hadde innvirkning på kvinnenenes praksiser og de typer data som ble tilgjengelig. Sted kan, som Tim Cresswell i (Dale og Berg, 2013) skriver, defineres som et rom det knyttes mening til. Moskeen kan blant annet forstås som et hellig sted, og forbindes med bestemte religiøse praksiser som bønn og feiring av religiøse høytider. Det er et sted der religionen er i sentrum, men det er også et felt som på mange måter strekker seg utover det enkelte rom for religionsutøvelse:

“A field is a relatively bounded interconnection system stretched out in socio-space. The size of a field is attributed to the magnitude of personnel which is organizes”, skriver Reidar Grønhaug (1997:118). Han gir gjennom eget feltarbeid eksempler på hvordan det religiøse felt kan betraktes som et felt av større skala, som går på tvers av andre felt og er vevd inn i menneskers dagligliv på ulike måter. Religiøse nettverk går på tvers av andre samfunnsområder og romlige begrensninger, og knyttes blant annet til praksiser og ritualer både i private og offentlige rom (Grønhaug, 1978) Bønn, eller *salah*, er et eksempel på et ritual som er sentralt i en troende muslims hverdag. Salah utøves fem ganger om dagen og forstås

som en direkte kobling mellom den som ber og *Allah* (Gud). En annen praksis som i aller høyeste grad kan knyttes til offentlige rom, er nettopp bruken av religiøst begrunnede hodeplagg. Å gjøre forskningen i et religiøst felt, kunne dermed gi meg innsikt også i andre felt, siden det religiøse preger kvinnes dagligliv og praksiser. Samtidig blir det religiøse aspektet ved kvinnes liv synlig gjennom en rolle som moralsk “rettesnor” som deltakerne på Jentefredag forholder seg aktivt til i ulike problemstillinger.

Det at steder kan forstås som forbundet med ulike typer meninger og som å legge føringer for praksis innebærer at jeg ville fått tilgang til andre typer data om jeg hadde utført feltarbeidet i eksempelvis en skolegård eller på et torg. Det er ikke sikkert kvinnene ville diskutert hvorvidt en handling er *haram* (ulovlig) eller ikke i en skolegård med mange andre ungdommer tilstede; på Jentefredag har dette derimot vært et gjennomgående tema. På en annen side vil det å få kontakt med kvinnene på en arena der religion er i sentrum, også gi en type data der andre hverdagslige hendelser aktualiseres, siden det religiøse felt angår de fleste sider ved livet (Grønhaug 1978, 1997). Islam kan blant annet betraktes som en rettesnor for hva som er rett og galt å gjøre, og taler til moral og samvittighet. Noe av grunnen til at kvinnene møtes på Jentefredag er nettopp for å samtale om ulike problemstillinger og situasjoner de står overfor i sin hverdag, der deres tilhørighet til Islam står sentralt i deres praksiser og valg. Å gjøre feltarbeidet på Jentefredag har gitt meg en viss informasjon om situasjoner der kvinnene forhandler om grenser og identitet. Hvis jeg imidlertid hadde fulgt kvinnene i et annet rom, eksempelvis i det offentlige, ville jeg kanskje fått mer direkte opplevelser av situasjoner som kvinnene møter i sin hverdag og førstehåndserfaring med hvordan de møter disse.

Observasjon og etnografiske metoder

Metodene jeg har anvendt i datainnsamlingen kan beskrives som etnografiske, i det at jeg har vært til stede der kvinnene utøver bestemte aktiviteter typisk for det miljøet de er en del av (Fangen og Sellerberg, 2011). En etnografisk tilnærming vektlegger hvordan sosial orden kontinuerlig skapes gjennom hverdagslige aktiviteter, og hvordan man kan studere de underliggende prosessene bak sosial handling gjennom å følge en gruppes hverdagslige aktiviteter og komplekse erfaringer (Herbert, 2000) Gjennom deltakende observasjon tas alle sanser i bruk for å observere og fange inntrykk. Som observatør har en derfor en rolle som delvis *insider* og delvis *outsider*: Man observerer utenfra, men er samtidig avhengig av å sette

seg inn i informantenes situasjon for å kunne forstå feltet. Samfunnsfaglig observasjon dreier seg ofte om å forstå og være opptatt av rutiner og hverdagslige former for aktivitet (Silverman, 2006).

I mine observasjoner har jeg blant annet sett på kvinnenes utøvelser av tradisjoner, ritualer og rutiner når de møtes i moskéen. Dette innebærer for eksempel hvordan samlingene er organisert, hvordan kvinnene kommuniserer seg imellom, utførelsen av bønn og hvordan de bruker de ulike rommene i moskeen. Etnografiens styrke i dette tilfellet er blant annet at jeg har kommet nærmere på kvinnenes virkelighet og fått personlig kunnskap om dem. Gjennom deltakende observasjon har jeg fått et helhetsinntrykk som preger min forståelse av kvinnene, og som gir detaljerte beskrivelser av feltet. Mine ulike opplevelser på stedet innebærer blant annet at jeg ikke bare har hørt hva kvinnene fortalte, men også *hvordan* det ble fortalt, merket meg ansiktsuttrykk og fakter, og sett hvordan kvinnene responderte på ulike kommentarer og handlinger. Jeg har kjent luktene i rommet, smakt kakene som er blitt servert og vært i nærkontakt med kvinnene og de fysiske objektene som var del i deres samhandling med hverandre.

For-dommer og oppklaringer

Den første gangen jeg besøkte Jentefredag visste jeg lite om hvordan disse samlingene foregikk. Jeg hadde imidlertid gjort meg noen tanker om hvordan det kom til å være, om hvordan kvinnene så ut, og hva de gjorde i moskeen. Ved det første møtet traff jeg kvinnene på bønnenrommet rett før de skulle be. Kvinnene var kledd i noe som liknet fotside kjoler med vide armer, og kun ansiktet stakk fram gjennom de skulderlange tøyestykkene de hadde på hodet. På veggen foran dem hang en sort flatskjerm TV, de fortalte meg at de ventet på at bønningen skulle starte. Etter en liten stund hørtes en høy lyd, kvinnene responderte med å reise seg, barna deres kom til, hvinende av latter, og stilte seg ved siden av mødrene. På skjermen sa en mann noe i en mikrofon, på et språk jeg ikke forstod. Jeg tenkte at bønningen ble overført fra Mekka. Kvinnene la seg ned på knærne og reiste seg en del ganger, holdt hendene foran ansiktet og gjorde noen tegn med hendene. De sa ingen ting høyt, men gjorde det samme som mannen på TV. Når bønningen var ferdig reiste de seg med en gang, tok av seg "kjolen" og hodeplagget og hang de på et stativ. Under kjolene hadde de hettejakke og dongeribukse.

Her ble min første for-dom brutt, da jeg hadde antatt at kvinnene brukte hodeplagg og lange kjoler til vanlig. Jeg tenkte at de så ut som muslimer, slik jeg hadde sett dem for meg på forhånd, ikke at de hadde tatt på seg plagg som henger i moskéen for bruk under bønn. Jeg antok også at bønnen ble overført fra Mekka, eller en annen arabisk by. Etter hvert skjønte jeg at TV-overføringen kom fra mennenes avdeling, i samme moské som jeg var på besøk i.

Etter hvert som jeg lærte feltet å kjenne, endret også andre tidligere oppfatninger seg. Som jeg vil komme tilbake til i analysedelen (kapittel 5) oppdaget jeg for eksempel at fleksibiliteten i bruk av hodeplagg er langt større enn hva debatten om hodeplagg synes å legge til grunn: Enkelte av Jentefredag-deltakerne brukte ikke muslimske hodeplagg utenfor moskéen, men dekket hodet når de var i moskéen. Andre kunne i enkelte perioder bruke hijab, mens de i andre perioder ikke gjorde det.

Observasjonsguide og feltnotater

Som et hjelpemiddel i å være bevisst på hva jeg så etter i kvinnesamlingene utarbeidet jeg en observasjonsguide. Denne omfatter ulike tema som jeg antok at kunne være spesielt relevante for den studien jeg ville gjøre og har vært et viktig hjelpemiddel. Observasjonsguiden fungerte som en slags etnografi-veileder og berører blant annet sentrale punkter i etnografisk forskning (utledet av Herbert 2000). Jeg skrev feltnotater i etterkant av observasjonene, og brukte observasjonsguiden som en slags sjekklister. Observasjonsguiden la også begrensninger for hvilke data jeg samlet, ved at den rettet fokuset mot enkelte ting, og derav ekskluderte andre. Jeg kunne for eksempel vært spesielt opptatt av kvinnenens planer for framtiden eller deres forhold til familien, men observasjonsguiden fokuserte feltnotatene mot kvinnenens aktiviteter og praksiser på Jentefredag. Guiden var til hjelp på den måten at jeg ble mer fokusert på hverdagslige handlinger som vaner, språk, kroppsspråk og bevegelser i feltnotatskrivingen.

Det må også sies at jeg brukte observasjonsguiden litt forskjellig fra gang til gang. Som innholdet i guiden viser, har også forståelsen av hva de viktige temaene i studien er utviklet seg etter hvert som feltarbeidet tok form. Blant annet bidro feltsamtaler til at jeg ble interessert i kvinnenens beskrivelser av seg selv i forhold til andre ungdommer, noe jeg går nærmere inn på i kapittel 7. Noen ganger følte jeg også behov for å skrive mer frie notater, spesielt hvis jeg satt igjen med mange inntrykk etter feltsamtaler som hadde oppstått. Da var

jeg ekstra fokusert på å referere samtalene og reaksjonene i sammenheng med disse, og å notere egne betraktninger rundt dem.

Fokusgruppeintervju og samtaler

I tillegg til observasjoner består datamaterialet av ett fokusgruppeintervju og mange feltsamtaler. Å intervju folk gruppevis gir ifølge Silverman (2006) rom for en dynamisk dialog, siden flere aktører møtes og utveksler sine erfaringer. Det varierte hvor mange som deltok på Jentefredag, men på intervjudagen var det, i tillegg til to barn og meg selv, åtte kvinner til stede: “Kine”, “Zahra”, “Line”, “Hadya”, “Ain”, “Alima”, “Iris” og “Emilie”. Jeg var på forhånd blitt enig med gruppa om at vi kunne bruke denne samlingen til intervju, og fulgte under intervjuet en enkel intervjuguide som var basert på spørsmål utledet underveis i feltarbeidet. Intervjuet ble gjort ved mitt 5.møte med deltakerne på Jentefredag. Jeg innledet med å fortelle at jeg ønsket at dette kunne bli en samtale på lik linje med de som ofte oppsto under møtene, men da med utgangspunkt i tema som jeg hadde definert. Jeg fortalte også at jeg skulle ta opp samtalen på lydbånd. En av kvinnene tok på eget initiativ et ansvar for å få de andres oppmerksomhet da jeg ville starte intervjuet, og hun fulgte ofte opp med oppfølgingsspørsmål. Jeg stilte spørsmål i plenum, og lot kvinnene diskutere, noe som gav rom for en interessant dialog. En stor fordel ved å bruke fokusgruppeintervju i denne sammenhengen, var at de deltakerne kjente hverandre fra før og derfor turte å diskutere og dele ting de ikke ville tatt opp i møte med fremmede. Samtidig kan nettopp det at de kjenner hverandre innebære at de utelater noe informasjon som de har delt med hverandre tidligere, eller som de vet kan være ubehagelig, sette de i et dårlig lys eller på andre måter fungere negativt i forhold til den etablerte gruppedynamikken. Som med intervjuer som gjøres enkeltvis og uformelle feltsamtaler vil også et fokusgruppeintervju preges av konteksten det utføres i. Jeg valgte å stille tre hovedspørsmål, som fungerte mest som samtalestartere, i tillegg til disse fulgte jeg opp med nye spørsmål som angikk de ulike temaene samtalen kvinnene etterhvert berørte.

Spørsmålene jeg tok utgangspunkt i var som følger: ”Kan dere fortelle litt om hvordan det er å være ung muslim i [stedsnavn]?”, ”Hvilken rolle har religionen i hverdagen deres?” og ”Hva betyr Jentefredag for dere?”. Det at spørsmålene legger en viss vekt på deltakernes tilhørighet til Islam er noe jeg i ettertid ser kunne vært endret. Jeg opplevde blant annet at noen av

svarene ble understreket med setninger som ”men, jeg har veldig respekt for Islam altså” og ”jeg er en god muslim.” Jeg hadde ikke som intensjon å legge føringer for hvordan kvinnene skulle svare på spørsmålene, men både det at vi befant oss i denne konteksten og spørsmålsformuleringene jeg brukte, var påvirket nok hvordan enkelte svarte. Samtidig har intervjuet i stor grad bidratt til å sette fokus på forhandlinger om grenser og hvordan det er å leve som ung muslim i norske kontekster. Mye av det som ble fortalt innebærer tema som jeg kanskje ikke ville kommet innom om det ikke hadde vært for intervjusituasjonen.

Mens jeg gjorde feltarbeid hadde jeg en intensjon om å ikke påvirke gruppedynamikken i for stor grad, eller iscenesette situasjoner som vanligvis ikke ville funnet sted i feltet. Jeg ønsket å delta i den sosiale samlingen og tilpasse meg situasjonen på en måte der jeg ikke virket forstyrrende eller påvirket feltet betydelig. Svarene som gis i intervjuer, skriver Fangen og Sellerberg (2011), kan forstås som redegjørelser for hvordan enkeltpersoner har oppfattet noe som har skjedd, og slik gjenspeile subjektive opplevelser som enkeltindividet har av det som har foregått. Svarene er med andre ord selektive på den måten at noe utelates og andre elementer vektlegges. I motsetning til intervju fanger observasjoner det umiddelbare, og gjør det mulig å bevege seg ut over deltakernes selektive perspektiv. Blanding av metoder som jeg har valgt å bruke gir dermed også ulike typer data. Samtidig er det sentralt å trekke fram diskusjonenes rolle på Jentefredag, og de mange uformelle samtaler i feltet. Å snakke og diskutere om ulike tema synes å være en av de viktigste aktivitetene på Jentefredag, og var noe flere etterlyste hvis det ikke ble satt av tid til det. Diskusjonene var på mange måter spontane og innebar varierte problemstillinger: På Jentefredag kunne de diskutere alt fra tema som hvorvidt det er lov å donere hår til kreftsyke barn, regler rundt bønn i sammenheng med menstruasjonssyklus og hvorvidt en kan besøke gravsteder til avdøde profeter for å be, til hvordan en skal møte mobbere, hvilke karakterer en har i ulike fag, og planlegging av filmkvelder.

Om forskerrollen

Som forsker og *deltakende* observatør på Jentefredag har jeg vært en *insider*, ved at jeg har vært til stede og involvert meg i kvinnenenes interesser og samtaler. Samtidig deler jeg ikke deres muslimske tro, noe som skaper en grense mellom meg og dem, og som bidrar til at vi ser ting på ulik måte. På den måten blir jeg også en utenforstående *observatør*, en *outsider*.

Som ikke-muslim mangler jeg en mye kunnskap om deres tro og levemåte, og blir desto mer avhengig av å observere og av å gå inn i feltet for å forstå. Jeg kunne heller ikke gå inn og bli fullverdig deltaker i gruppa, med mindre jeg konverterte til Islam, og deltok for eksempel ikke i bønn. Men jeg ble invitert med inn for å se hvordan de gjorde bønn, og forsøkte å tilpasse meg situasjonen så godt jeg kunne og ikke være til forstyrrelse – jeg satte meg bakerst i lokalet, på noen stoler som de henviste meg til, fulgte med på hva de gjorde og forsøkte å være så usynlig som mulig; dette var på mange måter det mest intime øyeblikket jeg delte med deltakerne på Jentefredag. Ellers har jeg forsøkt å møte jentene på de arenaene vi har til felles, gjennom allmenn sosial samhandling som samtale om temaer som angår de fleste og – en svært viktig aktivitet knyttet til Jentefredag – baking og spising av kaker.

En blanding mellom å observere fra utsiden og å involvere meg i det som skjer, har gitt meg et utgangspunkt for å analysere det jeg opplever på samlingene. For eksempel bakte jeg en kake til en av samlingene, og hjalp ofte med oppryddingen etterpå. Gjennom å gjøre det samme som dem, ble jeg mer oppmerksom på hva de faktisk gjorde. Samtidig har jeg forsøkt å være meg bevisst forskerrollen, og hvilke muligheter det ligger i at denne, gjennom min tilstedeværelse, kan ha påvirke kvinnene. Det kan være at de tok andre valg enn de egentlig ville gjort, siden jeg var sammen med dem. Likevel har jeg opplevd å bli godt inkludert i gruppa, og det har vært flere tilfeller der det virket som min tilstedeværelse ikke hadde noe å si for hva de snakket om eller gjorde. Jeg opplevde å bli inkludert i samtaler og at de spurte meg om mine synspunkter på ulike tema, slik at jeg etter hvert kjente meg som en ”naturlig” del av Jentefredag.

Likevel, på samme måte som at moskeen danner en ramme rundt det deltakerne på Jentefredag sier og gjør vil denne konteksten ha innvirkning på min framtreten som forsker. Et eksempel på dette er at jeg ved et tilfelle valgte å ikke kommentere en pen hårfrisyrer, fordi jeg var usikker på om det var et akseptert tema i en sammenheng der mange av kvinnene dekket seg til. Som forsker var jeg dessuten på ukjent grunn, og kan betraktes som en representant fra majoriteten som har trådt inn i en minoritets rom, der de var flertall og definerte grunnen. I det offentlige rom er det gjerne de som er ”den andre”, her var det meg, både i form av at jeg bærer en annen identitet (majoritets norsk, ikke-religiøs) og var der i kraft av å skulle forske. Dette understreker da at kontekst er viktig når ”den andre” skal defineres (Riggins, 1997).

Vurdering av metode og datamateriale

De metodiske valgene jeg har gjort har ført til at jeg sitter med et datamateriale som i stor grad består av beskrivelser av både de materielle og sosiale omgivelsene på Jentefredag. Dette bidrar til at feltet kan skildres på en detaljert måte, med det (Postholm, 2005) ”tykke” beskrivelser. Kombinasjonen av observasjon, samtaler og fokusgruppeintervju har bidratt til et rikere bilde enn hva jeg ville fått ved kun intervju eller observasjon. Blant annet fordi jeg kunne stille observasjoner opp mot det kvinnene fortalte i intervju eller samtaler. Samtidig har det å delta på kvinnenens arena gjennom hele forskningsperioden vært en fordel. Jeg merket hvordan de ble mer fortrolig med meg etter hvert, og slappet mer av i forhold til min rolle som forsker. Samtalene ble mer spontane og personlige, noe som styrket datamaterialet. Datamaterialet jeg sitter igjen med etter endt forskning favner ulike sider ved kvinnenens møter, opplevelser i og utenfor Jentefredag, observasjoner av emosjonelle uttrykk som latter, ironiske kommentarer og vennlighet i form av klemmer. Denne typen data gjør at jeg kan si noe om kvinnenens forhold til- og praktisering av muslimske hodeplagg i sammenheng med norske kontekster, og i stor grad vise til situasjoner der grenser forhandles.

Forskningsetikk

Kunnskapen som presenteres om deltakerne på Jentefredag i denne oppgaven er et resultat av sosiale møter mellom personer som er ulikt posisjonert i samfunnet (Jacobsen, 2002). Dette gjør det blant annet sentralt å vurdere min rolle som forsker, og hvordan min posisjon og identitet påvirker fremstillingen av de muslimske kvinnene. Blant annet vil min rolle som hvit, kvinnelig forsker, som medlem av den norske majoriteten, og som ikke-muslim påvirke kunnskapen som produseres i disse møtene. Ved å skrive denne oppgaven skaper jeg kunnskap om dem, på måter som kan påvirke hvordan de forstås. De unge kvinnene utgjør på mange måter en sårbar gruppe; en minoritet i forhold til majoriteten av norske, ikke-muslimske personer og muslimske kvinner uten religiøse hodeplagg. At de fremstår som ”de andre” (Gullestad, 2002) bidrar også til at de er sårbare for angrep for sine praksiser. Dette kan en blant annet se i sammenheng med debattene rundt religiøst begrunnede hodeplagg som jeg viste til innledningsvis. Der forbindes kvinner niqabkledder kvinner med Taliban og islamsk sharialov og de betegnes som identitetsløse i offentlig rom. Muslimske kvinner med religiøse hodeplagg betraktes også som undertrykte, uten egen vilje og betegnes som

uintegreerte. Dette innebærer, som jeg vil argumentere for i denne oppgaven, konstruerte kategorier der det er lite rom for nyanser og forhindrer en synlighet av mangfoldet av muslimske kvinners hodeplaggpraksis og identitetskonstruksjoner i Norge. Dette er også en sentral grunn til at jeg har valgt å anonymisere både kvinnene og byen der feltarbeidet har funnet sted. En bevissthet rundt hvordan også metode er performativ og bidrar til å konstruere de realitetene de er ment å utforske (Mol, 2002), er spesielt viktig i en oppgave der jeg nettopp jobber ut fra et teoretisk grunnlag som fokuserer på fenomener som sosialt produsert. Jacobsen (2002) vektlegger nødvendigheten av en kritisk refleksivitet når det kommer til forskerens objektivisering av de etnografiske ”andre”, spesielt i en kontekst hvor samfunnsdebatten domineres av stereotypier av og fordommer mot både innvandrere generelt og muslimer spesielt. Jeg kan ikke garantere for at kvinnene ikke vil føle seg misoppfattet eller feil fremstilt, men jeg har jobbet ut fra et perspektiv der jeg har forsøkt å være dette bevisst hele veien. Jeg håper også at de analysene jeg gjør videre i oppgaven kan bidra til å belyse sentrale tema som berører unge muslimske kvinner i norske kontekster, og fungere som et utfyllende, kanskje også korrigerende, bidrag til de bilder som finnes av muslimske kvinner fra før.

Kapittel 3: Teoretisk grunnlag

Dette kapitlet begynner med en introduksjon av hvordan det religiøst begrunnede hodeplagget kan forstås ut fra historisk kontekst, og da med utgangspunkt i Koranen. Siden dette representerer forståelsesrammer som deltakerne på Jentefredag utfolder sine praksiser innenfor, vil det være en viktig bakgrunn for videre analyse av kvinnenenes forhold til religiøst begrunnede hodeplagg. Videre har kapitlet som formål å gi en oversikt over forskning som er relevant for analysen av datamaterialet som oppgaven bygger på. I tillegg gjør kapitlet rede for de viktigste begrepene som benyttes i analysen. Jeg vil herunder gjøre rede for Butler (1990) sine begreper om performativitet og kjønn, Dorte Marie Søndergaard (2000) sine perspektiver på hvordan kategorier konstituerer grenser som forhandles og tilslutt Edward Said (2001) sin teori om konstruerte narrativer som grunnlag for oppfatninger om hva som er sant og virkelig. Teoriene vil videre fungere som utgangspunkt for å spesielt se nærmere på forskningsspørsmål 3 – hvordan kvinnene forholder seg til spenningsfeltet mellom religiøse føring for atferd og individuelle valg, spørsmål 4 – på hvilke måter deres klespraksis inngår i utøvelse av identitet og forhandlinger av kulturelle, religiøse og kjønnede grenser, samt spørsmål 5 – som setter fokus på hvordan deltakerne på Jentefredag forholder seg til konstruksjoner av “oss” og “de andre”.

Hijaba

Begrepet hijab stammer i følge Al-Munajeed (1997) fra det arabiske ordet hijaba, som betyr å skjerme seg (Croucher, 2009). I følge Lande (1984) kan begrepet også brukes til å beskrive en barriere, noe som forhindrer eller stenger ute. Det kan også bety noe som dekker, gjemmer eller beskytter (Ruby 2006). Begrepet hijab viser dermed først og fremst til segregasjon og adskilthet, ikke til hodeplagg eller klesdrakt. Versene fra Koranen som omhandler begrepet er blitt tolket i ulike retninger, og først og fremst forstått som noe symbolsk. Det er ikke før i nyere tid at hijab brukes entydig om hodeplagg og islamsk klesdrakt (Vogt, 2004). Her vektlegges videre hvordan forståelsen av religiøse hodeplagg har utviklet seg gjennom tiden, og at det ikke er en islamsk oppfinnelse, snarere en skikk med dype røtter i Midtøstens historie. Hodeplagget var blant annet et synlig tegn på sosial status og ærbarhet i det andre årtusen før vår tidsregning; i antikken var eksempelvis bruk av slør etter assyrisk lov pålagt

gifte kvinner. Assyriske konger innførte i tillegg bruk av hodeplagg eller slør for kvinner i det kongelige haremet og for kvinner av høytstående sosial eller økonomisk rang (Huddleston 2001, referert i Croucher 2009). Også i gammelpersiske og greske samfunn var det en foreskrevet etikette, der kvinner brukte hodeplagg av lin som symbol på seksuell renhet og kyskheter og klær som skjulte dem fra fremmede menns blikk. Krav til kvinners tildekning som symbol på ærbarhet ble videreført både i jødedommen og i kristendommen: I det nye testamentet finner man blant annet også slørpåbud som et symbol på underordning.¹⁰ Tradisjonen for at kristne kvinner bar hodeplagg fortsatte inn i den moderne tid (Croucher 2009). I dag bærer blant annet katolske og ortodokse nonner slør, og mange jødiskortodokse kvinner dekker fortsatt hodet. Den islamske hodeplaggskikken skriver seg med andre ord inn i en lang, felles tradisjon for hvordan sløret i første rekke markerte sosial rang, i tillegg til underordning og religiøs tilhørighet. I Midtøsten har det etter hvert blitt vanligere at både religiøst engasjement og religionstilhørighet antydes gjennom drakt og hodeplagg, både når det gjelder kvinner og menn (Vogt 2004).

Koranens påbud

Det er ofte skriftstedene i Koranen som beskriver fysiske rammer for omgang mellom menn og kvinner som i utgangspunktet kan gifte seg med hverandre en tar utgangspunkt i for å forklare bruk av religiøst begrunnede hodeplagg for muslimer (Larsen 2004). Skriftstedene som blir sitert her er hentet fra en gjengivelsen av Koranen fra år 2000.

Si til de troende menn at de skal dempe sine øyekast og bevare sin blyghet. Dette er mer sømmelig for dem. Gud er vel underrettet om det de foretar seg. Og si til de troende kvinner at de skal dempe sine øyekast og bevare sin blyghet, og ikke vise sin pryde, unntatt det av den som kommer til syne. La dem trekke sløret (khimar) over sine bryst og ikke vise sin pryde til andre enn sine menn, sine fedre, svigerfedre, sønner, stesønner, brødre, nevøer og deres hustruer, eller sine slaver, eller menn som betjener dem, men er hinsides kjønnsbegjær eller barn som ikke forstår seg på kvinners nakenhet. (Koranen 24:30-3, ref. i Larsen 2004)

¹⁰ Paulus 1. brev til Korinterne, 11:6

I følge Larsen (2004) er dette et av de mest brukte versene når det kommer til å forklare bruk av muslimske hodeplagg. Her bes kvinnene om å trekke sin *khimar* over brystet, som var et stykke tøy som i utgangspunktet dekket kvinnenens hår (Larsen 2004). I tillegg beskriver også skriftstedet en annen form for hijab enn den vi kjenner som hodeplagg i Norge i dag. Det oppfordrer både menn og kvinner til å opptre sømmelig, og betegner på mange måter det som Jacobsen (2002:173) kaller ”intern hijab”.

Intern hijab refererer til at mennesker selv tøyler sitt blikk, og kontrollerer de tanker og lyster som måtte oppstå når de betrakter et annet menneske. I følge Roald (2001, ref. i Croucher 2009:44) har bruk av muslimske hodeplagg en sammenheng med mål om å hindre menn i å bli seksuelt tiltrukket av kvinner, og hun spør om plagget er mest ment for å beskytte mannen mot sin egen svakhet: ”Did men think that their ability to fight temptation was weaker than women’s?(...) Preventing women from showing themselves unveiled expresses men’s fear of losing control over their minds.” Lignende argumenter brukes også når muslimske hodeplagg diskuteres i norsk offentlighet. Her kobles det blant annet til spørsmål om hvorvidt muslimske kvinner er undertrykt eller ikke, og om det er menn som står bak kvinnenens bruk av hodeplagg. Verset ovenfor har blitt brukt både til å støtte en oppfatning om at muslimske kvinner *bør bruke* hodeplagg for å fremstå som sømmelige, samtidig som det har blitt brukt til å *forby* religiøse hodeplagg i ulike land, med utgangspunkt i at det henviser til sømmelig atferd for begge kjønn og kan forstås som en mer symbolsk form for hijab (Croucher 2009).

I Koranen (33:59, ref. i Larsen 2004) beskrives tildekking også som et kjennetegn på anstendighet og respekt, blant annet når det gjelder profetens koner:

Dere som tror, gå ikke inn i profetens hus, med mindre dere er invitert til et måltid (...). Når dere anmoder profetens hustruer om noe dere trenger, så gjør det bak et forheng (hijab).

”Du profet, si til dine hustruer, dine døtre og de troende kvinner at de utenfor hjemmet svøper om seg sine ytterplagg (jilbab). Slik blir de gjenkjent som anstendige kvinner og unngår å sjeneres.” (Koranen 33:53, ref. i Larsen 2004)

Ruby (2006) mener at begrepet hijab ikke omtales i sammenheng med en kvinnelig kleskode i Koranen, slik det i dag er vanlig å forstå hijab som. Hun hevder at Koranen benytter ordet hijab på en mer symbolsk måte og at påbudene om hijab dreier seg om regler som kun gjelder profetenes koner, og ikke andre muslimske kvinner. Profetens koner hadde direkte tilgang til profeten og ble betraktet som ledere innen det muslimske samfunnet i Medina. De skulle også leve etter konkrete regler, som blant annet innebar å ikke gifte seg etter profetens død og å få dobbel belønning for gode gjerninger, dobbel straff for dårlige gjerninger (Ruby 2006). Croucher (2009) skriver at profetenes koner brukte hodeplagg som en måte å beskytte sitt privatliv på, og for å unngå å bli betraktet som urene. Samtidig brukte de hodeplagg som beskyttelse mot å synliggjøre sin identitet i offentlig rom, og slik forhindre potensielle farer for seg selv eller andre familiemedlemmer (Lewis 1998, Mernissi 1987, ref. i Croucher 2009:46).

Forskningsfeltet

Å gi en oversikt over tidligere forskning som er gjort på feltet, kan på mange måter være en omfattende oppgave. Ikke bare er feltet stort og innebærer ulike problemstillinger, det kan også fremstå som et felt med uklare avgrensinger, der temaer overlapper hverandre på ulike måter. Jeg har derfor forsøkt å tilnærme meg forskningslitteraturen gjennom noen tema som på ulike måter berører min egen forskning: muslimer i Norge; det norske med nye øyne; personlige historier; rettigheter og undertrykkelse; hodeplagg i det offentlige rom; stereotyper og kategorier; kunnskap og hodeplagg.

Muslimer i Norge

Hovedtyngden av forskning på muslimer i Norge, har i følge Jacobsen (2002) ligget på temaer som arbeidsliv, utdanning, nettverk, sosial ulikhet og integreringsspørsmål. Den religiøse dimensjonen av muslimenes liv er i mindre grad utforsket. I de senere årene har vi imidlertid sett en økning av studier som fokuserer spesielt på islam og muslimer som en religiøs minoritet i Norge. Disse studiene har imidlertid lagt relativt liten vekt på hvordan det å leve i Norge påvirker utformingen av muslimske identiteter, praksiser og religionsforståelser. Hovedfokuset har heller ligget på tradisjoner som muslimske innvandrere bringer med seg inn

i en ny, norsk kontekst, og hvordan disse tas i bruk i innvandrings situasjonen. Som et bidrag til dette utga Jacobsen i 2002 en bok – *Tilhørighetens mange former* – og som er basert på forskning blant unge muslimer i Oslo.¹¹ Hun tar her for seg hvordan ungdommenes identitetskonstruksjoner påvirkes av å utspille seg i norske kontekster, med spesielt fokus på religion, generasjon og kjønn.

Jacobsen definerer tre hovedtendenser for identitetsarbeid blant sine informanter: Muslimske identitet i stor grad fremstår som et aspekt ved etnisk og kulturell identitet. Først, at den religiøse identiteten er knyttet til kulturelle og religiøse verdier som videreføres i familien – særlig ved feiring av religiøse høytider. Dette settes samtidig av Jacobsen i forbindelse med diskursive praksiser som deler mennesker inn i grupper av ”vi” og ”de andre”. Den andre tendensen er knyttet til privatisering og individualisering av religiøsitet: Religionen forstås i økende grad som et personlig valg som den enkelte selv må ta, og ikke som en konsekvens av tilhørighet til en bestemt familie eller etnisk gruppe. Den tredje tendensen Jacobsen trekker fram er det hun kaller framveksten av en ny, norsk-muslimsk subjektposisjon som grunnlag for livsstil og kollektiv identitet. Det indre og det personlige forholdet til Gud er her viktig, men i tillegg kommer et kollektivt aspekt som fremstår som en form for identitetspolitikk knyttet til håndtering av muslimsk identitet i en norsk kontekst. Denne tendensen representeres spesielt av de muslimske ungdoms- og studentorganisasjonene.

Disse tre formene for identitetsarbeid blant muslimske ungdommer, kan bidra til å forstå noe av det som ligger bak deres oppfatning av seg selv og bruk av religiøse plagg, samt hvordan ulike kategorier i en norsk kontekst virker inn på deres forståelse av hvem de er. Jacobsen vektlegger at identitet dannes gjennom relasjoner og kontekst. Den kan med andre ord ikke forstås som en iboende egenskap, men som noe som skapes og utvises i bestemte sosiale og kulturelle sammenhenger. Identitet kan med dette endres når konteksten endrer seg så vel som i relasjon til ulike typer av ”andre”. I analysen vil jeg legge dette perspektivet til grunn i undersøkelsen av hvordan mine informanter på ulike måter danner sine identiteter gjennom grenseforhandlinger i norske kontekster.

¹¹Boken er en bearbejdet forskningsrapport, initiert av Norges forskningsråds IMER-program (Internasjonal Migrasjon og Etniske Religioner) og IMER Bergen, basert på et feltarbeid utført blant unge muslimer i Oslo.

“Det norske sett med nye øyne”

En del av kvinnene vi møter er enten selv innvandret til Norge eller har minst en forelder med utenlandsk bakgrunn. De hører da henholdsvis under kategoriene ”innvandrere” og ”innvandrerbakgrunn” slik begrepene oftest anvendes i utarbeidelsen av norsk statistikk.¹² En viktig stemme i norsk innvandringsdebatt var Marianne Gullestad. I boken *Det norske sett med nye øyne*, utgitt i 2002, diskuterer hun blant annet hvordan nasjonal tilhørighet baserer seg på at noen mennesker stemples som utenforstående, og omtegnes som ”de andre”. Og bruker eksempler fra den norske innvandringsdebatten som utgangspunkt for denne diskusjonen. Gullestad retter en kritikk mot ”den norske majoriteten” og de utbredte ideene og forestillingene som ligger bak norsk ordbruk, meninger og følelser i innvandringsdebatten. Gullestad beskriver med dette den typen narrativer som Said (2001) gjør oss oppmerksom på, og viser hvordan de er i virksomhet i Norge.

Et viktig poeng i Gullestad’s bok er at det ikke er mulig å forstå etniske grenser uten å også ta i betraktning kulturelle kategorier og praksiser. Med dette retter hun blant annet søkelyset mot som ligger i å kategorisere og betegne andre. Hun viser hvordan ”vi” bruker ”dem” i offentlige debatter til å bearbeide og vedlikeholde forestillingene om ”vårt” nasjonale fellesskap. Disse dikotomiene begrunner hun i en likhetstankegang, som hun mener preger den nasjonale selvfølelsen i mange nordiske land. Likhetstanken er knyttet til det Gullestad kaller myten om norsk homogenitet, og går i hovedsak ut på at personer i mange uformelle sammenhenger må oppfatte seg som like for å føle seg likeverdige. Likheten med bestemte andre, slik den etableres kulturelt og sosialt, brukes videre som en måte å skape og bekrefte seg selv på.

Gullestad viser her hvordan ulike kategorier i den offentlige debatten konstruerer bilder av innvandrere som ”de andre”. Også debatter rundt muslimske kvinner og hodeplagg preges av konstruerte bilder av ”oss” og ”dem”, og er noe de unge muslimske kvinnene må forholde seg til. Gullestads perspektiver er dermed aktuelle for flere av de unge kvinnene som deltar på Jentefredag, da de ofte konstrueres som en minoritet. I boken ”Framing Muslims” (2011) tar

¹² *Nøkkeltall for innvandring og innvandrere*. 2013.

: Statistisk Sentralbyrå. Tilgjengelig: <http://www.ssb.no/innvandring-og-innvandrere/nokkeltall> [29.05.13].

også forfatterne, Peter Morey og Amina Yaqin, opp temaet stereotypisering og representasjon av muslimer i Vesten. Forfatterne viser hvordan stereotyper konstruerer de muslimske ”andre” som problematiske nærvær i Vesten, og hvordan disse forestillingene sirkulerer i den offentlige oppfatningen. Disse forestillingene, mener de, produserer en kløft mellom representasjon og en mer kompleks virkelighet. Muslimers kropp slik den fremstår i noen av disse representasjonene – tilslørt, med langt skjegg, i bønn og så videre – bærer med seg verdiladninger langt utover det muslimer selv legger i valg av klesdrakt, utseende og ritualer. Boken ønsker å spore de begrensede måtene muslimer stereotypiseres og *frames* på innenfor politiske-, kulturelle- og mediediskurser i vesten. Samtidig påpeker de også at muslimers motreaksjoner på enkelte stereotyper kan bidra til å skape nye stereotyper som muslimer i Vesten forbindes med.

Personlige historier

I løpet av de siste årene er det utgitt en del bøker der muslimske kvinners personlige beretninger om trosliv, identitetsprosesser og forhold til hodeplagg står i sentrum. Boken ”Hijab-Historier”, utgitt i 2011, er en antologi der personlige historier står i fokus. I samme sjanger finner vi ”Utilslørt. Muslimske råtekster”, som også ble utgitt i 2011. I følge bokens redaktører, Nazneen Khan-Østrem og Mahmona Khan, er målet med boken å presentere et mangfold av stemmer som viser ulike måter å være muslimsk kvinne på. Bøkene omhandler til dels det Jacobsen (2002) hevder forskningen har vært lite preget av, nemlig hvordan norske kontekster påvirker utformingen av muslimsk identitet og praksis. Kvinnenes historier omhandler blant annet om det å vokse opp, eller leve store deler av livet i Norge, og hvordan det har hatt innvirkning på kvinnenes personlige identitetsprosesser. Bøkene setter også fokus på muslimske hodeplagg, og følger på den måten opp den offentlige debatten rundt muslimske kvinners bekledning og synlighet i det offentlige rom. I analysedelen tar også jeg for meg kvinnenes identitetskonstruksjoner og bekledning i offentlige rom, samtidig viser jeg i hvordan kvinnene påvirker kontekstene de er en del av og skaper individuelle uttrykk for ”sin islam”.

Rettigheter og undertrykkelse

Forskning på muslimske kvinner, både nasjonalt og internasjonalt, tar i mange tilfeller for seg menneskerettigheter og likestilling, samt kjønnskonstruksjoner i muslimske samfunn. Disse temaene berøres blant annet av Norani Othman (2006). Othman har studert utfordringer muslimske kvinner i Sørøst-Asia står overfor i møte med økende religiøs ekstremisme innenfor islamistiske bevegelser.

Anne Sofie Roald (2010) fokuserer på kjønnsroller og kjønnsrelasjoner når hun diskuterer hvorvidt muslimske kvinner i Norge er undertrykt eller ikke. Roald hevder at kultur er et overordnet begrep i forhold til religion: Hvorvidt islam anses som kvinnefiendtlig eller kvinnefrigjørende avhenger av hvordan religionen tolkes innenfor ulike kulturelle rammer, skriver Roald. Viktig for disse tolkningene er individuelle erfaringer og hvordan disse settes i sammenheng med rådende samfunnsstrukturer og kontekster. Hun skriver blant annet at den vestlige forestillingen om at sjalet er symbol på kvinneundertrykkelse er forenklet: Både det å bli tvunget til å bruke hodeplagg fra familiært hold og det å ikke få seg jobb hvis en bruker hodeplagg, innebærer kvinneundertrykkelse, påpeker Roald. Hun skriver det religiøst begrunnede hodeplagget, ikke er undertrykkende så lenge kvinnene selv kan velge. Det er først når valgmulighetene forsvinner at det kan forbindes med tvang.

Hijab kan, som Roald (2005) viser, på den ene siden bli sett på som kvinnediskriminering, som tvang overfor barn og kvinner og som uttrykk for islamsk fundamentalisme. På den andre siden vises det til enkeltindividets religions- og ytringsfrihet, samt foreldres rett til å bestemme over oppdragelsen av sine barn (Høstmælingen 2004). Spørsmål om hva muslimske hodeplagg symboliserer, om hvorvidt bruk av plagget er selvvalgt eller påtvunget, hvordan hijab kan knyttes til identitetskonstruksjoner, hvem som definerer plaggets innhold, og spørsmål rundt hijab og arbeidsliv er tema som preger forskning på muslimske kvinner.

I norsk offentlige debatt er Hege Storhaug en av de mest profilerte motstanderne av muslimske hodeplagg. Hun er blant annet informasjonsleder i organisasjonen Human Rights Service, som i følge deres hjemmesider jobber for innhenting av dokumentasjon, informasjon og analyse for å sette søkelys på ulike sider av innvandrings- og integreringsfeltet. I boka "Tilslørt. Avslørt" (2007) skriver hun om hvordan det religiøst begrunnede hodeplagget og

tildekking av kvinner er frihetsberøvende og skaper ”kjønnsapartheid”. Hodeplagget beskrives som uttrykk for en sterk ideologisk kraft, og hun ønsker å ta et oppgjør med den unnfalldenhet og naivisme som hun mener preger norsk debatt om tildekking av kvinner (Storhaug, 2007).

Tabassum Ruby (2006) sin forskning blant muslimske immigrantkvinner i Canada støtter imidlertid ikke opp om oppfatningen av at hijab som noe som tar fra kvinner rettigheter. Ruby argumenterer blant annet for at forståelsen av hijab som et symbol på undertrykkelse, ikke stemmer overens med fortellinger fra kvinnene selv. De forteller at hijaben på flere måter styrker dem: den tydeliggjør deres identitet, gir dem mulighet til å ta kontroll over egen kropp, og styrker opplevelsen av å tilhøre en større muslimsk verden. Dette innebærer blant annet å se plagget som et symbol på motstand mot umoralske verdier, og en beskyttelse mot menns blikk og interesse. Hodeplagget, hevder derfor Ruby, brukes til å forhandle om grenser, både innenfor det muslimske samfunnet og overfor det hun beskriver som den dominerende vestlige kulturen (Ruby 2006).

Hodeplagget i det offentlige rom

Etnografen Emma Tarlo (2007) har blant annet gjort forskning på klesvalg og mote blant muslimske kvinner i London, og setter med dette fokus på det muslimske hodeplagget i byrommet. I artikkelen ”Hijab in London. Metamorphosis, Resonance and Effects” skriver hun om bekledning som synlig indikator på forskjeller i den flerkulturelle byen. Artikkelen har et spesielt fokus på hijab, og antyder at muslimske middelklassekvinnens bruk av hodeplagget ikke avhenger så mye av deres kulturelle bakgrunn: Den er i større grad et produkt av flerkulturelle møter i et kosmopolitisk bymiljø. Fokuset ligger på betydningen av den flerkulturelle byen som et rom som utsetter folk for alternative måter å være og å leve på, og som tilbyr dem muligheten til en personlig ”metamorfose”. Tarlo presenterer i artikkelen kvinner som på forskjellig måte forholder seg til det muslimske hodeplagget. Felles for kvinnene er at alle enten startet med hijab eller tar sterk avstand fra plagget som følge av møter med andre muslimske kvinner i London. Gjennom deres fortellinger utforsker Tarlo hijabens effekt på kvinner som bruker hodeplagget, og hvordan den er med på å definere deres handlingsrom. Hijaben bidrar, mener hun, til at kvinnene unngår bestemte situasjoner

og omgivelser hvor de eksempelvis kan utsettes for uønsket omgang med fremmede menn. Tarlo beskriver videre hvordan plaggets synlighet påvirker omgivelsene på ulike måter, noe jeg vil komme nærmere inn i kapittel 5.

Kunnskap og hodeplagg

En annen studie som tar for seg hodeplagget i romlig kontekst, er Anne B. Bøe (2005) sin artikkel om økende bruk av hodeplagg blant kvinner i en Israelsk landsby. Hun fikk her ulike svar på spørsmål om hvorfor praksisen var økende. Spesielt ser hun en forskjell i hvordan yngre og eldre kvinner begrunner bruk av slør og hodeplagg. Mange av de unge ser bruk av hodeplagg som et religiøst påbud, og knytter utøvelse av plagget til religiøst liv og individuelle valg. Eldre kvinner forklarer derimot bruk av hodeplagg med at det var en norm i tidligere tider, og påpeker i tillegg viktigheten av å være lik andre muslimske kvinner. Det de unge legger i bruk av plagget kan, i følge Bøe, henge sammen med økt tilgang til kunnskap om islam som igjen påvirker dem til å bli mer religiøst aktive. Dette kan også ses i sammenheng med at flere av de yngre kvinnene tar sekulær utdanning, hvilket gjør dem i stand til å tilegne seg religiøs kunnskap. Bøe tar også opp det politiske aspektet ved bruk av hodeplagg, som hun knytter til det hun kaller pågående islamiseringsprosesser i arabiske land og samfunn. Bøe påstår at sløret kan forstås som uttrykk for en politisk holdning eller identitet i landsbyen. Hvis det å gå uten slør kan brukes som et politisk argument, hevder hun at det å gå med slør også blir en støtteerklæring på det motsatte. Makten til å definere hva plagget betyr blir slik også makt til å definere hva ikke-brukeren er – og kommer til uttrykk som en form for grenseforhandling.

Performativitet og kjønn

Butlers teori om kjønn som noe som "is performed" – som utøves, eller gjøres – utgår fra en kritikk av feministiske teorier. Her utfordrer hun blant annet den tradisjonelle todelingen av kjønnskategorien, beskrevet som "biologisk kjønn" (sex) og "sosialt kjønn" (gender). Biologisk kjønn, skriver Butler, (1990:9-10) er også en sosialt og kulturelt skapt kategori: "Indeed, perhaps it was always already gender, with the consequence that the distinction between sex and gender turns out to be no distinction at all."

Hun argumenterer med andre ord for at biologisk kjønn, på linje med sosialt kjønn, er konstruert og ikke en naturgitt kategori. Videre tar hun opp hvordan kjønn artikuleres gjennom ulike praksiser. I dette kombinerer Butlers aspekter fra feministisk teori, filosofi og psykoanalyse. Hennes ide om kjønn som konstruert – som noe man *gjør*, ikke *har* eller *er* – bygger på en poststrukturalistisk forståelse av subjektivitet, og tar utgangspunkt i arbeidene til Michael Foucault, Jacques Derrida, Friedrich Nietzsche og Jacques Lacan (Jagger, 2008).

I boka ”Gender Trouble” viser Butler (1990) hvordan forestillinger om hva kjønn er bidrar til å produsere fenomenet kjønn, og introduserer performativitetsbegrepet:

In the first instance, then, the performativity of gender revolves around this metalepsis, the way in which the anticipation of a gendered essence produces that which it posits as outside itself. Secondly, performativity is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body, understood, in part, as a culturally sustained temporal duration (Butler 1990:xv).

I Butlers begrep om performativitet ligger det altså en idé om at forestillinger om hva et fenomen er bidrar til å produsere fenomenet og dets innhold. Forestillinger om at å bære hijab er å være undertrykt kan være et eksempel på en forestilling som former forståelsen av muslimske kvinner i norsk offentlighet. Forestillingene om plagget produseres videre gjennom at ulike handlinger og ritualer repeteres, som å omtale plagget som frihetsberøvende plagg eller forby dets bruk i skolen.

Denne typen handlinger ses i Butlers perspektiv som handlinger som gjør at fenomener fremstår som naturlige, til tross for at de er kulturelt skapt, under stadig utvikling og i endring. Kjønn kan med dette forstås som et utfall av dominerende forestillinger om hva en kvinne og mann er, samt sett av praksiser som samsvarer med disse forestillingene og som repeteres ofte nok til å opprettholde dem:

Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being (Butler 1990:45).

I sitatene ovenfor hevder altså Butler (1990) at forståelser av kjønn henger sammen med handlinger og praksiser. Hun argumenterer for at kjønn er kulturelle opptredener som består av ulike (ofte forhåndsgitte) praksiser og som sammen bidrar til at kjønnskategorier som ”kvinne” og ”mann” fremstår som noe naturlig og gitt. Det betyr at kjønn ikke forstås som en kjerne av en indre forutgitt identitet, men snarere at praksisene som knyttes til kjønn produserer en illusjon av en slik kjerne eller essens (Butler 1990). Slik sett kan hijab være med på å konstituere ”hodeplaggbærende” muslimske kvinner som dydige og jomfruelige – eller, om vi skal følge Tarlo (2007), ”ikke-hodeplaggbærende” kvinner som promiskuøse.

“Highly rigid regulatory frame”

I tillegg til praksisene, de gjentatte handlingene hvorigjennom kategoriene opprettholdes, er også den kontekstuelle rammen sentral for hvordan kjønn utøves. Som vist tidligere skriver Butler (1990:45) at konstruksjonen av kjønn skjer innenfor en ”highly rigid regulatory frame” som legger føringer for hvordan kategorier produseres og fremstår. Kjønnskategorier er i den forstand sosialt og politisk konstruert innenfor rammer av makt og kunnskap (Jagger 2008), og opprettholdes gjennom repetisjon av tilvente måter å gjøre kjønn på. Betydningen av begreper som ”mann” og ”kvinne” er med andre ord ikke stabile eller gitt *a priori*, men er situerte, kontekstavhengige og skapes og opprettholdes gjennom historisk og kulturelt gitte normer (Prieur, 2002)

Om dette skriver Butler (1990) blant annet at produksjon av kjønnskategorier skjer innen en heteroseksuell ramme, som foreskriver ”regler” om at man skal være mann eller kvinne: ”Briefly, one is a woman, according to this framework, to the extent that one functions as one within the dominant heterosexual frame...” (Butler 1990:xi). En heteroseksuell ramme innebærer blant annet at betegnelser som ”feminin” forbeholdes kvinner og ”maskulin” forbeholdes menn. Butler påstår med andre ord ikke at det er et gitt forhold mellom ens seksualitet og kjønn, men at den heteroseksuelle normen påvirker forståelsen av kjønn på en slik måte at heteroseksuelle forståelser av kjønn styrkes. Disse kjønnsnormene ekskluderer da blant annet homofili eller transseksualitet, siden dette ikke følger den heteroseksuelle normen (Jegerstedt, 2008). Det kategoriene fylles med har slik også betydning for hva som holdes utenfor. Når det gjelder kategorien ”kvinne” kan man ifølge dette si at forståelsen av kvinnen

påvirkes på bestemte måte når det settes “muslimsk” foran. Der kategorien “kvinne” knyttes til konstruerte kategorier som “feminin” og “passiv”, vil i tillegg kategorien “muslimsk” produseres gjennom uttrykk som “orientalsk”, “eksotisk”, “sensuell” og “annerledes”(Said, 2001). Den muslimske kvinnen blir dermed beskrevet med dobbelt negativt fortegn til sammenligning med “mannen”.

Butler argumenterer videre for at det er en diskursiv dimensjon til produksjonen av kjønn og til kategorier som ”kropp” og ”seksualitet”. Hun bygger her på Michel Foucault sitt syn på forholdet mellom diskurs og makt, hvilket innebærer en forståelse av makten som skjult i de mest ”opplagte” sannhetene; det er i de naturaliserte forståelsene, de som framstår som ”sunn fornuft” og slik dekker over det faktum at de er produsert eller skapt, vi finner påstandene med størst kraft. I Foucault sitt begrep om makt ligger også en forståelse av at makten er produktiv, hvilket her får betydning i at diskursive praksiser former og skaper forståelser av hvordan eksempelvis kropp og kjønn fremstår (Boucher 2006). Dette skjer gjennom sosiale ritualer som støttes opp av institusjonell makt. Hvordan en snakker om kjønn er slik med på å skape diskurser som produserer og regulerer det kjønnete subjektet (Jegerstedt, 2008)

Dette kan blant annet innebære at når kjønn underlegges en diskursiv regulering, produseres det også forståelige, begrepsfestede former for kjønn. Oppfatningen av at kjønn er biologisk gitt, kan eksempelvis fremstå som en sannhet fordi det har blitt artikulert gjennom måten en snakker om kjønn på.

Grensedragninger

Når det gjelder bruk av religiøst begrunnede hodeplagg i offentlige rom, og hvordan plaggene fremstår i norske kontekster, kan en se plaggets framturen i sammenheng med at det offentlige rom, i følge Butler (2004:xx), utgjør et rammeverk for hva som aksepteres av praksiser. Anne Marie Mol (2002) skriver at fenomener kan studeres gjennom å undersøke deres kontrastfylte identiteter, slik de utøves på ulike steder og i ulike situasjoner. Å utøve identitet innebærer også ting eller objekter, understreker hun:

I oppgavens sammenheng er dette argumentet sentralt med tanke på den rollen hijab eller niqab har i konstruksjonen av kjønn og identitet. Hvordan deltakerne på Jentefredag forholder seg til rammeverk av den typen Butler beskriver, og hvordan ulike objekter inngår i deres

praksiser, vil være sentralt i oppgavens analyse av kvinnenes klespraksiser. Og videre, hvordan dette settes i sammenheng med norske kontekster.

Et annet viktig teoretisk bidrag til analysen er Søndergaard (2000) sitt perspektiv på dekonstruksjonen av grenser og forhandlinger rundt etablerte kategorier. Grensene innebærer det som settes av diskursive premisser og med hva som defineres som aktuelt for forhandling. Dette kan blant annet ses i sammenheng med de dualismene som kvinnene på Jentefredag forholder seg til, nærmere bestemt spenningsfeltene beskrevet i kapittel 1, mellom ”frihet - tvang”, ”lik - ulik”, ”oss - dem”, ”religiøse påbud - individuelle valg”. Kvinnene kan i dette tilfellet forstås som aktører hvis betingelser for å utvikle personlig og kollektiv identitet er diskursive praksiser som tidligere historiske aktører har utviklet (Søndergaard, 2002).

Muligheter for forhandling er også noe Butler (1993) vektlegger. For ettersom kjønnskategorier er avhengige av praksisenes repetisjon kan de også destabiliseres (Butler 1993); gjennom forstyrrelser av praksisene og diskursene kjønn konstitueres gjennom ligger også muligheter for endring. Å betrakte fenomener som historisk og sosialt skapt, vil også si at de kan endres gjennom at mennesker handler på nye, kanskje uforutsette, måter. Og slik ingenting som repeteres kan være identisk med det som har vært forut, vil også betydningene av ”kjønn”, eller “musliske kvinner” aldri kunne være helt stabile eller fast.

Orientalisme og stereotyper

Saids (2001) analyse av orientalismen viser lik Butler et hvordan diskursive praksiser bidrar til produksjonen av kategoriene vi forstår verden gjennom. På bakgrunn av en analyse av ulike europeiske tekster – som blant annet innebærer populærvitenskapelige artikler, skjønnlitterære fremstillinger, politiske rapporter, taler og reiseskildringer – argumenterer Said for hvordan narrativer bidrar til å danne en oppfattelse av hva som er sant og virkelig. Han gir eksempler på hvordan ulike tekster skaper den virkelighet de er ment å skulle beskrive, og beskriver orientalisme som en vestlig måte å dominere, restrukturere og få makt over ”Orient” på. Måter Orienten blir beskrevet på ses slik som å produsere bilder, eller diskurser som blant annet kategoriserer mennesker på bestemte måter og fører til en hierarkisk inndeling av ulike identiteter. Said skriver også at stereotypisering av Orienten har bidratt til å definere Europa eller ”Vesten,” som her ser seg selv som et motstykke til ”orientalistisk” utseende, tanke, personlighet og erfaring (Said, 2001)

Dette har videre dannet grunnlag for definisjoner som ”oss” og ”de andre”.

Riggins beskriver hva produksjon av ”den andre” kan føre til:

(...)the rhetoric of Othering dehumanizes and diminishes groups, making it easier for victimizers to seize land, exploit labor, and exert control while minimizing the complicating emotions of guilt and shame (Riggins 1997:9).

Han beskriver derfor relasjonen mellom ”the self” og ”the other” – ”selvet” og ”den andre” – som en todelt kamp der godt og ondt, ”colonizer” og ”colonized”, står i sterk opposisjon til hverandre

Muslimere og Islam representerer folk som diskursivt har blitt stereotypisert og definert som ”andre”, skriver Karim H. Karim (1997). Blant annet har europeere forbundet islam med fundamentalisme, radikalisme og terror, som følge av bilder av muslimer og deres tilknytning til religiøse lover. Andre eksempler på orientalistiske fremstillinger av muslimer, er hvordan arabere er blitt beskrevet som ”voldelige”, ”grådige”, ”barbariske” og ”sexlystne” (Said, 2001). Disse mytene er skapt gjennom diskursive praksiser som har formet dominante europeiske bilder av arabere og muslimer helt siden middelalderen. På lignende vis kan vi forvente at diskurser om Islam og muslimer påvirker norsk offentlighets oppfatning av hvem de er og hvorfor de handler som de gjør – blant annet når det kommer til hvordan muslimske kjønnskategorier forstås. Den muslimske kvinnen fremstilles eksempelvis som undertrykt, mens den muslimske mannen oppfattes som undertrykkende (Roald og Lie, 2005)

Butlers (1990) teori om hvordan kategorier oppstår og opprettholdes gjennom den gjentatte utøvelsen av praksiser og diskurser, Søndergaard (2000) sine teorier om grenseforhandlinger og Said (2001) sine teorier om hvordan narrativer bidrar til å skape en konstruert virkelighet, gir blant annet utgangspunkt for å diskutere ulike stereotyper og representasjoner som finnes av muslimske kvinner i dagens samfunn. Idéen om performativitet blir slik et verktøy for å forstå hvordan kategorier har blitt og blir til gjennom maktforhold og ideologiske strømninger innen norsk kontekst. Samtidig fordrer perspektivet et fokus på kvinnes praksiser, hva de konkret gjør, fordi det er gjennom praksisene en kan lære mer om hvordan kvinnene forholder seg til kategoriene de skrives inn i, og hvorvidt kategoriene opprettholdes eller ikke.

Performativitetsbegrepet åpner også for å forstå muslimske hodeplagg som mer variert og mangfoldig enn hvordan de fremstår som i norsk offentlig debatt. Dette fordi en ikke anser plagget som en gitt kategori med opplagte, eller gitte egenskaper, men snarere at enkelte praksiser knyttet til plagget har skapt et bilde av hva det å bruke hodeplagg er og innebærer.

Ved å fokusere på hvordan plagget inngår i ulike praksiser, hvordan det inngår i forhandling om rom og identitet, hvordan det snakkes om, og – videre – hvilke handlinger og diskurser det settes i sammenheng med det, kan en fange variasjonene i utøvelsen av plagget. Gjennom å fokusere på de situasjoner der grenser forhandles, vil en også få en innsikt i hvordan kvinnene forholder seg til ulike kategorier som preger samfunnets forståelse av muslimske hodeplaggbærende kvinner.

Kapittel 4: Hodeplagg i norske kontekster

Dampen siver fra de små rynkene på den ru overflaten og oversvømmer rommet med en gjenkjennelig duft. Seig i midten og nesten karamellisert i kantene. Sjokoladekaken er fortsatt litt varm når den kommer inn på bussen. Eim av fersk bakst bukter seg om passasjerene, kanskje pirrer den sultne mager. Så bæres den med begge hender gjennom gatene, som et trofé, en hovedingrediens i en hver vellykket fest. I moskeen har jentene samlet seg rundt spisebordet. Praten går høylytt mellom dem. Det brune bakverket plasseres midt på bordet, klar til å fullbyrde sin eksistens. Den skal nytes og fortæres: Det er fredag i moskeen, dagen jentene har beskrevet som muslimenes festdag. Nå har de samlet seg rundt spisebordet, for å inspirere hverandre til religiøst liv og dele sine historier og erfaringer med hverandre.

Hvordan er det å starte med hijab? Hva slags avgjørelse er dette? I følgende kapittel utforskes dette spørsmålet gjennom fortellingene til to søstre – ”Zahra” og ”Line”. Med utgangspunkt i disse vil jeg diskutere aspekter som spesielt berører forskningsspørsmål 2 – Hva har kontekst å si for kvinnes bruk av religiøst begrunnede hodeplagg? – samt at jeg vil forsøke å identifisere noen av de verdiene som synes å prege hijab-bruk i en norsk kontekst.

Avgjørelsen

"Jeg husker veldig godt den første dagen jeg tok hijab på. Det var en fin sommerdag og jeg sa til mamma at jeg hadde lyst å ta på hijab. Hun spurte meg om jeg var sikker, for hvis du tar den på så skal du aldri ta den av igjen. Jeg følte meg klar (...) Hijaben var rosa og satt stramt rundt hodet, jeg husker at jeg satte meg på sykkelen og syklet fort ned bakkene. Jeg følte meg trygg – at jeg hadde tatt en god avgjørelse." Det var sommeren før "Zahra" skulle begynne på ungdomsskolen. Hun beskriver ungdomsskolealderen som en tid der en kommer i puberteten og går mot å bli voksen, og at det derfor var en passende tid for henne å starte med hijab nettopp denne sommeren. "Men jeg fikk det litt vanskelig også. Da jeg begynte på skolen kjente ikke folk meg igjen, og det kunne være varmt," innrømmer hun.

Jacobsen (2004) skriver at tenårene er en tid hvor den religiøse identiteten endrer form for mange og får karakter av å bli mer personlig og individuell. Å starte med hijab knyttes til prosessen mot å bli voksen, et behov for å synliggjøre og manifestere sin identitet som

muslim, og til å våge å stå for ”det man er”. Zahra sin start bærer preg av personlig overbevisning om at dette var riktig å gjøre, og skjedde i sammenheng med at hun fysisk sett var i ferd med å bli voksen. Jacobsen viser samtidig til en viktighet av å føle seg ”klar” til å gå med hijab som sentralt for unge muslimske kvinner. Dette ser vi også i Zahras tilfelle, hennes mor oppfordrer henne til å være sikker på hva hun gjør, fordi hijab anses som noe hun skal bruke for alltid. Det settes med andre ord krav til at dette skal være en gjennomtenkt handling, og noe hun går inn i med en bevissthet om hva valget hennes innebærer. Dette viser både at hennes selvstendighet vektlegges, samtidig kan det også fortelle noe om hvordan plagget betraktes i hennes familie: Hennes mor forstår hijab som noe en ikke slutter med når en først har tatt det på. Det er en handling som forplikter. På mange måter blir det da et viktig valg, som Zahra selv må avgjøre om hun er klar for å ta. En kan stille spørsmål ved hvorvidt Zahra kunne vite at hun var klar, eller om dette bare var noe hun måtte føle eller tro. Var hun forberedt på at det kom til å bli varmt å ha plagget på, eller at klassekameratene ikke ville kjenne henne igjen når hun kom tilbake etter ferien? Kanskje har det også bydd på andre utfordringer som hun ikke nevner i dette tilfellet.

I prosesser som den Zahra gikk gjennom er de kulturelle verdiene viktige: ”Valg er alltid en del av sosiale prosesser i form av sosialt og kulturelt konstituerte verdier og syn på person og samfunn som impliserer både muligheter og begrensninger for den enkelte,” skriver Jacobsen (2004:170). Det kan synes som at en motivasjon for Zahras valg, er en overbevisning om at hijab er riktig i følge Islam, hun beskriver blant annet en følelse av å ha tatt en ”god” avgjørelse. I samtaler henviser hun ofte til ”det Koranen sier” når hun argumenterer for rett og galt, hun gjengir også sin mors formaninger i diskusjoner om religiøst liv. Eksempelvis trekker hun frem sin mor i en diskusjon mellom deltakerne på Jentefredag angående selvskading og hvorvidt det er *haram* eller ikke: ”Jeg vet ikke, jeg kan ikke svare på det. Kanskje mamma vet det, for hun har lest koranen. Hun har lest hele koranen mange ganger, så hun vet det nok.”

Å begynne med hodeplagg beskrives som et personlig valg, samtidig forbinder også Zahra hijab med religiøse påbud. Forståelsen av hijab som et personlig valg kan dermed ses som begrenset til et spørsmål om *når* hun er klar, snarere enn *hvorvidt* hun kommer til å bruke det eller ikke. Muligheten om å velge bort hodeplagget synes ikke å være et alternativ i Zahras tilfelle. En annen begrensning i sammenheng med denne prosessen er at hun heller ikke kan ta det av når hun først har begynt med det.

“Murvegg rundt hjertet”

Mens Zahra ikke var klar til å begynne med hijab før hun begynte på ungdomsskolen, startet hennes lillesøster ”Line” med hijab noen år tidligere. ”Jeg gikk i femteklasse første gang jeg tok på meg hijaben”, forteller hun. ”Det kom noen dager da jeg skulle ønske at jeg ikke hadde den på meg, men for to år siden eller noe sånt så tenkte jeg at det her er meg liksom. Hijaben er meg.”

Grunnen til at Line ville ta hijaben av i starten, var at hun fikk mange negative kommentarer fra omgivelsene. Etter samtale med sin mor, som oppfordret til ikke å gi opp så lett og å stå for det valget hun hadde gjort, fortsatte hun å bruke den. I dag sitter hun ikke lenger foran speilet med ønske om å kunne gå ut uten hijaben på hodet, forteller hun, den er en del av henne. Line sier, i likhet med sin søster Zahra, at det var opp til henne om hun skulle begynne med hijab. Samtidig møtte Line reaksjoner fra andre på skolen da hun startet med hijab, hvilket fikk henne til å re-vurdere sitt valg. Hennes mors tilbakemelding på det, var blant annet å vektlegge viktigheten av å stå for det valget hun hadde tatt, samtidig som hun oppmuntret henne med at det kom til å bli lettere etter hvert.

I Lines tilfelle førte ikke usikkerheten rundt bruk av hijab til at hun tok den av igjen, blant annet grunnet morens oppfordring fortsatte hun å bære den helt til hun ble fortrolig med det. Ut fra det Line forteller kan det se ut som at det å ta i bruk plagget var en del av prosessen rundt det å modnes som muslimsk kvinne. Som vist tidligere anser blant annet Jacobsen (2004) tenårene som en tid hvor den religiøse identiteten endrer form til å bli mer personlig. Etter å ha brukt muslimsk hodeplagg en del år, beskriver Line det å være muslimsk ungdom på denne måten:

Det er en fin måte å skille seg ut. Også har man på en måte en annen mulighet. For du vet, det er mange folk som er svake og på en måte kollapser med en gang de får stygge kommentarer. Er man muslim, da får man mange slike og da kan man på en måte forbedre seg. Kommentarene gjør at når man blir eldre, da er det på en måte en murvegg rundt hjertet ditt. Du bryr deg fint lite, liksom.

Hodeplagget er et synlig tegn på hennes tilhørighet til Islam, og har bidratt til at hun har fått nedverdiggende kommentarer fra andre. Selv om det å bruke plagget var tøft i starten, mener

hun i ettertid at det har gitt henne en mulighet til å forbedre seg som muslim og som menneske. Nå ser hun hijaben som ”seg selv” – plagget og de stygge kommentarene hun fikk som følge av hennes valg er noe som har gjort henne mer hardfør. Hodeplagget blir slik et objekt som symboliserer styrke. I sammenheng med reaksjoner fra andre i norske kontekster, og da spesielt i skolehverdagen, vurderte hun å slutte med plagget. Hun valgte likevel å fortsette. Det å gå imot omgivelsers reaksjoner på hennes bruk av hijab fremstår dermed også som styrkende for henne, og som noe hun er stolt av. Det krever en sterk vilje fra henne, og hun har vist at det har hun. Også Zahra bruker lignende ord som Line når hun beskriver muslimske kvinner med hodeplagg: ”Vi tør mer, og vi er sterke. Vi er tøffe på en måte. Vi klarer sterke utfordringer”, sier hun og henviser til debatten rundt niqab og hvordan de må forholde seg til andres meninger om hodeplagget. Hun trekker også frem at muslimer faster en måned i året, og at det kreves styrke for å klare det. Til tross for at kvinnene møtte ulike utfordringer som de kanskje ikke hadde forventet da de valgte å starte med hodeplagg, beskriver de seg selv som tøffe fordi de har stått fast på sitt valg også i utfordrende stunder. De har på mange måter gått imot omgivelsenes forventninger til hva gjengs praksiser er – å la være ”å starte” – og brutt sosiale rammer for hva som bør vises eller ikke i en norsk kontekst.

En pris å betale?

Roald og Lie (2005) skriver at nettopp motstanden enkelte muslimske kvinner med hodeplagg møter, gjør at de kan fremstå som sterkere enn for eksempel muslimske kvinner som ikke går med hodeplagg. Mange av kvinnene med religiøst hodeplagg har blant annet vist en vilje til å kjempe for- og forsvare det de tror på gjennom å fortsette å bruke plagget til tross for negativ respons fra omgivelsene. Likevel er det ikke alle kvinnene på Jentefredag som ser for seg å starte med hodeplagg i løpet av ungdomsskoletiden, noe som blant annet kommer fram under en samtale med “Ain”. Hun var på dette tidspunktet er 12 år og en av de yngste som er innom Jentefredag i løpet av feltarbeidsperioden. Hun forteller at moren hennes bruker hijab. Ved spørsmål om hun selv tror at hun kommer til å begynne å bruke hijab svarer hun: “Jeg vet ikke, jeg kommer i alle fall ikke til å gjøre det på ungdomsskolen, for den skolen jeg skal begynne på er veldig rasistisk.” Utsagnet viser at hun ikke anser seg selv som klar til å starte med hijab enda, og gir en begrunnelse som kan vise at hun har vurdert “kostnadene” ved å bruke hodeplagget, som i hennes tilfelle innebærer en forventning om å bli utsatt for rasistisk mobbing på grunn av det. Hun ønsker å tilpasse seg skolekonteksten på en måte som gjør at

hun ikke visuelt skiller seg ut. Svaret hennes sier også noe om hvordan hun oppfatter omgivelsene og det å skulle bruke hodeplagg i en norsk kontekst. Kanskje tenker hun at plagget kan bidra til å begrense hennes muligheter og påvirke hvordan hun blir oppfattet av andre samfunnsfeller? Å anse hodeplagg som både begrensende og befriende for kvinnen som bruker det, er blant annet argumenter som ulike sider i hijab- og niqab debatten spiller på (jf. Skarsbø Moen i VG, Rosendahl i Utopia, Storhaug 2007). Kvinnen kan være seg selv bak plagget, og beskyttes mot uønsket kroppsfokus, samtidig som det også oppfattes som begrensende for kvinnens atferd, og forstås som en praksis som ikke stammer fra eget valg.

Hva preges norske kontekster av og hvordan har kontekstene innvirkning på kvinnenes valg og muligheter? Hvilke kategorier må deltakerne på Jentefredag eksempelvis forholde seg til når de bruker muslimske hodeplagg i norsk offentlighet? Disse spørsmålene skal jeg forsøke å diskutere videre i dette kapitlet.

Frihet innen grenser

Butler (2004) beskriver hvordan det offentlige rom betraktes som konstituert både av det som ikke kan *sies* og det som ikke kan *vises*. Grensene for hva som kan sies og vises, utgjør et rammeverk som blant annet fungerer som moralsk begrunnelse for sanksjoner, og som innebærer konstruerte “sannheter” som vi forholder oss til og handler ut i fra. I offentlige debatter rundt bruk av muslimske hodeplagg, kan en blant annet observere et spenn mellom det individuelle og det kollektive aspektet ved storsamfunnet. Dette innebærer blant annet grensedragninger rundt hva som kan sies og hva som kan vises i det offentlige rom. På samme tid som det norske samfunn baserer sin grunnlov og sitt demokrati på grunnleggende verdier om menneskets religions- og ytringsfrihet, blir dette frihetsaspektet problematisert gjennom rammer for hva som godtas eller ikke godtas av resten av sivilsamfunnet (Høstmælingen, 2004). Frihet, og herunder det kroppslige ved kvinnen, utøves innen visse grenser (Butler, 2004). Et eksempel på hvordan dette kommer til uttrykk for deltakerne på Jentefredag, er blant annet gjennom en opplevelse “Kine” forteller om: “Vi gikk over en gangbro, da det kom to litt gamle damer forbi. Hun ene stoppet og sa til min venninne som brukte niqab: “hvorfors har du det der på deg, jeg har ikke lov til å bruke finlandshette i byen så hvorfor får dere lov til å bruke det [niqab]?” Kine forteller at hun undrer seg over hvordan en kan sammenligne

muslimske hodeplagg, som hun beskriver som noe religiøst, med vanlige luer og plagg som ikke er religiøst betinget. Zahra trekker også fram en lignende hendelse fra skolesammenheng, der hun hadde diskusjon om niqab med en av lærerne. Han sammenlignet blant annet niqab med en motorsykkelhjelm, og beskrev det som en ubehagelig opplevelse å bare se øynene på den en møter: “Jeg ville egentlig spørre om hva en motorsykkelhjelm hadde med niqab å gjøre,” kommenterer hun. I samme situasjon ble også hodeplagget sammenlignet med en flosshatt: “Jeg ble litt småirritert inni meg, man trenger ikke å sammenligne det med en vanlig hatt heller.”, forteller Zahra engasjert. For Kine og Zahra fremstår muslimske hodeplagg som et religiøst begrunnet plagg, og er med dette ikke sammenlignbare med plagg en eksempelvis bruker for å holde seg varm på ørene eller for å pynte seg. Tvert imot antyder uttalelsene deres at det religiøse hodeplagget tillegges en høyere verdi, som helst ikke bør besudles ved å plassere det i samme kategori som den verdslige motorsykkelhjelmen eller flosshatten. Disse ulike oppfatningene av hodeplagg kan knyttes til rammeverket som muslimske hodeplagg produseres gjennom. Og videre, ettersom Zahra og Kine tillegger hodeplagget ulike verdier, til hvordan aktører som innehar ulike posisjoner i samfunnet forholder seg til ulike definisjonsrammer.”De ikke-muslimske” blir i deres øyne uvitende, ”det norske” representativt for at de ikke blir forstått og respektert.

Selv om muslimske kvinner kjemper for rettigheter over egen kropp, er kroppen i følge Butler (2004) konstituert som et sosialt fenomen i den offentlige sfære, og har dermed offentlige dimensjoner. Hvilket da har som konsekvens at den muslimske kvinnekroppen, med dens hodeplagg og tildekking, ikke bare er individuell: Den er også konstituert gjennom den offentlige sfæren og dets rammeverk. Den tildekkede muslimske kvinnen er et offentlig subjekt som produseres sosialt og da dels gjennom måten kvinnenenes klespraksiser oppfattes på. Gjennom kvinnenenes møter med andre, aktualiseres også spenninger i oppfatningene om hva som kan vises og ikke vises, gjøres eller ikke gjøres i offentlige rom.

Individuell rett og frihetselementet

Samfunnets strukturerende rammer innebærer også politisk styring, som eksempelvis kommer til uttrykk gjennom fastsetting av lover og regler for muslimske kvinners hodeplaggpraksis. Forbud om bruk av ansiktsdekkende plagg i enkelte videregående skoler, som jeg viste til i introduksjonskapittelet, er et eksempel på vedtak som begrenser kvinners praksiser i

undervisningssammenheng. Livssynsutvalgets ja til hijab i politi og domstoler¹³, og den varierte responsen dette har fått fra ulike politiske partier i Norge, tydeliggjør også et uavklart forhold til religiøst begrunnede hodeplagg innenfor staten.

Smeeta Mishra¹⁴ og Faegheh Shirazi (2010:57) har sammen studert unge muslimske kvinners forhold til niqab i USA. De skriver blant annet at flere av kvinnene mente at niqab ikke var nødvendig i en amerikansk kontekst, samtidig som de vektla den muslimske kvinnens rett og frihet til å bruke niqab hvis hun selv ønsker det. Dette vil blant annet innebære å se religiøs praksis i sammenheng med politiske og økonomiske maktforhold innen nasjonale grenser, der en tar kvinners rettigheter i betraktning. Samfunnets historiske og politiske utvikling preger det norske samfunnet som kontekst, og spiller med andre ord en rolle i muslimske kvinners forhold til muslimske hodeplagg. I norsk og europeisk kontekst kan dette blant annet innebære å fremholde kvinnens individuelle rett til religionsfrihet. Rasmussen og Larsen (2004) observerer blant annet en form for pluralisme og individualisering av det religiøse, både når det gjelder muslimer og kristne i europeisk sammenheng. De ser dette som en effekt av globalisering, migrasjon og moderne kommunikasjons- og informasjonsteknologi som preger europeiske samfunn. Dette er noe jeg vil komme tilbake til senere i analysen, der dikotomiene “religion”-“individ” problematiseres i større grad.

Med rett til å kle på seg

”Hvis en kvinne har rett til å kle seg naken og vise så mye hun vil, hvorfor har hun ikke lov til å dekke seg til?” spør Line. Kvinnene diskuterer hvordan muslimske kvinner fremstilles i debatter rundt bruk av niqab og andre hodeplagg i offentligheten. ”Hvis du har retten til å kle av deg, da må du ha retten til å kle på deg også”, samstemmer Kine. Spørsmålene kvinnene stiller berører sentrale aspekter ved argumentasjonen for- og imot bruk av muslimske hodeplagg. Argumentasjonen bygger blant annet på internasjonale menneskerettigheter som eksempelvis angår religionsfrihet, ytringsfrihet og respekt for privatliv – rettigheter som alle henger sammen med forbud mot diskriminering (Høstmælingen 2004). Bruk av hodeplagg

¹³ RANDEN, A. & AUESTAD, G. E. 2013. Utvalg går inn for hijab i politiet. *Nrk.no*, 07.01.13. Tilgjengelig: <http://www.nrk.no/nyheter/norge/1.10862969>.

¹⁴ SHIRAZI, F. & MISHRA, S. 2010. Young Muslim women and the face veil (niqab). *International Journal of Cultural studies*, 13(1), s. 19.

kan altså betraktes i lys av grunnleggende menneskerettigheter som skal beskytte den enkelte kvinnes *frihet*. Hva som anses som tvang og frihet kan knyttes til diskursive praksiser og sosial produksjon av fenomener innen ulike kontekster, blant annet basert på historie og sosiopolitiske forhold (Shirazi og Mishra, 2010). I spørsmålet om kjønnsroller i islam konfronteres muslimer med den vestlige frigjøringsstanken som preger de fleste europeiske land, og som innebærer kvinner og menns likhet for loven (Roald 2004). I Norge har feministiske strømninger og kvinners historiske motstandskamp påvirket samfunnsstrukturer og syn på kvinners rettigheter. At muslimske hodeplagg kan oppfattes som tvang kan kobles til feministiske verdier, som i stor grad vektlegger kvinnens rett til å kontrollere egen kropp og til å ta selvstendige valg basert på individuelle ønsker og behov. Dette innebærer å frigjøre kvinnen fra andres (menns) kontroll over sitt liv og sine valgmuligheter. Bruk av muslimske hodeplagg i offentlige rom, kan som følge av dette få reaksjoner fordi det for mange oppfattes som et undertrykkende symbol (Roald og Lie, 2005), som noe som kvinnen ikke har valgt selv.

Roald og Lie (2005:20) skriver at verdier som demokrati og likestilling mellom kjønnene ikke nødvendigvis betraktes som utviklet i tid og rom av “majoriteten” av Norges befolkning, men at verdiene derimot oppfattes som noe “naturlig” som bør gjelde for alle uansett sammenheng. Perspektiver på kvinnens individuelle rettigheter, er ut fra Butler (1990) sosialt og kulturelt skapt, men fremstår som noe naturlig og opplagt. I møte med norske omgivelser, ser vi dessuten at Line og Kine bruker frihetsbegrepet for å begrunne sine valg, noe som antyder at dette også er verdier som de vurderer sine valg ut fra. De befinner seg gjennom dette også i grenseforhandlinger som utfordrer konstruksjonen av muslimer som tilhengere av andre prinsipper enn de som preger moderne samfunn.

Samtidig er det en tosidighet her, som kommer til syne gjennom deres kommentarer, som viser at de også etablerer seg som annerledes i forhold til gjengse oppfatninger om hva utøvelse av frihet innebærer. Dette kan tyde på at det ligger komplekse sammenhenger bak ulike utøvelser av frihet.

Frihet og *empowerment*

”Sjalet gjør at kvinnen ikke kan bedømmes ut fra sin skjønnhet, men ut fra sin sjel og sitt intellekt (...) Det peker på sjalet som frigjørende for kvinnen, siden hun ikke kan bedømmes

ut fra kjønn, men ut fra indre eller intellektuell kapasitet”, skriver Roald og Lie (2005:214). De argumenterer for at hodeplagget innebærer ulike former for *empowerment* og produksjon av muslimske feminist-subjektiviteter, som de knytter til endringsprosesser i kvinnespørsmål blant muslimske kvinner i ulike deler av verden. Sent på 1980-tallet fikk feministiske ideer for alvor gjennomslagskraft i muslimske kontekster. Spesielt var 1990-tallet preget av politiske strømninger som holdt frem ideen om kvinners deltakelse innenfor alle samfunnsfelt, både i den muslimske verden og særlig blant muslimer i Vesten (Roald 2004).

Å se hodeplagget som noe frigjørende innebærer også beskrivelser av at plagget bidrar til å tydeliggjøre kvinners identitet og mulighet til å ta kontroll over egen kropp. Hijab beskrives blant annet av Ruby (2006) som frigjørende, fordi det beskytter kvinner fra et sexfiksert samfunn – noe som også ligger implisitt i uttalelsene om at det må være lov å kle på seg når det er lov å kle av seg. Ruby viser også til tidligere studier som problematiserer at sentrale nord-Amerikanske medier har portrettert ”den muslimske kvinnen” som en undertrykt og passiv hijabbruker – noe en også kan se tendenser av i norske medier (Høstmælingen, 2004). I denne typen framstillinger blir muslimer betegnet som ”andre”, fordi de tilhører en religion som oppfattes som ”anti-canadisk”, eller ”anti-norsk” i vårt tilfelle. Flertallet av artiklene som omhandler hijab uttrykker at hodeplaggpraksis er et tegn på at muslimske kvinner blir undertrykt (Ruby, 2006). I både Zahra og Linas tilfelle ser vi at deres personlige valg har spilt en stor rolle for at de begynte med hodeplagg. Dette er også noe Roald og Lie (2005) har observert gjennom forskning på muslimske kvinner i Skandinavia. De fleste kvinnene fortalte i deres studie at de selv valgte å begynne med religiøst hodeplagg. Samtidig meddelte også noen av dem at de kjente til kvinner som hadde blitt tvunget til å bruke hodeplagg enten av sine fedre eller sine menn, noe som viser at tvang kan forekomme. Fortellinger om tvang er imidlertid ikke noe som forekommer i mitt datamateriale, hodeplagget beskrives derimot som noe de personlig bestemte seg for å bruke. Det betyr ikke at det kan være ”ufortalte” fortellinger blant deltakerne på Jentefredag, og som oppfattes som noe det ikke passer seg å fortelle de andre eller til meg. Vi ser også at det utøves en form for press gjennom forventninger knyttet til hijabbruk, og at det gjerne kan være foreldre – som jo er autoritetspersoner – som utøver en form for ”tvang-light”. I Zahra og Linas tilfelle har deres mors oppfatninger om plagget hatt noe å si for prosessen med å starte og – ikke minst – fortsette med hijab på tvers av negative reaksjoner fra omgivelsene. Samtidig kan også verdier som religionsfrihet og individuell frihet være drivkrefter for kvinnenens personlige valg og prosesser, der de kan sies å ha holdt ut utfordrende perioder og vært bestemt på at dette var

noe de ønsket å gjøre. Å bruke hijab i norske kontekster innebærer med andre ord å måtte forholde seg til samfunnets perspektiver på forholdet mellom kvinner og menn, og til oppfatninger av plagget som undertrykkende. Samtidig kan deres praksiser også knyttes til frigjøringsprosesser som preger både muslimske og norske omgivelser, og slik utfordre etablerte forestillinger om hva som beskrives som frihet og tvang.

Religion og samfunn

Roald og Lie (2005:184) eksemplifiserer hvordan hodeplagg inngår i en kontekstuell ramme som de vurderes ut fra ved å trekke frem hvor ulikt nonners religiøse hodeplagg og muslimske kvinners hodeplagg betraktes. Selv om begge plaggene er religiøse, ses det muslimske hodeplagget som en del av en hel (truende) ideologi. Nonnen representerer på sin side majoritetens religiøse tradisjon og hennes hodeplaggbruk problematiseres i liten grad. Den muslimske kvinnen representerer i motsetning en fremmed tro og et fremmed verdensbilde som går på tvers av de rådende religiøse og politiske ideene i Norge.

Dette kan blant annet ses i sammenheng med Saids (2001) teorier om orientalistiske fremstillinger av muslimer, som innebærer at narrativer, skapt gjennom diskursive praksiser, har formet dominante europeiske bilder (eller stereotypier) av arabere og muslimer, noe som blant annet innebærer at muslimer har blitt betraktet som fremmede. Med referanse til dette, kan reaksjonene Zahra og Lina fikk da de begynte med hijab, begrunnes i oppfatninger av hodeplagget som noe fremmed. Forestillinger om hva religiøst begrunnede hodeplagg innebærer, bidrar til å produsere fenomenet og dets innhold, i følge Roald og Lie (2005:238):

Storsamfunnets holdninger til muslimene påvirker den teologiske utviklingen (...)

Det er mennesker som bestemmer innholdet i de religiøse begrepene. Utviklingen av den islamske teologien i Norge avhenger langt på vei av muslimenes forhold til det norske storsamfunnet – og av det norske storsamfunnets forhold til den muslimske befolkningen.

Med dette utsagnet peker de på en sammenheng mellom samfunnets strukturer og muslimske kvinners praksiser hva hodeplagg angår. Døving (2009) hevder at religiøs tilhørighet har blitt

en identitetsmarkør for minoriteter som skal integreres i det norske samfunnet, og at religion ofte fremstilles som et hinder for integrering i Norge. Hun mener at grunnen til dette kan ha med majoritetsbefolkningens forståelse av religion å gjøre:

Det er majoritetens historie og tradisjoner som utgjør konteksten eller rammene for utviklingen av et flerkulturelt samfunn. I Norge er både den protestantiske kristne historien, sammenkoblingen mellom stat og kirke og idealet om et sekularisert samfunn i så måte sentrale faktorer (Døving, 2009:108)

Videre argumenterer Døving for at det sekulære idealet har skapt noen mer eller mindre bevisste antireligiøse fordommer som fører til at unødvendig mye energi og engstelse rettes mot religion som fenomen i “det nye religiøst komplekse Europa”. Denne måten å forstå muslimer på kan ha innvirkning på den islamske teologien i Norge og dermed også påvirke hvordan muslimer utøver sin religion (Døving, 2009). Forholdet mellom religion og samfunn bidrar videre til å konstruere bilder av muslimske kvinner og hodeplaggpraksis, og kan blant annet omfatte hvordan unge muslimske kvinner behersker ulike grenseprosesser mellom kategoriene religion og samfunn, der forhandling om identitet gjøres. Noe som blant annet åpner for at kvinners ulike strategier når det kommer til tildekking og bruk av hodeplagg, kan endre eksisterende bilder av muslimske hodeplaggbærende kvinner. Slik aktualiseres også endringsaspektet ved hijabbruk som sosialt fenomen, som også er et poeng ved Butlers (1990) teori om performativitet og kjønn.

Dette er noe jeg kommer tilbake til senere i analysen, hvor jeg diskuterer hvordan deltakerne på Jentefredag sine praksiser kan bidra til å belyse og kanskje også endre perspektivene på muslimske hodeplagg. Blant annet skjer det endringsprosesser når kvinner forholder seg til samfunnets lovgivninger vedrørende bruk av hodeplagg i offentlige rom. Dette kan eksempelvis innebære at de finner nye former for å praktisere tildekking, tilpasset politisk vedtatte rammer for atferd og hva som er sosialt akseptert i omgivelsene (Mossière, 2012).

På Jentefredag kommer dette blant annet til uttrykk gjennom at kvinnene diskuterer hvordan en bør gå kledd som muslimsk kvinne, samtidig som de forsvarer sine valg hva klespraksiser angår. Utsagn som “jeg bruker hijab, men jeg ser fortsatt fin ut” beskriver blant annet hvordan

de befinner seg i grensedragninger mellom å vise lojalitet til islam, samtidig som de ønsker å tilpasse seg samfunnets forventninger og trender når det kommer til klespraksis.

Hva går kvinnene inn i?

I dette kapitlet har jeg vist eksempler på hvordan Zahra og Line opplevde det å begynne med hijab i Norge. For begge virker det å bruke hijab som å gå imot omgivelsene og det konvensjonelle rammeverket hodeplagget produseres innenfor. Kvinnenes frihet utøves innen visse grenser for hva som aksepteres av praksiser. Samtidig ser en at de unge kvinnene, og da kanskje spesielt Line, utfordrer disse grensene gjennom å bruke plagget til tross for omgivelseres negative reaksjoner på hodeplaggpraksis. Også i andre situasjoner beskrevet av kvinnene, kommer dette spenningsfeltet mellom samfunnets konstruerte bilder av hodeplagget og kvinnenes konstruerte bilder av plagget til syne. Mens lærere kan sammenligne niqab med hodeplaggene hjelm og flosshatt, opplever Kine og Zahra niqab (og hijab) som et hellig plagg. De knytter dermed andre verdier til dem og mener de ikke kan sammenliknes med andre typer, verdslige hodeplagg. Dette viser blant annet at det er et spenningsfelt mellom verdier, hvis forhandling kan få politiske konsekvenser og skape sosiale og kulturelle føringer for atferd. Dette vil igjen kunne påvirke forholdet mellom menneskets individuelle frihet og samfunnets sosialt produserte begrensninger for kvinnenes frihet. Vi ser også at kvinnene selv tar i bruk frihetsbegrepet i sin argumentasjon for bruk av hodeplagg og klær som dekker større deler av kroppen. I motsetning til hvordan en orientalistisk diskurs kategoriserer muslimske hodeplagg som noe fremmed, undertrykkende og annerledes, møter kvinnene motstand mot misforståelser av plagget ved å ta i bruk moderne verdier som religionsfrihet. Dette er da noe som står i kontrast til etablerte bilder av muslimer som bærere av fremmede verdier.

Kapittel 5: Kontekst og fleksibilitet

Dette kapittelet tar i likhet med kapittel 4 opp spørsmålet om kontekstens betydning for hvordan religiøst begrunnede plagg anvendes. Men, der kapittel 4 la vekt på hvilke verdier hijab-bruken uttrykker vil jeg her se nærmere på hvordan kontekst er med på å skape en fleksibilitet i bruken av plagget: Noen steder brukes det, andre steder ikke. Denne formen for fleksibilitet, vil jeg argumentere for, er med andre ord *ikke* å forstå som at ”en kan gjøre som en vil,” men et uttrykk for at omgivelsene plagget utøves i har stor betydning for om det anses som riktig eller lurt å bruke det. Kapittelet adresserer med dette også forskningsspørsmål 3, og hvordan klespraksis inngår i identitetsforhandlinger gitt ulike kulturelle, religiøse og kjønnede grenser. Jeg vil avslutningsvis knytte dette til diskusjoner om hvorvidt plaggene kun representerer en tildekking, i den betydning av det gjør kvinnene mindre synlige, eller om de også kan fungere som oppmerksomhetsskapende og dermed gi kvinnene en økt synlighet i det offentlige rom.

Tilbake til hjemstedet

Vi har satt oss rundt spisebordet. Det er som vanlig dekket opp med godsaker: sjokolade, nøtter, frukt, smågodt og kjeks. Inn kommer ”Khaali”, i en svart strikkagenser som glitrer av blanke paljetter. På hodet har hun en svart og sennepsgul hijab. Jeg har møtt henne ved flere anledninger tidligere, da har hun ikke brukt hijab. Zahra kommenterer hodeplagget og Khaali forklarer: ”Jeg har vært i Somalia i to måneder, ikke sant, og da jeg kom tilbake føltes det liksom ubehagelig å plutselig skulle gå uten.” Kvinnene rundt bordet ser på henne, noen nikker. ”Det kommer til å bli en vane etter hvert.”, responderer Zahra og klapper henne på skuldra. Når vi senere gjør oss klar for å dra hjem, henvender ”Safiyo” seg til Khaali med et lurt smil: ”Nå har du endelig blitt en ekte muslim,” sier hun med henvisning til at hun har på seg hijab. Khaali ler, og svarer med å si at det godt kan hende at hun går uten hijab neste gang de ser hverandre.

Selv om hun ikke bruker hijab til vanlig i Norge, brukte Khaali hodeplagget på besøk i hjemlandet. Om fleksibilitet og tilpasning når det kommer til muslimske kvinners klespraksis, skriver Ruby (2006) at islamske regler for bekledning kan modifiseres etter behov. Mens en anser islamske regler som bønn og faste som obligatorisk og, som vi også så i forrige kapittel, forbudet mot alkohol som absolutt, kan regler rundt bekledning forstås som mer fleksible. De

kan variere i sammenheng med tid, kultur og hvilket land en befinner seg i, forteller Ruby. Dette fant jeg også igjen i møte med kvinnene. Blant andre ”Hadya” understrekte at det er noen ting i koranen som er obligatorisk, mens andre ting anses som mer frivillig: ”Ting som er frivillig kan man godt unnlate å gjøre, men sånn som faste, for eksempel, er jo en av de fem søylene.” I kapittel 5 vil jeg vise eksempel på at Zahra forklarer hijab som noe obligatorisk, mens hun betrakter niqab som et valgfritt plagg. I møte med Jentefredag har jeg derimot observert ulik praksis når det kommer til religiøst begrunnede hodeplagg, hvilket tyder på at Zahra’s inndeling av plaggene som henholdsvis obligatorisk og valgfritt er uttrykk for hennes egne standpunkter; det er hun og kanskje de hun identifiserer seg mest med – som hennes mor og søster – som har definert grensene for påbud og valg.

Blant deltakerne på Jentefredag observert jeg også at alle som deltok i bønnen brukte religiøst begrunnede hodeplagg. Dette fremsto med andre ord som en konsekvent praksis som var nært knyttet til bønnehandlingen. Og som jeg skrev i kapittel 2, hendte det også at enkelte dekket til kroppen med andre religiøst begrunnede klesplagg under bønn.

Ved flere tilfeller under feltarbeidet observert jeg også hvordan “Alima” utøvde en form for hijabpraksis som var nært knyttet til hva slags situasjoner og steder hun befant seg i. Ofte ankom hun Jentefredag uten hodeplagg, mens noe av det første hun gjorde etter ankomst var å kle seg i andre klær. Andre ganger hadde hun hijab på både når hun kom, og når hun dro fra samlingene. Den siste gangen jeg besøkte Jentefredag hadde hun det svarte, krusede håret løst da hun ankom. På hodet hadde hun ei rød lue, ellers hadde hun på seg en lys strikkejakke på overkroppen og svarte bukser. I moskeen kledde hun seg i en fotsid *abaya* med sølvknapper og tok et rosa og hvitrutete palestinskjerf over håret. Dette hadde hun på resten av tiden vi var der. Kanskje kledde hun seg om grunnet egne oppfatninger av at det var sømmelig i moskeen, kanskje var omkledningen begrunnet av forventninger fra andre. Å bruke religiøst begrunnede klesplagg i ulike anledninger kan tolkes både som et ønske om å oppleve tilhørighet til et fellesskap ved å dele klesdrakt, samtidig kan det også være et resultat først og fremst av et ønske ”ovenfra” i de sammenhengene dette gjelder, mener Jacobsen (2002). I sammenheng med klespraksiser på Jentefredag vil jeg tilføye at dette i stor grad kan fremstå som noe personavhengig.

Slik jeg oppfatter Kaahlis fortelling om besøket i hjemlandet hadde omgivelsene stor betydning for at hun tok hodeplagget i bruk. Hun kledde seg i hijab når hun var i omgivelser som nok hadde en høyere forventning til at hun skulle dekke seg til, en forventning hun ikke

møter i den norske hverdagen sin. Den ble videre et objekt som sørget for at hun ikke skilte seg ut blant andre kvinner i Somalia, noe som gjorde at hun kunne følge forventninger som konteksten stilte til klespraksis. Tilbake i omgivelser der religiøse hodeplagg er mindre utbredt, fortsatte hun å bruke det, da med begrunnelsen om at hun hadde blitt vant til det etter en lengre periode i Somalia. Hodeplagget kan dermed i hennes tilfelle forstås som et fleksibelt plagg, ved at hun tar det på og av etter behov: det er de lokale praksisene og omgivelsenes forventninger som styrer hennes bruk, framfor et mer ”obligatorisk” påbud av typen Zahra uttrykker. En kan med dette si at hun forhandler hun om identitet i sammenheng med ulike kontekster og, videre, at det er kontekst mer enn religiøse påbud som styrer hennes hijab- bruk.

Kaahlis bruk av hijaben understøtter med dette Butler (2004) sin påstand om at det offentlige rom konstitueres både av det som kan sies og vises og det som *ikke* kan sies og vises. De diskursive rammeverkene for akseptabel og ”normal” adferd i det offentlige rom – de sosialt og kulturelt etablerte meningene om hva som kan vises og ikke vises – er radikalt forskjellige i Somalia og Norge, noe Kaahli valgte å håndtere ved å ta hijaben i bruk. Det at Khaali er åpen for at hun kan komme til å legge hijaben bort igjen etter hvert, understreker også i hennes tilfelle hijabens fleksible karakter. Det kan også være at hun holder muligheten åpen overfor de andre på Jentefredag fordi at det i en norsk kontekst kan oppleves som vanskelig å leve som en ”tildekket.” De to kontekstene, den somaliske og den norske, kan med dette tenkes å begge påvirke til en form for ufrihet, men da med motsatt utfall.

Muslim på riktig

I eksempelet over kommer Safiyo med en kommentar i en spøkefull tone, men som underliggende kan peke på forestillinger om hva som er den beste måten å være muslimsk kvinne på. I dette tilfellet er det, ifølge Safiyo, hodeplagget som gjør Khaali til en ”skikkelig muslim”. Dette er også noe som Tarlo (2007) peker på i sin studie av muslimske kvinner i London. Hun skriver at religiøse klespraksiser ofte betraktes som et bevis på britisk toleranse, fordi det kan gi et bilde av det mangfoldet av mennesker som bor der. Det at religiøse klesuttrykk er godt synlig i Londons gater, bidrar også til at ikke-bruk av religiøse plagg kan fremstå som avvikende eller unormalt. Som eksempler på dette viser Tarlo blant annet til religiøst praktiserende muslimer som stadig får spørsmål om hvorfor de ikke uttrykker sin

religiøse identitet visuelt, og til barn som forsøker å overbevise sin mor om å begynne med hijab – fordi hun da blir mer lik de andre muslimske mødre. Dette kan kanskje knyttes opp til stereotypier eller konstruerte forestillinger av hvordan muslimer er og ser ut, eksempelvis forestillinger om at alle muslimske kvinner bruker hijab. Tarlos artikkel viser også eksempler på hvordan religiøst begrunnede hodeplagg kan fremstå som grenseskapende og forhandlende objekt, gjennom at det oppstår skiller mellom kvinner som bruker religiøst begrunnede hodeplagg og de som ikke gjør det. Mødres ikke-bruk skaper grenser til de mødre som bruker hodeplagg, fordi de blir ulik det som fremstår som majoriteten av muslimske mødre. Også i tilfeller der kvinner visuelt viser sin religiøse tilhørighet gjennom bruk av hodeplagg i offentlige rom, blir deres tilstedeværelse en forhandling om rommet. Blant annet ved at de utfordrer holdninger om hvordan en bør se ut eller være for å kunne delta i offentlig rom.

Arthur (referert i Ruby 2006:59) skriver at siden en persons grad av religiøsitet ikke kan måles objektivt brukes symboler, som klesplagg, som bevis på om hun eller han er på ”den rette vei”. Siden muslimer ofte betrakter hijab som et religiøst symbol som gir dets bærere respekt og verdighet, ser mange negativt på kvinner som ikke bruker hodeplagg. En kan på grunnlag av dette stille spørsmål om fleksibilitet også kan bidra til å skape grenser mellom muslimske kvinner og som da er basert på ulike måter å praktisere plagget på innen ulike kontekster og som gir mening til bruk/ikke-bruk gjennom sosialt og kulturelt produserte oppfatninger. Det Butler (1990:45) skriver om som ”a highly rigid regulatory framework” er ikke kun noe som produseres av ”storsamfunn” som ”det norske”, men kan også være i virke i mindre grupper og miljøer – som blant muslimer i denne norske byen som mitt feltarbeid er utført i.

På Jentefredag opplevde jeg også at Kine, som ikke bruker muslimske hodeplagg fikk et lignende spørsmål fra Line: ”Når skal du begynne med hijab, egentlig?” Dette spørsmålet kom opp i en anledning der deltakerne på Jentefredag snakket om sine personlige klesvaner og hvordan de opplever at andre de møter ikke helt forstår hva de legger i det religiøst begrunnede hodeplagget. I spørsmålet kan man kanskje spore en forventning om at Kine kommer til å begynne med hodeplagg etter hvert, og at Line anser bruk av hodeplagg som et symbol på at man er en god muslim. Det hører også med til historien at Kine svarer at hun har lyst til å bruke hijab:

Jeg har jo egentlig veldig lyst til å begynne å bruke det, men hvis jeg skal begynne å bruke det så har jeg lyst til å begynne å bruke det sånn skikkelig, med skjørt og *abaya* [fotsidt, langermet plagg] og *jilbeb* [langt plagg som dekker både hode og kropp] og alt, hele pakka. Jeg har ikke lyst til å gå sånn som Zahra, ikke sant hun går med hijab og jeans, og det er helt greit, det går jo an det. Men jeg har ikke lyst til det. Jeg har lyst til å begynne sånn som Hadya går kledd, ikke sant.”

Hun forteller videre at hun synes det er et vanskelig valg, fordi hun har en far som hun er usikker på hvordan vil reagere hvis hun begynner med en slik type klespraksis.

Kines kommentar, og ønske om å bruke hijab “skikkelig”, viser at hun anser den type klespraksis som noe riktig og noe hun ønsker å gjøre. Samtidig ser hun det i sammenheng med sin fars eventuelle reaksjoner, og velger å ikke begynne med det enda. Det å være “muslim på riktig”, hvilket i dette tilfellet innebærer hodeplagg og vide klær, begrenses slik for Kine sin del ved at hun forholder seg til forventninger om negative reaksjoner fra sine nærmeste. Kanskje gjør hun det også med tanke på at en slik klespraksis kan symbolisere stor grad av religiøsitet, som hun videre kan få større reaksjoner fra sin far på enn det å være muslim uten hodeplagg, siden han ikke er muslim selv.

Prøveperioder

Som jeg har vist overfor observerte jeg ulike typer fleksibilitet i kvinnenes hodeplaggpraksiser, i tillegg fikk jeg også vite at enkelte hadde sluttet med hodeplagg etter en periode. Hadya står som et eksempel på en som sluttet med niqab etter å ha brukt det i noen år. Hun forteller at hennes valg om å slutte med niqab ikke fikk så stort fokus blant hennes venninner, fordi hun beskriver det som vanlig med en slik type fleksibilitet eller utprøving av religiøse hodeplagg blant dem. “Av og på-praksis” er spesielt vanlig hos jenter og kvinner som begynner med hodeplagg i ung alder, og kan blant annet knyttes til religiøse modningsprosesser (Jacobsen, 2002). For Hadya sin del, kan det hende at det var ulike modningsprosesser som bidro til at hun sluttet med plagget, samtidig har hun beskrevet hvordan erfaringer i norske omgivelser var en av årsakene til at hun valgte å slutte. Hun opplevde å bli mer synlig enn det hun hadde som formål. Under en samtale på Jentefredag fortalte hun imidlertid at hun hadde brukt niqaben igjen ved et ferieopphold i Egypt; “Jeg ble

behandlet med en respekt som jeg ikke opplevde i Norge”. Hun fikk en annen type oppmerksomhet enn den hun fikk i norske kontekster. Kanskje ville hun også ha opplevd å skille seg mer ut og bli synligere i Egypt dersom hun ikke hadde brukt niqab, fordi hun da hadde skilte seg ut fra majoriteten av kvinnene der? Men utover at dette viser hvordan bruk av hodeplagg ofte er kontekstavhengig, peker Hadya sin bruk av niqab mot at dette kan være et fleksibelt plagg – noe som hun ikke *må* bruke, men kan og *vil* bruke. Tarlo (2010) peker på multikulturelle møter og deres effekt på kvinners klespraksis. Hun hevder blant annet at middelklassekvinnens bruk av hodeplagget ikke avhenger så mye av deres kulturelle bakgrunn, men i større grad er et produkt av multikulturelle møter i et kosmopolitisk bymiljø. Med andre ord viser hun hvordan omgivelser og sosiale møter kan ha noe å si for om kvinner velger å bruke muslimske hodeplagg eller ikke.

I sammenheng med fleksibiliteten som blant annet kommer fram gjennom Khaalis, Alimas og Hadyas bruk av hodeplagget, kan det være relevant å se nærmere på om alle måter å bruke religiøse hodeplagg på oppfattes som likeverdige. Hvordan er eksempelvis aksepten for en veksling mellom å bruke og å ikke bruke plagget blant muslimer i norske kontekster? Hadya forteller at det ikke ble ansett som noe uvanlig å slutte med niqab etter en periode, fordi utprøving av hodeplagg er en praksis hennes venninner er kjent med. Samtidig kan en ikke vite helt sikkert hvordan de eller andre forholdt seg til dette. Hva som anses som akseptert praksis, kan også variere etter hvilken kontekst en befinner seg i og da ulike rammer for handling. Kanskje var dette en vanlig praksis for de kvinnene hun refererer til, mens kvinner i andre sosiale sammenhenger ville reagert på en annen måte. At sted har såpass stor betydning for hvordan enkelte av kvinnene på Jentefredag velger å bruke hodeplagg tyder også på at plaggenes fleksibilitet er en ”fleksibilitet innenfor grenser.” For der religionen ikke gir absolutte påbud vil en kulturell sammenheng kunne oppleves som å gjøre det og da med ulike resultat: I Somalia og Egypt kan kulturelle og sosiale normer oppleves som et påbud om bruk, i Norge som et påbud om ikke-bruk. Zahra sin mer konsistente bruk av hijaben viser imidlertid at det religiøse påbudet av enkelte også kan oppleves som viktigere enn de normer som omgivelsene gir.

Kontekstavhengig (u)synlighet

Riggins (1997) skriver at begrepet “other” eller “andre” er kan knyttes til å definere noen som annerledes fra en selv eller ens egen gruppe. I kontekster der det forventes at muslimske kvinner skal bruke hijab, kan blant annet den muslimske kvinnen uten hodeplagg regnes som en av de “andre”. Under en samtale kommer Line med et utsagn som på mange måter beskriver hvordan kontekst kan være avgjørende for måten du ser deg selv på: “Hvis du er født her, så føler du deg hjemme her, men hvis du er fra et annet land og bruker hijab, da føler du deg mer velkommen der hvor du er fra.” Også Kine vektlegger kontekstens rolle i sammenheng med hvordan religiøst hodeplagg oppfattes av den som bærer plagget:

Jeg var hos en venninne i Oslo, jeg går jo slik som dette med jeans og hettegensere som en vanlig tenåringsjente hvis du kan si det slik. I Oslo er det jo mange folk som går med *hijab* og *jilbeb* og alt, ikke sant. Så jeg skulle bare prøve for å ha det litt gøy. Venninnen min går jo med det hele tiden, så jeg tok på sånn *hodeabaya* og gikk til byen ikke sant, og ingen så på meg en gang. Det var akkurat som det var helt normalt. Hadde jeg gjort det i denne byen, ville det vært som om jeg skulle gått med klovneutstyr liksom. Så det var en merkelig følelse, for i Oslo var jeg helt normal. Det var ingen som stirret rart på meg eller noe, fordi det er normalt der. De er vant til det. Hadde jeg gjort det her, hadde jeg jo vært nyhetsartikkel liksom. Så jeg syntes det var så gøy å gå med det i Oslo fordi ingen brydde seg.”

Kines uttalelser viser hvordan kontekst har noe å si for måten muslimske hodeplagg og klespraksis oppleves på. Og, ikke minst, at det i Norge er utspiller seg ulikt hvordan plaggene kan brukes. Drar du fra byen der Jentefredag pågår og til Oslo reiser du til et sted hvor det – i likhet med i Somalia og Egypt – er mer normalt å dekke seg til. Sitatet viser også til et tema som er gjennomgående i diskusjonene på Jentefredag om hodeplagg, og som har vært berørt flere steder i oppgaven: I noen kontekster vil en tildekket kvinne bli synlig fordi hun skiller seg ut fra de mange andre som ikke bærer slør, mens hun i en kontekst der tildekking er ytterligere utbredt vil forsvinne mer i mengden. Historiene til Hadya og Khaali, som innebærer bruk av hodeplagg i henholdsvis Egypt og Somalia, viser eksempler på hvordan det å bruke hodeplagg i kontekster der hodeplagg er mer utbredt påvirker måten omgivelsene

forholder seg til kvinnen på. Jacobsen (2002) skriver at de som går med hijab ofte opplever at de blir synlige på en spesiell måte i norsk kontekst. Blant annet fordi de oppfattes som mer ”fremmed” og ”utenlandsk” enn andre som ikke visuelt viser sin religiøse tilknytning. I andre kontekster, som i Londons multikulturelle bymiljø, kan derimot bruk av muslimske hodeplagg anses som mer normalt eller som en forventet praksis hvis du er kvinnelig muslim (Tarlo, 2007).

Dette innebærer blant annet at oppfatninger av religiøse plagg som noe normalt eller unormalt avhenger av hva konteksten består av, og hvem som deltar i den. Det er altså konteksten som skaper likhet eller ulikhet, og legger føringer hvordan muslimske hodeplagg utøves. Omgivelsene legger videre ikke bare føringer for praksis, men har også noe å si for hvordan hodeplagg oppfattes, og er slik med på å gi de muslimske kvinnene sine handlinger mening. Hvordan de forstås og produseres diskursivt behøver derfor ikke samsvare med de intensjoner de selv legger i handlingen – hvilket kommer tydelig frem i motsetningene mellom oppfatninger uttrykt i den norske hodeplaggdebatten og hvordan deltakerne på Jentefredag forstår og opplever hijab og niqab.

I eksemplene over bidrar omgivelsenes reaksjoner og forventninger til å definere kvinnenes praksiser når det kommer til religiøse hodeplagg. De legger blant annet føringer for hva som anses som normalt eller unormalt i det aktuelle rommet.

Dette er også en tematikk som i stor grad innebærer synlighet og usynlighet i offentlige rom. Tarlo (2007) registrerer at synlighetsaspektet er utilstrekkelig utforsket i vestlig kontekst, fordi hijaben har blitt mer assosiert med usynlighet enn synlighet. Til tross for at former for muslimsk bekledning handler om å skjule konkrete deler av kroppen i det offentlige rom, bidrar også plaggene til å øke kvinnens synlighet. Muslimske kvinner kan for eksempel begrunne bruk av det ansiktsdekkende plagget niqab med at de ønsker å skjerme seg fra uønsket oppmerksomhet, samtidig bidrar plagget til at en, i norsk kontekst, blir veldig synlig. Linda Alzaghari¹⁵ skriver i en kronikk om ”niqabis”, at bruk av niqab også kan fungere som en viktig identitetsmarkør. Hun skriver at bruk av plagget kan være et uttrykk for trass, og spør seg videre om bruk av niqab er en form for ungdomsopprør, og om enkelte kvinner starter med niqab nettopp fordi de ønsker å synliggjøre seg selv. Dette ses blant annet i sammenheng med at unge norske jenter er vokst opp i en individorientert og rettighetsbasert

¹⁵ ALZAGHARI, L. 2013. Niqabis – vår tids punkere. *Nrk -Ytring*. Tilgjengelig: http://www.nrk.no/ytring/niqabis-_var-tids-punkere-1.10914310 [27.05.13].

kultur, som de bygger sine valg på. Hun kommer til slutt med en oppfordring om å behandle muslimske jenter på lik måte som andre ungdommer, og mener at dette kan bidra til at det ikke blir like viktig å demonstrere ”ekstrem annerledeshet”.

Fleksibilitet

Ovenfor har jeg vist hvordan hodeplaggpraksis og kontekst er noe som i stor grad henger sammen. Det kan blant annet innebære ulike typer fleksibilitet når det kommer til praktisering av hodeplagg. Å ikke bruke hodeplagg kan blant annet oppfattes av enkelte som et tegn på at en ikke er “muslim på riktig”, og knyttes til grad av religiøsitet. For Khaali er hijaben fleksibel, ved at hun tar den på og av etter hvordan det passer seg og i sammenheng med de omgivelser hun befinner seg i. Ulike kontekster er slik arena for ulike identitetsforhandlinger. I somaliske kontekster forholder hun seg blant annet til sosialt etablerte meninger om hva som kan vises og ikke vises. Alima viser også en fleksibilitet i bruken av hijab som henger sammen med konteksten hun tar del i. Dette kommer blant annet til uttrykk ved at hun kler seg i andre klær, og dekker til hodet når hun er i moskeen. Hadya representerer et annet eksempel på fleksibel bruk av hodeplagg, ved at hun i egyptiske omgivelser bruker niqab, mens hun har sluttet å bruke plagget i norske kontekster – fordi det gjorde henne for synlig. Kontekst kan dermed også sies å bidra, gjennom normer for likhet og ulikhet, til å skape synlighet og usynlighet på måter som legger føringer for hvordan religiøst begrunnede hodeplagg utøves og oppfattes.

Kapittel 6: Kropp, klær og tildekking

Analysen i dette kapitlet har som utgangspunkt at hijaben er et plagg hvis betydning også gis fra den øvrige klesdrakten den bæres sammen med: det er forskjell mellom et hijab-hettegenser-jeans antrekk og et hijab-fotsidkjole antrekk. Dette utforskes her ved å se på situasjoner og samtaler på Jentefredag der klær, kropp, utseende og tildekking inngår i forhandlinger om grenser og identitet. Her betegnes enkelte av deltakerne på Jentefredag sine individuelle grenseprosesser der religiøse føringer og individuelle valg stilles opp mot hverandre. Kapitlet adresserer dermed i hovedsak forskningsspørsmål 3 - På hvilke måter inngår deres klespraksis i deres utøvelse av identitet og forhandlinger av kulturelle, religiøse og kjønnede grenser? – men berører også forskningsspørsmål 2 og betydningen av kontekst. Et sentralt spørsmål er her hvordan kvinnene argumenterer for sine valg, og hvordan dette kommer til uttrykk i deres identitetskonstruksjoner.

Det forførende håret

Vi sitter på trebenkene rundt spisebordet i moskeen. På veggen bak meg henger ei grønn skoletavle som har merker etter utviskede blokkbokstaver skrevet med kritt. Bokstavene er tykke og i ulike farger og danner ordene *Eid Mubarak* – velsignet eid. Rundt bokstavene er det pyntet med blomster og forskjellige figurer. Det står stabler av hvite papptallerkener på bordet, skåler med havrekjeks og mørke sjokoladekjeks, og en stor skål med salte ”superchips”. En vegetarpizza skjært opp i små trekanter ligger klar til servering, og en liten skål fylt med myk vingummi og lakris står ved siden av. Dette er første og eneste gang jeg treffer ”Kamilla”. Hun har på seg en hvit og turkismønstret hijab i et silkeglatt stoff, på resten av kroppen har hun et fotsidt, sort, kjolelignende plagg med gulldetaljer på ermene. De store brune øynene er sminket med turkis øyenskygge og kajal, og de høye kinnbena er lett markert med *rouge*. Etter hvert løsner Kamilla på hijaben, slik at et snirklete mønster av mørke hodebunnsfletter kommer til syne. De andre kommenterer hvor fin hun ser ut, og spør hvem som har fikset henne på håret. ”Khaali” blunker med det ene øyet og sier med et glis: ”hook me up!”. I begeistring over Kamillas frisyre kommer også ”Zahra” med et forslag: ”Kan ikke alle som har på hijab ta den av?” sier hun, og viser til en nysgjerrighet for hvordan de andre ser ut på håret. Hun møter ikke særlig respons på forslaget. Noen av de andre rister på hodet,

men sier ikke så mye, ingen gjør tegn til at de er med på det. I henhold til dominerende kulturelle koder kan kvinnehåret betraktes som et kraftfullt erotisk symbol (Thorbjørnsrud 2004). Muslimske kvinners hår er i den forstand et objekt som gjør at kvinner fremstår som farlige, forførende skjønheter som menn skal beskyttes mot å bli tiltrukket av. Derfor dekkes kvinnens hår og kropp i det offentlige rom. I tillegg defineres også den muslimske kvinnekroppen som vakrere enn mannskroppen. Dette resulterer i at kvinner må dekke seg mer til enn menn, på den måten understrekes menns svakhet og kvinners samfunnsansvar gjennom at kvinner bærer religiøse hodeplagg.

At kvinner beskrives som forføreriske og farlige, er også gjennomgående for Said (2001). Selv om han ikke opererer med et kjønnsperspektiv, finner man likevel mange kjønnede metaforer i de orientalistiske tekstene han analyserer. Orientens feminine natur fremstår som et tilbakevendende begrep i orientalistiske tekster, med beskrivelser som ulogisk, irrasjonell, emosjonell, sensuell og umoden – karakteristika som ofte er blitt anvendt for å beskrive kvinners forskjell fra menn (Said, 2001). Orienten ble også beskrevet som et sted for romantikk, eksotiske vesener, bemerkelsesverdige opplevelser, uforglemmelige minner og steder, der en kunne møte sensuelle, romantiske, farlige og mystiske andre (Said, 2001). Klesstrategier som enkelte muslimske kvinner tar i bruk er ment for å av-erotisere og av-seksualisere de kvinnelige kroppene, slik at det opprettholdes en viss sosial orden (Ruby, 2006).

Dette bildet, eller forestillingen om muslimske kvinner som mystiske, sensuelle ”andre” kan ha noe å si for hvordan tildekkede kvinner betraktes i norske kontekster. Said (2001) diskuterer blant annet det ambivalente forholdet som orientalister hadde til orienten og dens kvinner; man ønsket både å erobre og å befri dem. Ønsket om å befri kvinner fra religiøst begrunnede hodeplagg, som i manges øyne symboliserer undertrykkelse, er noe en kan kjenne igjen fra debatter om religiøse hodeplagg i Norge (Høstmælingen, 2004). Ut fra teorien om performativitet kan en betrakte hijab som et bidrag til å konstituere kvinner som dydige. Gjennom å bruke hijab eller andre religiøse hodeplagg, erverver de bestemte, sosialt produserte identiteter som både preger dem og deres praksiser og har innvirkning på hvordan kvinnene møtes av omgivelsene.

Privat eller offentlig frisyre?

Zahra beskriver hårets spesielle rolle ved en anledning der vi snakker om hvordan det var for henne å begynne med hijab: ”For de andre er det teit å bruke det [hijab]. De mener at håret er så viktig og at vi må vise det. Men vi vil liksom vise det til ektemannen, fordi det er så unikt.” Utsagnet kan blant annet peke på en holdning til håret som noe intimt, som noe som er ment for det private rom og som knyttes til femininitet og sensualitet. Håret beskrives også som noe viktig både for Zahra som ung muslim, og for ungdommer uten religiøs tilhørighet. Håret får likevel ulikt fokus og knyttes til ulike rom, i følge henne. For Zahra har håret et privat aspekt, mens hun beskriver andres forhold til hår som noe en vil vise i offentligheten. Selv om Zahra forteller at hun ikke vil vise håret sitt til andre enn familie og en fremtidig ektemann, forteller hun ved en senere anledning at hun kan få lyst til å vise frem håret når hun har ordnet det pent, noe hun blant annet har lært seg i det siste. Hun forteller også om reaksjoner hun får når andre ser håret hennes, for eksempel i gymgarderoben i forbindelse med skifte av klær: ”Alle bare ’Å, Zahra du ser så annerledes ut. Zahra du har hår! Får vi kjenne på det?’ Alle sier at jeg blir helt annerledes”. De kommenterer hvor fin hun ser ut og spør henne om hun er nødt til å ha hijaben på og om det er foreldrene hennes som tvinger henne til å bruke den.

Men jeg føler ikke at det er sånn at jeg ikke vil ha den på, det er mitt valg, jeg valgte å ta den på meg, og jeg føler at jeg ikke angrer et sekund. Men det kommer jo for eksempel noen perioder om sommeren hvis det er skikkelig varmt, at man får en følelse av å ville ta den av for å få luft rundt halsen og i håret liksom (Zahra).

Det ligger altså som diskutert i forrige kapittel en bestemmelse til grunn som virker sterkere enn eventuelle følelser av å ville ta plagget av. Dette viser kanskje en lojalitet til det religiøse aspektet ved hodeplagget og til viktigheten av å stå ved det valget hun har tatt. Forpliktelsen hun har inngått blir viktigere enn ønsket om å vise frem pene frisyre. Dette synliggjør blant annet spenningsfeltet mellom religiøse føringer og individuelle valg, hvor det første konsekvent bestemmer over det siste. At hun viser frem håret sitt kun ved enkelte tilfeller, gjør også at det får oppmerksomhet fra andre. Å ta plagget av og på blir dermed en måte å forhandle om sin identitet og hvordan hun fremstår i klassevenninnens øyne. Måten

klassevenninnene er opptatt av Zahras hår på, kan fortelle noe om den verdien de legger i håret, og hvordan det ses som et sentralt element i hvordan hun oppfattes og fremstår. I sammenheng med dette kan man også spørre seg hva disse episodene kan ha å si for Zahras videre praktisering av hodeplagget, og hvordan de påvirker venninnenes bilde av henne. Kanskje fører situasjonene i garderoben til at Zahra føler seg mer lik de andre jentene, at å ta av seg hijaben skaper mulighet for henne til å vise at hun er ganske lik de andre under hodeplagget? Dette kunne muligens bidra til at eventuelle barrierer mellom henne og jentene i garderoben blir mindre. Samtidig kan deres reaksjoner på hennes hår også ha en effekt på henne, ved at hun i større grad kan kjenne på ønsket om å vise frem håret sitt når hun har ordnet det. At Zahra både er tydelig på at bruk av hijab er noe hun står for, og at hun forteller om ønsker om å ville vise frem håret når hun har ordnet det, kan også tolkes i den retning at hun befinner seg i kontekster der religiøse handlinger og mote og trender kombineres på mange vis (Mossièrè, 2012).

Det kan også tenkes at Zahra her opererer med sin egen sensualitet som en grense, en “forbudt frukt”, som hijaben understreker. Hijaben blir da implisitt noe som skal beskytte henne mot seg selv og de konsekvenser det kan få hvis hun ikke evner å holde seg unna.

”Gutter i jentegarderoben”

En hendelse jeg ble vitne til ved et av mine første besøk i moskeen, viser et annet eksempel på hvordan deltakerne på Jentefredag forhandler om grenser når det kommer til egen sensualitet: - Gulvet er kjølig, men ellers i rommet er det varmt. Line tripper ut i entréen, når hun kommer inn igjen har hun et overrasket uttrykk i ansiktet, og forteller engasjert at det gikk et par menn forbi henne mens hun speilet seg. De andre snakker i munnen på hverandre, det kan virke som lignende ting har skjedd før. Alima forteller meg at dette er akkurat som om det skulle kommet gutter inn i jentegarderoben. “Soraya” hever stemmen litt, som for å få alles oppmerksomhet; ”Line, hvis du ser en mann i moskeen, skal du bare se på han slik”. Hun gir oss et bestemt blick og ser liksom over brillene hun har på nesen: ”Du trenger ikke si noe”. Vi bryter ut i latter. - Situasjonen viser hvordan menn betraktes som noe fremmed, nesten som inntrengere i kvinnes del av moskeen. Selv om seksjonene er fysisk avgrenset, er det likevel ikke slik at disse grensene overholdes til enhver tid. Etter at Line fortalte om hendelsen, lukket Hadya døra mellom oppholdsrommet og entréen, som for å unngå at det oppstod flere liknende situasjoner. Døra representerer her en form for grense for hva som er kvinnes og

menneskes territorier, og er samtidig en improvisert strategi for å forhindre at flere uønskede hendelser finner sted. Denne hendelsen viser ikke bare et eksempel på at menn anses som fremmede i kvinnenens del av moskeen, men setter også fokus på hvordan disse grensene opprettholdes gjennom kvinnenens interne dynamikk. Etter hendelsen kommer blant annet Line tilbake med et overrasket blikk, og de andre reagerer på hennes opplevelse med stort engasjement, reaksjoner som videre demonstrerer, og konstruerer felles oppfatninger om å verne om dydigheten. Dette peker også tilbake på det jeg skrev i kapittel 5 om at “a highly rigid regulatory framework” ikke bare trenger å være noe som produseres av et “storsamfunn”, men at det også kan virke i mindre grupper og miljøer.

Utdatert eller oppdatert?

Zahra drar fingrene over det burgunderfargede stoffet hun har på hodet, det har små rynkede folder som ser ut som bølger: ”Det skal være slik, og det går ikke bort i vask”, sier hun. De blanke diamantlignende steinene som liksom er strødd over det lette bomullsstoffet pynter opp, sammen med en diagonal rad av store silkeblomster som strekker seg fra midten av hodet og bakover. Det er måneder siden jeg besøkte moskeen sist. Zahra har nylig vært i sitt hjemland på ferie, og som hun selv sier, oppdatert seg på hijabmoten der: ”Når jeg kommer til Irak føler jeg meg helt utdatert”, sier hun og forteller om det store utvalget av hijab hun fant der: Hijab er en hel mote med stadig nye trender. ”Jeg kjøpte meg noen nye, denne kjøpte jeg på en hijabbutikk i Irak. Også har jeg lært meg to nye måter å gjøre hijaben på.”

Mens det i Irak er vanlig å bruke *abaya*, eller det Zahra beskriver som helt dekke som gjør at de ikke viser former, velger hun i Norge å kombinere bruk av hijab med ulike moteplagg. Begrunnelsen for dette er blant annet at hun ikke ønsker å skille seg så mye ut fra jevnaldrende: ”Jeg føler jo at jeg vil være lik jenter på min alder, jeg vil ikke skille meg ut. Jeg er i tillegg veldig interessert i mote, men det vises ikke akkurat når jeg bruker hijab. Men innerst inne så synes jeg mote er spennende og veldig fint.” Bortsett fra hijaben på hodet, har hun på seg en svart, hvit og gråfarget genser i kamuflasjemønster, blå tettsittende jeans og et statementsmykke med små lange gull- og bronsefargede sylindere som sammen danner en spiss på brystet.

Det å kombinere religiøse hodeplagg med ulike moderne klesuttrykk virker å være en stadig voksende trend blant unge muslimske kvinner, skal en tro bloggeren Imman Ali, som har

norske og egyptiske røtter og er oppvokst i Oslo. Hun er PhD-student og aktivist og bosatt i Michigan USA: ”Hijab er blitt mote for moderne, unge kvinner, både i vesten og resten av verden. Det handler om å matche sin tro og identitet, samtidig som man er representabel og leker med klær og farger”, forteller hun i et intervju med kvinnebladet *Det Nye*.¹⁶ I ”The hijablog”¹⁷ skriver hun om egen klesstil og hijabmote, og ønsker å bryte med stereotypiene om at muslimske kvinner er usynlige bak sine hodeplagg og slør og at akademikere er triste og kjedelige mennesker. Hun vil vise at det å bruke hijab ikke trenger å bety å gå i svart, og ønsker å inspirere jenter som vurderer å begynne med hijab, eller som allerede gjør det. Dette er grunnlaget for at hun tar bilder av seg selv med ulike typer antrekk der hodeplagg inngår og skriver om dette på bloggen sin. Hun viser blant annet ulike måter å style og gjøre hijaben på, og kombinerer dette med klesplagg som er moteriktige, men som samtidig skjuler store deler av kroppen.

“Vi er jo i Norge”

Zahra beskriver hvordan det er å forholde seg til norsk kontekst og motebilde, samtidig som det stilles visse forventninger til hennes klespraksiser fordi hun er muslim:

Jeg må prøve å ikke bruke sminke, men det gjør jeg. Det andre er å ikke bruke bukse, men vi er jo i Norge. Jeg kunne tatt skjørt over buksene, men jeg føler ikke at jeg vil det. Kanskje i fremtiden, men ikke nå.

Det hun forteller eksemplifiserer hvordan det for henne er å forholde seg til ulike forventninger til atferd og klespraksis. Hun begrunner sin klespraksis, som det at hun kombinerer stramme jeans med hijab, med at hun befinner seg i en norsk kontekst. Tidligere når hun besøkte hjemlandet Irak, måtte hun bruke lange kjoler, noe hun ikke gjør lenger, forteller hun. Når det nå er opp til henne hvordan hun kler seg når hun er der, bruker hun ikke de lange kjolene, men hun tilføyer at hun gjerne *vil* bruke slike plagg. Utsagnet underbygger de ulike grenseprosessene som kommer til syne gjennom hennes klespraksiser. Hun forsøker å kombinere klesplagg som både går overens med norske omgivelers forventninger, samtidig

¹⁶ DAHL, M. 2009. Jenter i hijab: - Fanger og fashionistas. *Det Nye*, 03.06.09. Tilgjengelig: <http://www.klikk.no/mote/detnye/article467570.ece>.

¹⁷ ALI, I. 2013. *The Hijablog* [Online]. Tilgjengelig: <http://thehijablog.com/> [2013].

som hun opprettholder en viss lojalitet til religiøse praksiser. I forsøket på å kombinere disse, viser hun samtidig en usikkerhet i om dette er rett i henhold til religiøs praksis. Det virker som hun egentlig betrakter sine klespraksiser som for “liberale” i et religiøst aspekt, og at hun handler mot egen overbevisning. Samtidig rettferdiggjør hun dette med at hun befinner seg i Norge, hvor tildekking fremstår som noe mindre forventet til sammenligning med hjemlandet. I tillegg kommer det fram at hun ikke ønsker å skille seg så mye fra jevnaldrende utseendemessig, et argument hun også bruker for å rettferdiggjøre sine klespraksiser. Dette viser da hvordan det å være i en norsk kontekst har noe å si for hva Zahra velger å gjøre, Khaalis ny-inspirerte hijab-bruk viser derimot hvordan praksisen kan preges av et kortere opphold i en sammenheng der hijab er normalen. Som muslimske kvinner preges de begge av samfunnets forventninger til klespraksis. Samtidig beskriver de situasjoner som i større og mindre grad innebærer spenninger mellom religiøse påbud og individuelle valg – Khaali gjør det hun kan for å ikke være ”utdatert”, Zahra etterstreber en balansegang mellom å passe inn og å ivareta sine religiøse og kulturelle verdier.

Å være underveis

Under fokusgruppeintervjuet en del måneder tidligere kom vi blant annet inn på et annet tema, der lignende spenninger kom til syne. Da dreide det seg om å høre på musikk, noe som både fremstår som viktig for flere av kvinnene (enkelte er store fans av bandet Tokio Hotel). Samtidig betraktes det å høre på musikk som noe som en skal være forsiktig med. “Egentlig er det ikke lov å høre på musikk. Men siden vi er så unge... jeg vet ikke helt, mamma sier i hvert fall at vi ikke må høre for mye på musikk fordi det ikke er bra”, forteller Zahra. Kine følger opp: “Det er ikke bra å høre alt for mye på musikk fordi jo mer du hører på musikk, jo mer glemmer du koranen.” Kine beskriver ikke musikk som noe forbudt, samtidig er hun opptatt av at en ikke må høre på dårlige sanger og at en må klare å begrense seg. Musikk beskrives av begge jentene som noe som ikke er helt bra, men som de samtidig hører på. Zahra begrunner det med at hun fortsatt er ung, og at det derfor ikke har like mye å si. Kine snakker om at det går greit å høre på musikk i passe mengder, men at en må være på vakt slik at musikken ikke tar plassen som koranen bør ha i livet. Dette kan kanskje bety at dilemmaet om musikk og klespraksis oppfattes som noe som angår den enkeltes samvittighet, og at en individuelt må forsøke å finne sine måter å forholde seg til ulike problemstillinger på.

Å forholde seg til problemstillinger av denne typen kan også, ifølge Jakobsen (2002), innebære ulike former for verdikonflikter i møte med en ungdomskultur som blant annet innebærer festing, alkohol og tidlig seksuell debut. Temaene alkohol og seksualitet kommer opp ved noen anledninger. Under fokusgruppeintervjuet samtaler blant annet “Hadya” og Zahra om hvordan alkohol og seksualitet er områder der en merker at man er forskjellig fra ”andre”. Zahra kommer da med følgende uttalelse:

De spør meg: ’Hvorfor drikker du ikke? Hvorfor har du ikke en kjæreste?’ 80 prosent av klassen er ikke jomfru, og de spør hvorfor jeg er det. Og når jeg ikke drikker eller snuser, så synes de jeg er teit. Man viser liksom at man er kul når man drikker, men det er egentlig ikke sånn.

Hun forteller videre at responsen hun får når hun sier at hun ikke har lov til å drikke, er at de oppfordrer henne til å gjøre det uten at foreldrene vet noe om det. Hadya responderer på det Zahra forteller: ”De mener sikkert at du går glipp av noe. Det er jo det de prøver å få på bordet, at finn på en løgn, så får du snus og røyk og ha sex du også.” Det å ikke ha debutert seksuelt og å avstå fra alkohol fremstår her som grenseskapende praksiser som skiller Zahra fra mange av sine jevnaldrende. Der hun i spørsmålet om musikk er mer fleksibel i hvordan hun tolker et forbud, forholder hun seg til alkohol og seksualitet som temaer det er knyttet mer absolutte og viktige regler til. I dette tilfellet er det de religiøse føringene som står sterkest i hennes avgjørelse.

Ved en senere anledning diskuterer også Kine, Line og “Emilie” hvordan de har forholdt seg til ulike situasjoner der det var alkohol med i bildet. Blant annet forteller Emilie, som kaller seg kristen og forteller at hun deltar på Jentefredag fordi hun ønsker å være sosial, om en gang hun var invitert i bursdagsfest men ikke kunne komme. I etterkant fikk hun høre at det hadde vært alkohol der, og da var hun glad for at hun ikke hadde kunnet dra. Også Kine og Line nevner episoder der de uten forvarsel har havnet i situasjoner der det var alkohol til stede. Når det kommer til temaet alkohol og alkoholbruk, virker det også som alle tre mener at det er enklere å stå imot gruppepress når de har flere venner som ikke drikker. Slik spiller fellesskapet mellom de muslimske kvinnene en viktig rolle når det kommer til å hjelpe hverandre å ta riktige valg i sammenhenger som oppleves som vanskelige. Det å mene det

samme, fremstår her som viktig i konstruksjonen av jentenes identitet og selvbylde, der de definerer seg selv gjennom å klart ta et standpunkt mot det mange jevnaldrende er opptatt av.

Niqab som valgfritt

I sammenheng med temaet musikk, viste jeg hvordan Zahra argumenterte på en måte som antydte en holdning om at en er underveis: Det er enkelte valg en kan vente til man blir eldre med å ta. Denne holdningen viser Zahra også til hodeplagget niqab: “På flyplassen i Dubai hadde veldig mange niqab. Du så at damene hadde satt opp håret høyt under dem, og øynene var sminket veldig pent. Kvinnene var virkelig store og flotte!” Hun virker engasjert når hun snakker. Videre forteller hun at hun vurderer å bruke niqab i fremtiden. Zahra beskriver bruk av hijab som noe en må i henhold til religionen, mens hun anser niqab som mer valgfritt. “For de som vil ha en ekstra nærhet til Gud”, understreker hun. Samtidig er det ikke et valg hun ønsker å ta mens hun er så ung som hun er: “Kanskje når jeg er i 40-årene, og er gift og utdannet. Men, det kommer også an på hva jeg skal jobbe med.” Hun har for eksempel en drøm om å bli jordmor, og forteller at det kan bli vanskelig å bruke niqab i den jobben, der plagget kanskje vil være i veien. Men, om hun hadde jobbet i hjemlandet eller et annet sted der det bare jobbet kvinner sammen, ville det kanskje ikke vært like problematisk, legger hun til. Da kunne hun eventuelt ta av niqaben mens hun jobbet, og ta den på igjen etter arbeidstid. Hun vektlegger også at alder har noe å si: Hun vil ikke bruke niqab nå mens hun er ung og pen, det er noe hun kan vurdere når hun blir eldre og det ikke gjør så mye å dekke til ansiktet. Zahras tanker om niqab kan betegne ulike holdninger til klespraksis og de kontekstene hun tar del i - hun ser det blant annet i sammenheng med arbeidsliv og hvilke lover og regler som finnes der – samt at niqab anses som noe valgfritt en kan bruke hvis en selv ønsker det. Samtidig virker det som en av grunnene til at hun foreløpig ikke vil bruke plagget, er at utseendet har noe å si. Mens hun er ung, ser pen ut og er ugift vil hun gjerne vise frem ansiktet sitt. Hijaben dekker ikke for mye, men niqab skjuler deler av henne som hun gjerne vil vise. Flere faktorer er med andre ord involvert i hennes vurdering: personlige ønsker, synlighet, lover og regler som styrer valgmuligheten i ulike kontekster.

Nye former for klespraksis

Hadya forteller om hvordan klespraksisene endret seg for henne etter at hun konverterte til islam. Til å begynne med gikk hun i bukser med ulike plagg eller overdeler som rakk nedenfor knærne. ”Da jeg gikk gravid begynte jeg med lange abaya og skjørt og sånn, og da følte jeg meg så naken når jeg gikk uten skjørt, jeg følte meg som en gutt også, det var helt merkelig.” Hun beskriver hvordan lange skjørt i kombinasjon med hijab etter hvert ble en del av henne, og som noe som blant annet uttrykker hennes feminitet.

Géraldine Mossière (2012) har gjort en studie av moteaspektet ved hijab og koblinger mellom religion og klesuttrykk basert på etnografiske feltarbeid blant kvinnelige konvertitter i Frankrike og Canada. Mossière skildrer hvordan disse kvinnene konstruerer alternative religiøse og sosiale representasjoner av muslimsk identitet som stemmer over ens med deres tolkning av Koranen, og samtidig bærer preg av den vestlige bakgrunnen de er sosialisert inn i. Kvinnene har blant annet startet kleskompanier på internett, basert på egenprodusert ”muslimsk-vestlig” mote som både møter islamske krav til bekledding og kvinnenes spesifikke behov. Eksempelvis må plaggene skjule kroppens konturer og ikke vise bryst, midje, legger, armer og håret på hodet, og samtidig kunne brukes i både profesjonelle settinger som jobb og i fritidsaktiviteter som svømming eller annen idrett.

Indeed, the fashion styles that they develop show a desire to combine Muslim piety and modesty with a western style based on individual agency and creativity, urban living, working, studying and sporting activities, as well as a quest for self-development and transformation (Mossière 2012:125).

Med andre ord kombinerer konvertittene ulike religiøse kleskoder med elementer av moderne verdier som utdanning, arbeidsliv, individualisering. Slik kan også konvertittenes overgang til islam beskrives som en subjektiv rekonstruksjonsprosess der religion og moderne tankesett kobles sammen (Mossière, 2012). Kvinnenes klespraksiser representerer også strategier for *empowerment*, og redefinerer kvinnenes roller, status og identitet innen tradisjonelle muslimske patriarkalske hierarkier. Kvinnenes strategier påvirkes både av et ønske om å sikre sin legitimitet som muslimer, og å tilpasse seg samfunnets rammer for atferd. Dette betyr

eksempelvis at de noen velger å følger regler om å ikke bruke hodeplagg på arbeidsplassen ved å finne andre, mer diskrete måter å dekke håret sitt på. Andre velger å akseptere forbudet og tar av hodeplagget når de er på arbeidsplassen, for så å ta det på igjen når arbeidet er avsluttet. Lik deltakerne på Jentefredag befinner kvinnene Mossière beskriver seg i et spenningsfelt mellom å være lojale mot sin religiøse overbevisning, og de praksiser dette innebærer, og å tilpasse seg samfunnets adferds normer. Måten de håndterer dette på innebærer i begge tilfeller at de skaper nye former for klespraksiser og slik utfordrer stereotypier om muslimske kvinner med hodeplagg. På en annen siden bidrar også praksisene til å reprodusere stereotypier og støtte opp patriarkalske hierarkier, skriver Mossière. Hun begrunner dette med at praksisene knyttes til et ønske om å anerkjennes i det muslimske samfunnet. I spenningsfeltet mellom religiøse påbud og individuelle praksiser, vil kvinnene Mossière nevner kombinere verdier fra begge disse kategoriene. Også i Zahra og Hadyas tilfelle kan en registrere lignende forhandlinger om identitet.

Femininitet og protest

Ifølge Mossière (2012) produseres og realiseres også muslimske feminist-subjektiviteter gjennom kvinnes klespraksis og som skaper nye representasjoner av kroppen. Det å dekke til kroppen ses blant annet som en protest mot samfunnets fokus på kvinners hår og kroppsfasong, og er en effektiv måte å hindre uønsket oppmerksomhet og seksuell trakassering på. Dette er også noe Ruby (2006) identifiserer blant sine informanter. Som vist tidligere kan kvinners hår blant annet oppfattes som et forførende objekt. I følge Hadya sikrer hodeplagget at hun vurderes på grunnlag av indre kvaliteter og ikke grunnet sin fysiske fremtreden. Hadya beskriver også sin klespraksis ut fra et perspektiv der hun både opplever seg selv som feminin gjennom bruk av lange klesplagg. Men hun vektlegger samtidig, i likhet med konvertittene i Mossières studie, frigjøring fra skjønnhetspress og fokus på kropp:

Det å få gå i skjørt og sånn, for meg er det feminint. Men det er den kontrasten, jeg synes jo det er morsomt å pynte seg, men det gjør jeg i hjemmesfæren. Og bare det å kunne gå ut usminket, uten å fremheve min femininitet, det er en utrolig styrke. Særlig i våre tider der man er så overflatefokuset.

Også i andre spørsmål vektlegger hun verdier basert på et moderne tankesett, slik vi også ser blant Mossieres informanter. Blant annet beskriver hun islam som en religion som oppfordrer til refleksjon. “Det er veldig dyp visdom, det handler ikke om at man skal være _så_ skeptisk, ikke sant. Men alt man får inn, det påvirker deg liksom.” Hun anmoder til å søke visdommen som ligger bak ulike forbud, og å sette seg inn i hvorfor det er slik. Dette handler for henne om å jobbe for å beholde en renhet og et riktig fokus. Også Kine er opptatt av at dette: “Hvis noen sier “gjør det” uten noen grunn, hvorfor skal jeg da gjøre det? Men hvis det gis en god grunn, så får man jo mye mer lyst til å gjøre det.” Hadya forholder seg i større grad til Islam en integrert og uløselig del av verdier fra det norske samfunnet hun er sosialisert inn i, og dette står sentralt i hennes tilnærming til det religiøse aspektet ved livet hennes. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom refleksjoner og bevisste valg. I tillegg går hun, blant annet gjennom klespraksis, bevisst imot verdier i samfunnet som hun anser som usunne – som fokus på kropp og utseende. Hennes beskrivelser av hvordan hun forholder seg til ulike problemstillinger kan kanskje ses i sammenheng med en form for identitetsprosess som bygger på en privatisering og en individualisering av religiøsitet og som utgår fra et personlig valg og overbevisning (Jacobsen, 2002).

Religiøse føringer – individuelle valg

Dette kapitlet har vist ulike eksempler på situasjoner og problemstillinger der forholdet mellom religiøse føringer og individuelle valg forhandles. Hår har et privat aspekt for flere av kvinnene, noe som blant annet kommer frem i scenen beskrevet i begynnelsen av dette kapitlet. Samtidig kan det, som for Zahra, også innebære et ønske om å ville vise det frem. Å ta av og på hodeplagg vil innebære å forhandle om identitet og hvordan en blir oppfattet av omgivelsene. Dette kan blant annet bidra til at måten Zahra betraktes på endres, gjennom at hun fremstår som mer lik de andre når det kommer til ytre utseende. Samtidig knytter hun egen praktisering av hijab til religiøse forskrifter. Dette, samt presset fra hennes mor, utelukker for henne muligheten for å slutte med plagget. Slik blir det de religiøse føringene som står sterkest i dette tilfellet. Spenningen mellom det religiøse og det individuelle kommer også frem gjennom Zahras interesse for mote, og ønske om å ikke skille seg så mye fra andre på hennes alder. Hun begrunner sin kombinerte bruk av religiøst begrunnede klesplagg som hijab og ”vestlige” klær som jeans og moteklær med at hun befinner seg i Norge. Gjennom klespraksisene settes da oppfatninger om hva som ikke kan synes i offentlig rom på agendaen,

og viser en kobling mellom kontekstuelle forventninger og kvinners valg. Dette er også en vanskelig grensegang for Zahra, der en oppfatning om at hun egentlig burde bruke andre typer klær kommer til syne. Når det gjelder musikk registreres lignende spenninger, der kvinnene egentlig gjør det som i religiøse sammenhenger anses som noe en ikke burde. Likevel er dette et ”mykere” påbud, noe som synliggjøres av hvordan alkohol anses av samtlige som noe de må og vil holde seg unna. Her er religionen avgjørende for hvordan de forholder seg til temaet.

Kapittel 7: “Sånn både og”

Dette kapitlet tar for seg spenningsfeltene lik-ulik og “oss”-“dem” gjennom å identifisere og undersøke hvordan disse dualismene inngår i kvinnenens grensdragninger. Dette kommer i hovedsak fram på tre måter i datamaterialet mitt: Å definere seg selv som både lik og ulik sine ikke-muslimske medelever, innbyrdes ulikheter deltakerne på Jentefredag imellom og oppfatninger av hvordan det er å være majoritetens ”andre”. Dette kan da anses som identitetsdannende prosesser der både grenser mellom dem og majoriteten – en majoritet som de dels er en del av, dels ser som sin ”andre” – forhandles og der de som gruppe, deres ”oss”, konstitueres. Situasjonene og utsagnene som kapitlet diskuterer viser slik at likhet er viktig for tilhørighet, men også at det er ulike grader av likhet: en kan også være annerledes fra de en identifiserer seg med. Kapitlet tar dermed opp spørsmål 5, om hvordan deltakere på Jentefredag forholder seg til spørsmålet minoritet/majoritet i forhandlinger om grenser.

Hjemme og borte

Jeg går ikke og tenker muslim, muslim. Jeg er helt vanlig. Du vet, jeg ser ikke meg selv, at jeg bruker hijab, men familien min er muslimer. Vi har jo arabiske kanaler hjemme, mamma leser koranen ofte så det minner meg om at jeg er muslim, og jeg ber jo hver dag. Når jeg kommer hjem så tenker jeg at jeg er muslim, når jeg er på skolen eller ute, så blir jeg på en måte en vanlig person, synes jeg i alle fall.

Slik beskriver ”Zahra” sin hverdag som muslimsk ungdom under fokusgruppeintervjuet jeg utførte. Hun forteller også at hun prøver å ikke tenke så mye på at hun er muslim, og at hun glemmer det når hun er på skolen. Det kan derfor virke som om hennes muslimske identitet oppleves sterkest når hun er hjemme, hvilket understøtter Jacobsens (2002) observasjon blant unge muslimer i Oslo og hvordan familien er en sentral arena for videreføring av kulturelle og religiøse verdier. En viktig del av ungdommenes religiøse identitetsarbeid utføres med andre ord innen hjemmet. Zahras beskrivelse av familiens ”muslimskhet” – de har arabiske kanaler, moren leser koranen, de ber – tyder videre på at det er gjennom konkrete handlinger innen

den hjemlige sfæren at den muslimske delen av henne oppleves som mest tilstedeværende. Praksisene og det å være i et miljø bestående av andre muslimer er med andre ord sentralt for hennes opplevelse av religiøs tilhørighet.

Zahra forteller også at hun prøver å ikke tenke så mye på at hun er muslim og karakteriserer seg selv som ”helt vanlig”. For å understreke at hun er ”en vanlig person” refererer hun til likhetstrekk med andre ungdommer og som gjør at hun ser seg som en del av også deres fellesskap. Dette står da også i motsetning til enkelte stereotyper som forutsetter at muslimer skiller seg veldig fra majoritetsbefolkningen. Måten hun definerer seg som både muslim og ”en vanlig person” kan også bety at hun håndterer en form for kulturell hybriditet (se Jacobsen 2002) hvor hun både ser seg som lik andre på hennes alder og betrakter sin religiøse tilknytning som noe ”annerledes”. Hun inntar med andre ord en subjektposisjon der hun kombinerer rollen ”vanlig ungdom” med rollen ”muslimsk kvinne” – sosialt tilhører hun majoriteten, men religiøst en minoritet. Disse rollene framtrer ulikt på private- og offentlige arenaer, men i begge tilfeller preger en kombinasjon av kategoriene ”vanlig” og ”muslimsk” hennes hverdag og praksiser.

Videre i intervjuet får hun spørsmål om hvordan det var å begynne på videregående skole, hun fortsetter da å forbinde islam med praksiser: ”Man er en vanlig ungdom, bare at man skiller seg litt ut på utsiden. Men man har mer arbeid, man må be og man skal ikke lyge”. Som i sitatet over viser også denne uttalelsen at ”arbeidet,” hennes religiøst betingede praksiser, er noe hun opplever som å gjøre henne annerledes fra de hun går på skole sammen med. I utgangspunktet kunne hun ha gjort bønn i skoletiden, men Zahra forteller at hun har valgt å heller be når hun kommer hjem. Slik begrenser hun utøvelsen av sin religion til noe hun først og fremst gjør hjemme, de religiøse praksisene blir derfor ikke like synlig for ”de andre” som hun også identifiserer seg med.

Ut fra Zahras fortellinger kan en også få inntrykk av at det å se seg selv med hodeplagget gjør henne mer bevisst på at hun er muslim. Det er et tegn på hennes religiøse tilhørighet, og blir ”aktivt” i hennes bilde av seg selv når hun konkret ser, og derfor minnes på at den er der. Siden bruk av hijab kan ses som en religiøs handling, kan en undre på hvorfor den ikke spiller en større rolle i Zahras beskrivelse av seg selv utenfor hjemmet. En kunne også tro at det var i møte med mennesker som ikke er muslimer at hennes egen religiøse tilhørighet, eller annerledeshet, vil være sterkest fremtredende. At hun i større grad er bevisst sin religiøse tilknytning når hun er hjemme er dermed et interessant aspekt og som kanskje kan tyde på at

hijab ikke fremstår som en religiøs praksis på samme skala som bønn. Eller – at den i større grad har blitt som en del av henne, som et uttrykk for hennes individualitet mer enn religiøsitet. Hodeplagget er slik noe som definerer henne som litt annerledes når det kommer til utseende, men ikke på en måte som gjør at hun opplever seg selv som “kun muslim”.

“På en måte annerledes”

”Kine” er en av kvinnene som ikke bruker muslimsk hodeplagg til vanlig. I moskeen bruker hun hodeplagg ved bønn, ellers lar hun det lange lyse håret henge løst. Hun forteller at hun ofte tenker på sin religiøse tilhørighet i hverdagen: ”Selvfølgelig tenker jeg på det, for jeg er jo ikke som alle andre.” Kine beskriver de fleste jentene i klassen som veldig flørtete og som opptatt av gutter, de bruker mye sminke og viser mye av kroppen sin gjennom hvordan de kler seg. ”Men, det er jo mange likheter også,” sier hun, ”vi er jo alle ungdommer liksom og har våre interesser. Så man er på en måte annerledes, men man er lik også. Det er sånn både-og.”

Riggins (1997:4-5) skriver at diskurser om “de andre” artikuleres både av majoriteter og minoriteter. Uansett om en tilhører en majoritet eller minoritet, har en som “utenforstående” til sine ”andre” en tendens til å anse dem som en homogen kategori. Den personlige identitetsprosessen innebærer således å generere diskurser av både ulikheter fra- og likheter med andre, og å avvise og omfavne spesifikke identiteter. Med utgangspunkt i sin identitet som religiøs minoritet definerer Kine seg selv som annerledes fra majoriteten. Med dette beskriver hun noen grenser mellom seg selv og andre i klassen. De er forskjellige når det kommer til enkelte ting de gjør, da spesielt med tanke på hva som i følge Kine er det moralsk riktige for ungdommer, og da spesielt unge jenter å gjøre. Dette er et grenseforhold som blant annet innebærer å leve i et samfunn der normen anses som umoralsk, mens en selv følger moralske regler og går inn for å leve på en riktig måte i forhold til hva Islam sier. Det å være muslim innebærer dermed for Kine å pålegge seg selv et normativt ideal som målestokk for sine egne – og dermed implisitt også andres – måter å leve på, et ideal som man kontinuerlig streber etter å nå (Jacobsen, 2002). Betydningen av “de andre” eller noe som er forskjellig fra en, kan slik forstås som sentralt i konstruksjonen av “selvet” (Riggins 1997).

Også med tanke på grupper skapes forskjeller for å styrke ideer om likhet og indre tilhørighet (Gullestad 2001). Dette skjer muslimske kvinner imellom – som for eksempel beskrevet av

Tarlo (2007) – ved at en tilslutter seg både religiøst og kulturelt betingede verdier, men også ovenfor majoriteten. For som forklart ovenfor har Kines personlige verdier en konsekvens for hvordan hun anser sine klassekamerater. Men her er også maktperspektivet viktig. I en norsk sammenheng betyr dette at muslimer i større grad enn majoriteten gjøres til gjenstand for grensedragende prosesser (se Gullestad 2002). For slik Zahra og Kine definerer sine medelever som annerledes fra seg selv, har også majoriteten som har definert seg selv i møte med det som ble ansett som annerledes. Og slik det i Zahra og Kines tilfeller bidrar til dannelsen av deres muslimske identitet, har det å definere muslimer som nordmenns ”andre” bidratt til å styrke forestillinger om hva som er ”ekte norsk”. I kraft av å være annerledes fra ”dem” formes ”vår” identitet.

Sartre beskriver denne formen for identitetsarbeid på følgende måte: “I need the other in order to realize fully all the structures of my being” (referert i Riggins 1997:5). Å ha noen å sammenligne seg med, noe en defineres som annerledes fra, bidrar til at en selv kan definere seg som det motsatte. Ved å dra grenser definerer vi også hva som er på innsiden. Historisk har dette vært preget av hvordan Oksidenten eller “Vesten”, som i følge Said (2001) betraktet seg selv som den sivilisatoriske topp. Orienten var dens motsetning. Egenskaper som karakteriserte oksidentalene var, i følge dem selv, rasjonalitet, disiplin, beherskelse og forfinelse (Said 2001: xxii). Orientalene ble ansett som irrasjonelle, emosjonelle, umodne, ofre for egne laster og begjær. Med andre ord, det motsatte av orienten.

Om vi så går tilbake til Kine kan vi i lys av dette se hennes presisering av klassevenninner som de umoralske, ikke-muslimske “andre” som en diskursiv handling hvorigjennom hun definerer sin egen identitet på. Gjennom å stille opp noen konkrete motsetninger begrunner hun sin identitet. De egenskapene hun beskriver hos sine medelever kan til og med sammenlignes med beskrivelser Said trekker fram som majoritetens (Oksidentens) oppfatning av Orienten, eller “de andre”. Når Kine beskriver de andre som flørtete, opptatt av gutter, oversminket og utfordrende kledd, karakteriserer hun implisitt seg selv som en “dydig”, “behersket” “naturlig” og “anstendig” jente: den rake motsetningen av sine “andre”. Slik kan hennes beskrivelser av andre ungdommer, ses som en form for *othering* – å gjøre til ens annen – (jamfør Riggins 1997) som bidrar til å styrke hennes personlige identitetsforståelse.

“Lik også”

Men, Kine beskriver ikke bare seg selv som annerledes fra andre ungdommer i klassen, hun sier – i likhet med Zahra – at de har mye til felles også. Dette kan blant annet knyttes til at de befinner seg på samme sted aldersmessig, tar del i det samme samfunnet og eksponeres for mange av de samme impulsene. Disse beskrivelsene av å være ”lik også” kan ses i sammenheng med en form for identitetsarbeid blant muslimske ungdommer som Jacobsen (2004:80-81) kaller “en ny, norsk-muslimsksubjektposisjon” og som ligger til grunn for både nye livsstiler og kollektive identiteter. Her er det indre og det personlige forholdet til Gud viktig. For mange vektlegges muslimsk identitet fremfor etnisk identitet, hvilket videre kombineres med en identitet som norsk. Det innebærer også et kollektivt aspekt ved defineringen av seg selv som muslim. I Kines tilfelle kommer dette til syne gjennom engasjement og deltakelse i Jentefredag. Og kanskje ved at hun anser seg selv som mer lik jentene på Jentefredag enn jentene på skolen.

“Litt mer sunni, sånn som meg”

Samtidig som deltakerne på Jentefredag ved flere anledninger uttrykte viktigheten av å delta i et muslimsk ungdomsfellesskap oppstod også situasjoner der former for grensedragninger mellom deltakerne kom til syne. Dette kom i stor grad til uttrykk gjennom diskusjoner mellom noen av deltakerne, der deres ulikhet når det kommer til muslimsk trosretning. Mens eksempelvis ”Line” og Zahra er oppdratt som shia-muslimer, tilhører Kine, ”Hadya” og ”Soraya” en sunni-muslimsk retning. Under Jentefredag kunne spesielt venninnene Kine og Line komme i diskusjoner om hva som er rett eller galt i henhold til Islam, og hvem av dem som har rett forståelse av det bestemte temaet. Under fokusgruppeintervjuet diskuterte de blant annet hvorvidt en kan besøke gravsteder til avdøde profeter eller slektninger av profeter for å be.

Kine beskriver sitt forhold til Line på denne måten: “Jeg tenker slik at det er veldig bra at jeg og Line går i samme klasse, og at vi begge er muslimer. For hvis jeg har noe jeg vil snakke om, som er litt viktig, så er det veldig bra å ha henne.” Hun forklarer videre at det også er litt vanskelig, siden hun selv er oppdratt som sunni: “Hun har jo blitt oppdratt som en shia, og da

blir det ofte slike diskusjoner som det var i sted, og det er litt vanskelig. Så derfor skulle jeg ønske at jeg også hadde en som var litt mer sunni, sånn som meg.”

De fleste som tilhører moskeen der Jentefredag finner sted er sunnimuslimer. Kine synes det er greit å kunne stille spørsmål til kvinnene som er eldre enn henne og tilhører moskeen. “Slik som Hadya”, forklarer hun, ”når hun er på besøk hos oss så stiller jeg henne stadig spørsmål. Da føler jeg at det blir litt enklere, for vi mener på en måte det samme.” Ut fra måten Kine beskriver seg selv i forhold til Line, virker det som det religiøse grunnlaget har noe å si, og at det å mene det samme er viktig i konstruksjonen av hennes religiøse tilhørighet. Men Kine modererer også uenighetene hun og Line måtte ha: De spiller ikke så stor rolle når det kommer til stykket, de blir fort venner igjen. Det faktum at begge er muslimer gjør nemlig at de er mer lik enn ulik, og forklares som viktigere i deres forhold enn hvilken muslimsk trosretning hver av dem tilhører. Det å ha en felles tilhørighet til det muslimske samfunn, fremstår med andre ord som viktigere enn å være enig i alle religiøse spørsmål, noe som blant annet understreker det kollektive aspektet ved Kines identitetskonstruksjoner.

Riggins (1997:5) skriver at begrepet “den andre” er kontekstavhenging, noe som blant annet innebærer å stå i relasjoner til de menneskene som tar del i de ulike kontekstene og hvilke praksiser som finner sted innenfor dem. “De andre” er ikke bare grupper som er nedgradert, marginalisert eller overdøves av dominante majoriteter. “De andre” kan, som diskutert ovenfor, betegne både “minoritetens andre” og “majoritetens andre” (Riggings 1997:5). De diskusjonene som forekommer mellom Kine og Line kan dermed forstås som en form for minoritetens *othering* av hverandre. At dette kommer til syne på Jentefredag kan muligvis henge sammen med at undervisning tilknyttet religiøst liv står sentralt på samlingene.

Line forholder seg til diskusjonene dem i mellom på denne måten: “Sånn generelt så har det alltid vært sånn som dette, jeg og Kine er ikke de eneste som har hatt sånne diskusjoner. Det er noen steder der det er krig med våpen, det har alltid vært uenigheter og det kommer alltid til å fortsette.” Det å ha litt ulik religiøs tilknytning, og å oppleve at deres foreldre bruker forskjellige argumenter for å forklare enkelte praksiser, ser dermed ikke ut til å være noe som ødelegger for vennskapet mellom jentene. Derimot beskriver de sammen hvor viktig Jentefredag og vennskap med de andre er for dem. Zahra henger seg på: ”Jeg synes at en muslimsk venn forstår deg mye bedre. Du er trygg, det er en spesiell måte muslimer er på, de forstår hverandre, det er som et hemmelig språk synes jeg.” “Og man er bestevenninner med

en gang man ser hverandre,” svarer Line. Kine utfyller: “Vi er mer enn det, vi er søstre.” “Og hjertene er veldig varme. Det er en spesiell følelse,” sier Zahra.

“Minoritetens andre”

“Første gang jeg møtte Kine? Jeg vet ikke hva jeg tenkte, at hun var kristen for eksempel. Ikke muslim i hvertfall.” Line forteller om førsteinntrykket hun hadde av sin beste venninne. Hijab kan fungere som et orienterende objekt når det kommer til å kjenne igjen andre muslimske kvinner (Tarlo, 2007), mangelen på hodeplagg var kanskje grunnen til at Line ikke trodde at Kine var muslim første gang hun møtte henne. Line forklarer at en i Irak gjenkjenner de fleste muslimer ved at de bruker religiøst begrunnet hodeplagg, og at det kan være vanskeligere å se forskjell på kristen og muslim i Norge. Som tidligere skrevet kan det å ikke bruke religiøst begrunnede hodeplagg, bidra til at enkelte muslimer oppfattes som ”andre” (Tarlo, 2007).

Kine mener på sin side at man ikke bare kjenner igjen muslimer på hodeplagget, men at det også går på personlighet og verdier som kommer fram når en blir kjent med hverandre. “Uansett om jeg bruker hijab eller ikke, så kan jeg jo være en god muslim, liksom.” Hun understreker med denne kommentaren at religiøst begrunnede hodeplagg ikke nødvendigvis gjør deg til en god muslim: det er det indre som teller, hvordan du forholder deg til verden rundt deg. For Kine som ikke bruker hodeplagg til vanlig, kan hun i en kontekst der de fleste bruker hijab (som på Jentefredag), betraktes som det Riggins (1997) beskriver som “minoritetens andre”. Selv om hun selv anser seg som en god muslim kan det at hun ikke bruker hodeplagg påvirke hvordan hun blir oppfattet av både andre muslimer og av ikke-muslimer. I kapittel 5 viste jeg også et eksempel på hvordan hijab kan anses som et objekt som viser at du er “ekte muslim”, gjennom Safiyos kommentar til at Khaali hadde begynt med hijab og gjennom Lines spørsmål til Kine om når hun tenkte å begynne med hijab. Jeg diskuterte også i kapittel 4 hvordan muslimske kvinner med hodeplagg kan fremstå som sterkere enn muslimske kvinner uten hodeplagg, fordi mange har møtt motstand gjennom bruk av hodeplagg (Roald og Lie, 2005). Når det kommer til bruk av hodeplagg er det mange kvinner som forteller om en følelse av samhold som de opplever når de ser andre kvinner med hijab (Tarlo, 2007). Dette innebærer gjensidig respekt for hverandre, og en opplevelse av å tilhøre et større, globalt samfunn av muslimer. Opplevelsen av samhold med andre som ser lik

ut som seg selv kan også bidra til at de definerer kvinner uten hodeplagg som annerledes eller fremmed. Hodeplagget blir en synlig indikator på fellesskap og gruppefølelse.

Nye kombinasjoner

Zahra og Kines beskrivelser av hvordan det er å være unge kvinner med tilhørighet til islam viser at det er ulike måter å definere sin annerledeshet på: Zahra fremhever praktiske ritualer som det å be hjemme og feire høytidene som noe som gjør henne bevisst religionen i dagliglivet, mens opplevelsen av seg selv som muslim blir mindre tilstedeværende utenfor hjemmet og religiøse fellesskap. Kine på sin side, knytter bevissthet rundt egen muslimsk identitet til moralske holdninger. Ut fra dette kan det være grunn til å tro at bevissthet rundt egen (religiøs) identitet kan knyttes til ulike aspekter ved utøvelsen av religionens ritualer (som bønn), praksiser (hijab) og moralske verdier (ikke flørte med gutter). Og videre, at det her ikke er en faktor som er avgjørende for ”alle”. Det er her også et poeng at de ulike måtene dette gjøres på har konsekvenser for hvor ”lik” de blir. For der Zahra synes å være mer fleksibel i sin ”pendling” mellom roller, fører Kines moralske holdninger til at hun distanserer seg fra hva andre, spesielt jenter, i klassen gjør og er opptatt av. Her går altså praktiseringen av det muslimske aspektet ved hennes liv i tråd med moralske standpunkt, og er slik tilstedeværende. Kine bruker ikke muslimsk hodeplagg til vanlig, det er hennes indre forhold til Gud som påvirker hennes opplevelser av seg selv og andre og ikke ytre symboler.

Jacobsen (2002) skriver at flere andregenerasjons innvandrere er i den posisjon at de ikke passer inn i de sosialt etablerte kategoriene, og blir på den måten det hun kaller *anomalier*, noen som er ”både og” eller ”verken eller”. Ikke først og fremst på grunn av sin kulturelle annerledeshet, men på grunn av at de ikke passer inn i dominerende kategorier for sosial og kulturell klassifisering i samfunnet. For de som befinner seg i en slik posisjon innebærer det å identifisere seg som muslim å konstituere seg som et sammenhengende subjekt i stand til å handle i verden. I denne prosessen blir Islam en universell rettesnor som overskrider ambivalensen og dilemmaene knyttet til ulike verdier, normer og krav i de ulike kontekstene man beveger seg innenfor.

Kine er født og oppvokst i Norge, og begge foreldrene er norske, det er derfor ikke snakk om en ungdom med innvandrerbakgrunn i dette tilfellet. Likevel kan en se hennes beskrivelser av seg selv som “både og” i sammenheng med å ikke passe helt inn i sosialt etablerte kategorier.

Måten Kine definerer seg selv som annerledes, men samtidig lik andre i klassen, er også beskrivelser andre muslimske kvinner bruker for å beskrive seg selv i norske kontekster (Jacobsen 2002).

Med henvisning til en norsk-pakistansk jente som insisterer på nettopp å være både ”en vanlig jente” og muslim diskuterer Gullestad (2001) hvorvidt det er mulig å gjøre identiteten som norsk så rommelig at den uten videre inkluderer kvinner som både lik og forskjellig. Dette, mener hun, er spesielt aktuelt med tanke på offentlige debatter og medias fremstilling av innvandrere og muslimer som ”andre”. Dette innebærer blant annet debatter rundt hva som regnes som ”det norske”, og hva som betraktes som annerledes eller ”unorsk”. Som vist i kapittel 4, vektlegger også Døving (2009) grensdragninger mellom majoritet og minoritet når det kommer til måten integreringsspørsmålet i det norske samfunnet har blitt diskutert og aktualisert på.

Individualisert Islam

Å beskrive seg som ”lik og ulik” kan kanskje også ses som et tegn på at kvinnene kombinerer sin religiøse tro med den konteksten de er sosialisert inn i (Mossière, 2012). Dette innebærer å vektlegge ”vestlige” verdier i kombinasjon med muslimske regler for atferd, og bidrar til å forme muslimske identiteter som bryter med stereotypier om muslimske kvinner. Islam trenger derfor ikke å betraktes som et statisk idesystem som overføres fra generasjon til generasjon, men fremstår heller som en tradisjon som står i et dynamisk forhold til det norske samfunnet (Døving, 2009). Dette kommer også fram i Larsens (2004) identifisering av former for individualisert islam blant ungdommer i Europa. Disse, mener hun, er basert på kombinasjoner av foreldrenes tradisjon og en bevisst transkulturell ungdomskultur. De nye ”islamformene” som skapes bidrar til at ungdommene føler seg som fullverdige samfunnsborgere i landet de bor i. De har selvtillit, og krever aksept for ”sin Islam.” Rasmussen og Larsen (2004) argumenterer videre for at de nye islamformene er en effekt av globalisering, migrasjon og moderne kommunikasjons- og informasjonsteknologi. Disse utviklingstrekkene mener de har medført pluralisme og individualisering av det religiøse, både når det gjelder muslimer og kristne, hvilket innebærer at unges identitet som muslimer i større grad baseres på en autonom og refleksivt konstituert identitet.

Yves Lambert (1999:84, referert i Jørgensen 2004) hevder at religiøse individer og grupper som tilhører dagens moderne samfunn har fire ulike valgmuligheter for å imøtegå samtidens tendenser og utviklingstrekk på: de kan slutte å være religiøse, de kan yte motstand mot det moderne samfunnet, de kan tilpasse seg, eller de kan finne opp nye måter å være religiøs på. Ut fra min egen studie av Jentefredag virker det som flere kombinerer det å yte motstand mot det moderne samfunnet, eksempelvis gjennom tildekking av kropp i offentlig rom, og å tilpasse seg ulike kontekster og rammeverk for atferd. Gjennom dette skaper de, i tråd med Larsens (2004) observasjoner, nye, individuelle måter å være religiøs på. En kan dermed si at de utøver en form for kulturell hybriditet (Jacobsen 2002) som preges av at deres praksiser inngår i ulike omgivelser og sammenhenger. De tar del i ulike felt, og forsøker å finne måter å forholde seg til disse på. Samtidig innebærer dette også at de betraktes i sammenheng med etablerte kategorier, som ikke nødvendigvis går overens med hvordan de praktiserer "sin Islam". Kategorier som blant annet bidrar til å definere muslimer som "de andre". Mellom deltakere på Jentefredag ble også det å bli definert som annerledes fordi en er muslim diskutert. Samtalen begynner med Lines utsagn: "Jeg synes ikke det skal lages så stor forskjell på folk bare fordi noen er innenfor en religion liksom, du er et menneske." Slik hun oppfatter det kan samfunnet bære preg av en holdning der begrepet muslim får mye negativ oppmerksomhet. Hun fortsetter: " Det er litt sånn 'alle vi og en muslim', liksom." Emilie svarer på dette med følgende: "Det at jeg er norsk, og Line er iransk, og at jeg er kristen og hun er muslim, det har ingen ting å si. Vi er like mye verdt." "Det er en verden, og vi deler alle sammen på denne verden," bekrefter Line.

Jentenes samtale berører på mange måter det Gullestad (2001) problematiserer med hensyn til måten muslimer og innvandrere har blitt omtalt i norsk offentlighet. Utsagnene deres antyder at vektleggingen av religiøs tilhørighet i definisjon av seg selv og andre har ført til at en betrakter seg som mer forskjellig fra andre enn nødvendig. Som en kommentar til dette sier Hadya:

Det er mange oppskrifter på livet. Og det er jo noe med det, hvis man vokser opp i veldig ensidige strøk, hvor du ikke har noen som skiller seg ut, da er det vanskelig å huske på at det faktisk er ufattelig mange måter leve livet på, måter å tenke på om ting, og det er jo ikke alle som vil ha venner som er litt ulik seg selv ikke sant. Men så er det jo det, er man ulike eller er man egentlig ganske like?

Ut fra begrensninger som legges for kvinners hodeplaggpraksis i dagens Norge, kan en stille spørsmål ved hvorvidt det godtas at muslimske kvinner kan utøve en slik form for hybriditet, noe som blant annet Gullestad vektlegger i diskusjonen av unge muslimske kvinners identitetskonstruksjoner. Legger sosiale og kulturelle føringer opp til et frihetsaspekt som nettopp innebærer frihet til å fortsatt være en kvinne som lever etter muslimske forskrifter for klespraksis, samtidig som hun tar i bruk nye strategier for å integreres i det norske samfunnet? Og hvorvidt kan kulturell hybriditet og ”nye måter” å være muslim på bidra til at de mer eller mindre etablerte kategorier som muslimske kvinner skrives inn i endres?

Kapittel 8: Avslutning

Hvordan forholder unge muslimske kvinner i Norge seg til religiøst begrunnede hodeplagg? Og hva har det å være i Norge å si for deres praksiser og identitetskonstruksjoner? Denne oppgaven har undersøkt disse spørsmålene gjennom fem forskningsspørsmål som berører ulike aspekter ved klespraksiser, kontekstene de utøves i, spenninger mellom føringer for adferd og individets valg, grenseforhandlinger og det å være majoritetens ”andre.” Ved bruk av metoder typisk for en etnografisk tilnærming (Herbert 2000), og da hovedsakelig deltakende observasjon, har jeg fulgt deltakerne på ”Jentefredag”. Gjennom dette har jeg blitt kjent med en gruppe på om lag 15 kvinner og jenter i alderen 12-27 år. Noen av dem er skoleelever på ungdomsskole eller videregående, andre studerer eller er unge voksne som har kommet ut i arbeidslivet. De representerer ulike nasjonaliteter, kler ser forskjellig, og snakker ulike språk, men de fleste har det til felles at de er muslimer som møtes for å danne et fellesskap med hverandre. Ved å være tilstede under disse møtene har jeg fått ta del i samtaler om hvilke pop-grupper de digger, sett de kikke på hverandres mobiltelefoner og vise frem nye mobildeksler fra *e-bay*, og ikke minst spist masser av sjokolade og hjemmebakte kaker. Men mest av alt har jeg fått innsikt i hvordan kvinnene forholder seg til ulike problemstillinger som berører deres hverdagsliv, der deres religiøse tilhørighet blir spesielt fremtredende. Dette kom fram gjennom diskusjoner rundt av tema som var planlagt på forhånd, gjennom ”tilfeldige” enkeltkommentarer og gjennom ulike hendelser på Jentefredag. Dette har gitt meg muligheten til å utforske og – etter hvert – analysere ulike situasjoner der grenser forhandles – mellom muslimer og ikke-muslimer, minoritet og majoritet, kvinner og menn og mellom deltakerne på Jentefredag selv. I dette har spenningsforhold mellom dikotomiene frihet-tvang, lik-ulik, “oss”-“dem” og religiøse påbud – individuelle valg blitt aktualisert.

Som teoretisk grunnlag har jeg tatt utgangspunkt i Judith Butler (1990) og hennes begrep om performativitet og kjønn. Bak Butlers perspektiv ligger en forståelse om at forestillinger om hva et fenomen er bidrar til å produsere fenomenet og dets innhold. Og videre, at disse forestillingene produseres gjennom at ulike praksiser og ritualer repeteres. Med dette vil fenomener – som det å ikke bære hodeplagg – fremstå som naturlige, mens de egentlig er kulturelt skapt, under stadig utvikling og endring.

Hva er så de viktigste funnene fra oppgavens analyse? Og hva kan disse fortelle oss om hvordan deltakerne på Jentefredag forholder seg til religiøst begrunnede hodeplagg i Norge?

Mange av de situasjonene og samtalene fra Jentefredag som jeg har vist til i oppgaven peker mot hvordan deltakere opplever det å bruke hijab som en praksis som går *imot* deres norske omgivelser. De ”regulatory frames” (Butler, 1990:45) – de strukturerende rammene – som hodeplagget utøves innenfor i Norge gjør at kvinnenes bruk av det blir å gjøre noe mot normalen; ved å ta plaggene på trår de over grenser og bryter normer. Knyttet til dette har jeg undersøkt hvordan de unge kvinnene utfordrer disse grensene gjennom ulike måter å bruke hodeplagg på, og da gjerne til tross for negative reaksjoner fra andre i deres omgivelser. Deltakere på Jentefredag knytter også andre verdier til hodeplaggene enn hva omgivelsene gjør, hvilket jeg har argumentert for at peker mot at de befinner seg i et spenningsfelt mellom verdier – verdier hvis forhandling både kan få politiske konsekvenser og skaper sosiale og kulturelle føringer for deres atferd. Dette vil igjen, som jeg pekte på spesielt i kapittel 4, kunne påvirke forholdet mellom deres individuelle frihet og samfunnets sosialt produserte begrensninger. Samtidig tar også kvinnene selv i bruk frihetsbegrepet i sin argumentasjon for bruk av hodeplagg og klær som dekker større deler av kroppen. At *hvordan* hodeplagg praktiseres og *konteksten* de brukes innenfor er noe som i stor grad henger sammen kommer spesielt til uttrykk gjennom ulike typer fleksibilitet i når og hvor religiøst begrunnede hodeplagg tas i bruk. Hijaben er blant annet fleksibel ved at den tas på og av etter hvordan det passer seg og i sammenheng med de omgivelser kvinnen befinner seg i: Noen kler seg til daglig i ”vestlige” klær og dekker kun hodet til i moskeen, andre foretrekker nigab i egyptiske omgivelser, men har opplevd at den tiltrekker seg for mye uønsket oppmerksomhet i norske kontekster. Dette siste eksempelet peker også på et annet argument i oppgaven, om hvordan kontekst, gjennom normer for likhet og ulikhet, kan bidra til å skape synlighet og usynlighet på måter som legger føringer for hvordan religiøst begrunnede hodeplagg utøves og oppfattes innen ulike kontekster.

Utover dette har jeg vist til ulike eksempler på situasjoner og problemstillinger der forholdet mellom religiøse føringer og individuelle valg forhandles. Her har jeg blant annet vektlagt at selv om hår forklares som å ha et privat, intimt aspekt for kvinnene, observerte jeg også hos en av kvinnene et ønske om, eller kanskje en lengsel etter å ville vise det frem. Å ta av og på hodeplagg, i bestemte situasjoner innebærer å forhandle om identitet og hvordan en blir oppfattet av omgivelsene når en viser mer av sitt ytre utseende. I kvinnens tilfelle bidro

likevel religiøse føringer for hijab – sammen med deres øvrige omgivelser og relasjoner – til at muligheten for å slutte med plagget var utelukket.

Lignende spenninger mellom kvinnenens religion og individualitet kommer også frem gjennom kombinert bruk av religiøst begrunnede klesplagg som hijab og ”vestlige” klær som jeans og andre moteklær. Denne ”kombinasjonspraksisen”, eller hybridiseringen av muslimske klesuttrykk, begrunnes gjerne med at en befinner seg i Norge. Gjennom klespraksisene settes da oppfatninger om hva som ikke kan synes i det offentlig rom på agendaen, og viser en kobling mellom kontekstuelle gitte forventninger og kvinners valg. Når det gjelder musikk registreres lignende spenninger, der kvinnene egentlig gjør det som i religiøse sammenhenger anses som noe en ikke burde. Likevel håndteres dette som et ”mykere” påbud, noe som synliggjøres av hvordan alkohol anses av samtlige som noe de må og vil holde seg unna. Her er Islam avgjørende for hvordan de forholder seg til temaet.

Sist i analysen beskrev jeg hvordan spenningsfeltet mellom lik-ulik og “oss”-“dem” kommer til uttrykk gjennom tre ulike former for *othering* blant deltakerne på Jentefredag: gjennom å definere seg selv som ”både lik og ulik” sine ikke-muslimske medelever; ved å vektlegge innbyrdes ulikheter mellom deltakerne på Jentefredag; og gjennom oppfatninger av hvordan det er å være majoritetens “andre”. Disse måtene å dra grenser rundt ”selvet” på framstår som sentrale i kvinnenens konstruksjon av egen identitet. Det at disse grensedragningene også til tider står i konflikt med hverandre kan også være med på å forklare kvinnenens behov for en arena der de fritt kan samtale om det å være annerledes med sine ”like-kvinner”.

Kontekstenes rolle

I den innledende delen av oppgaven, ga jeg eksempler på hvordan religiøst begrunnede hodeplagg engasjerer bredt, og setter fokus på muslimske kvinners rolle i offentlige rom. Blant annet viste jeg hvordan hodeplaggene hijab og niqab knyttes til begreper som “ekstremisme”, “ufrihet”, “tvang” “begrensing”, “befrielse” og som plagg som fratrar identitet i det offentlige rom (jf. Moens utsagn VG,30.01.12). Funnene fra denne oppgaven peker ikke i retning av en slik konklusjon.

I det første analysekapitlet (kapittel 4) tar jeg opp nettopp forholdet mellom frihet og tvang. Her gis en beskrivelse av hva det kan innebære for kvinner å begynne med hodeplagg i en norsk kontekst, og hvordan det blant annet forbindes med konstruerte oppfatninger av hva som kan vises eller ikke vises i offentlige rom. Dette fører til at kvinner møter ulike

reaksjoner knyttet sin bruk av hodeplagg. Videre i kapittel 5 gis det eksempler på hvordan dette rammeverket utfordres gjennom kvinnenes egne praksiser. Ideen om at menn tvinger kvinner til å bruke religiøst begrunnede hodeplagg er noe jeg ikke finner støtte for, verken i eget datamateriale eller i øvrig forskning. Derimot viser jeg hvordan kontekst er sentral i avgjørelser både om å bruke og i hvordan religiøst begrunnede hodeplagg brukes. Dette kommer blant annet til uttrykk gjennom at deltakerne på Jentefredag bruker hodeplagg på fleksible måter, tilpasset de ulike kontekstene de tar del i til en hver tid.

Der jeg ikke har identifisert hodeplaggbruk som et resultat av tvang – i form av autoritetspersoner (ektemenn, foreldre og lignende) som bestemmer over kvinnenes klespraksiser – finner jeg derimot at deltakere på Jentefredag knytter bruk av hijab til individuelle overbevisninger. Dette kommer blant annet til uttrykk som de ulike formene for fleksibilitet tilknyttet deres hodeplaggpraksis. Den formen for “tvang” som kan observeres i datamaterialet styres gjennom sosiale og kulturelle normer og konvensjoner, og innebærer blant annet visse forventinger til hvor fleksibelt plagget kan utøves i sammenheng med religiøse forskrifter. Fleksibiliteten som ligger i bruken av plagget, kan likevel ikke forstås som noe som betyr at kvinnene kan gjøre ”akkurat som de vil” når det kommer til praktisering av det religiøst begrunnede hodeplagg. Det er heller, vil jeg mene, et uttrykk for at omgivelsene plagget utøves i har stor betydning for om det anses som (moralsk) riktig eller lurt å bruke det. Jeg fant med andre ord at kontekst er avgjørende for både hijabbruk og niqabbruk, men at det også er ulike muligheter for frihet tilknyttet hodeplaggene hijab og niqab: Hijab anses av flere som et religiøst påbudt plagg hvis praktisering kan tilpasses *litt* etter behov. Niqab blir på den andre siden sett på som både frivillig og det som, for mange, begrenser kvinnen i størst grad. Dette knyttes av enkelte av deltakerne på Jentefredag til at en med niqab skjuler større deler av seg selv, deler en kanskje egentlig vil vise. Andre fremhever det at en i en norsk sammenheng vil får mer, ikke mindre, oppmerksomhet ved en slik tildekking. Å variere hodeplaggpraksis etter kontekst innebærer blant annet at kvinnenes klespraksiser får uttrykk av å være en ”mellomting” mellom det å vise lojalitet mot det religiøse samfunnet de er del av og å følge egne tilpasninger til det norske samfunnet de også tilhører. Dette støtter da opp om endringsaspektet i naturliggjorte sannheter som Butler vektlegger i sine teorier rundt performativitet og kjønn.

Oss-dem

Utover mitt argument om at hodeplaggpraksiser i Norge i stor grad er kontekstavhengig, mener jeg også at datamaterialet aktualiserer hvordan deltakerne på Jentefredag drar grenser mellom seg selv og andre. De – som ”oss” – konstruerer sin identitet med utgangspunkt i motsetningsforhold, noe som blant annet besvarer forskningsspørsmål 4, om hvilke måter deltakerne på Jentefredag sine klespraksiser inngår i utøvelse av identitet og forhandlinger av kulturelle, religiøse og kjønnede grenser, og spørsmål 5, som angår deres forhold til spørsmålet majoritet/minoritet.

Dette kommer hovedsakelig til uttrykk på tre forskjellige måter. For det første innebærer kvinnenes praksiser et grenseforhold mellom kjønn, der blant annet bruk av religiøst begrunnede hodeplagg knyttes til en beskyttelse av egen sensualitet og dydighet. Ut fra teorien om performativitet kan en med dette betrakte bruk av hijab som sentralt i praksiser rettet mot å konstituere kvinner som dydige. Dette støttes opp av hvordan deltakerne på Jentefredag aktivt opprettholder formelle skiller mellom kvinner og menn i moskeen. Den andre måten dette indentifiseres på, er gjennom utøving og utprøving av grenser mellom religiøst begrunnede praksiser og vestlig kultur. Grensedragningene kommer blant annet til syne gjennom hvordan kvinnene kombinerer klespraksiser som både går overens med norske omgivelers forventninger, samtidig som en forsøker å opprettholde en viss lojalitet til religiøse praksiser. Datamaterialet viser også at det foregår en utøving av grenser mellom de muslimske, dydige kvinnene og vestlig kultur, gjerne representert av jenter i klassen, som beskrives som det motsatte av de muslimske kvinnene. Møter med jevnaldrende innebærer også andre former for verdikonflikter, blant annet når det kommer til alkoholbruk og tidlig seksuell debut, som for deltakere på Jentefredag regnes som praksiser som tydelig skiller dem fra andre.

Beslektet med hvordan bruk av hodeplagg synliggjør moralske skillelinjer mellom muslimer og ikke-muslimer, er grenseforhandlinger om identitet der det mer generelle skillet mellom ”oss” og ”de andre” aktualiseres. Dette innebærer i hovedsak at (den norske) majoriteten gjøres til minoritetenes (deltakerne på Jentefredag) ”andre”. Den det er flere typer ”oss” og ”andre” i virke i samtalene og situasjonene som utspant seg under feltarbeidet: Som påpekt i kapittel 7 konstruerer disse unge kvinnene også sin identitet gjennom motsetninger til hverandre, det vil si innad i gruppa, og gjennom måten de forholder seg til majoritetens definering av muslimer som ”andre.” Dette støtter da opp under Riggins (1997) sitt poeng om

at hvem som er ”den andre” er kontekstavhenging, og har blant annet sammenheng med hvem som deltar i de ulike kontekstene, og hvilke praksiser som finner sted innenfor dem. Ut fra dette, inngår kvinnene blant annet i en grensegang, som innebærer å måtte tre inn og ut av situasjoner der de er mer og mindre lik, og definerer seg slik som “både og”. Dette er en grensegang som for mange innebærer å lage strategier mot å måtte definere seg som ”verken eller”, da de ønsker å forholde seg til både det samfunnet de er sosialisert inn i og de religiøse føringene som legges for deres atferd. Deltakerne på Jentefredag utforsker og forhandler sine identiteter, og i deres praksiser ligger da dette endringspotensialet som Butler (1990) åpner for – og som norske debatter om hodeplagg i liten grad synes å være åpne for. Praksisene knyttet til konstruksjon av identitet viser også at kvinnene på langt nær mister sin identitet gjennom bruk av religiøst begrunnede hodeplagg, jamfør Moen (VG 30.01.12) sin beskrivelse av kvinner i niqab. Tvert imot styrkes deres identitet på mange måter gjennom hodeplaggpraksis, og produseres i motsetningsforhold til andre.

Med tanke på videre forskning på dette feltet vil jeg spesielt dra fram hvordan omgivelsene spiller en viktig rolle for deltakerne på Jentefredag sine hodeplaggpraksiser. Ut fra dette tenker jeg at det kunne vært spennende å følge bevegelsene til jentene videre og gjennom flere ulike steder, for å komme nærmere situasjonene der identitet forhandles. Spesielt kunne det å studere hodeplaggpraksiser i offentlige rom bidratt til en større innsikt i måter muslimske kvinner forholder seg til sine omgivelser på og hvordan dette er med på å forme deres identitet.

Litteraturliste:

- ALI, I. 2013. *The Hijablog* [Online]. Tilgjengelig: <http://thehijablog.com/> [2013].
- ALZAGHARI, L. 2013. Niqabis – vår tids punkere. *Nrk -Ytring*. Tilgjengelig: [http://www.nrk.no/ytring/niqabis- -var-tids-punkere-1.10914310](http://www.nrk.no/ytring/niqabis--var-tids-punkere-1.10914310) [27.05.13].
- BJØRNÅ, H. 2007. Metodologiske betraktninger over tverrfaglighet. *I: I disiplinenes grenseland: tverrfaglighet i teori og praksis*. Bergen: Fagbokforl., s. 337 s. : ill.
- BUTLER, J. 1990
Gender Trouble. New York: Routledge.
- BUTLER, J. 1993
Bodies that matter. London: Routledge.
- BUTLER, J. 2004. *Precarious life: the powers of mourning and violence*. London: Verso.
- BØE, J. B. 2005. Hijab - mellom religion og politikk. *Nytt Norsk Tidsskrift*. Universitetsforlaget.
- CROUCHER, S. M. 2009. *Looking beyond the hijab*. USA: Hampton Press, Inc.
- DAHL, M. 2009. Jenter i hijab: - Fanger og fashionistas. *Det Nye*, 03.06.09. Tilgjengelig: <http://www.klikk.no/mote/detnye/article467570.ece>.
- DALE, B. & BERG, N. G. 2013. Hva er stedsidentitet, og hvordan fanger vi den opp. *I: FØRDE, A. & AURE, M. (red.). Å finne sted: metodologiske perspektiver i stedsanalyser*. Trondheim: Akademika forl., s. 239 s. : ill.
- DALEN, M. 2011. *Intervju som forskningsmetode*. Oslo: Universitetsforl.
- DØVING, C. A. 2009. *Integrering: teori og empiri*. Oslo: Pax.
- EDISSEN, T. B. 2012. Fra glede til fortvilelse -Fylkestinget vedtok til slutt et niqab-forbud. *Sarpsborg Arbeiderblad*, 28.09.2012, s. 4.
- FANGEN, K. 2004. *Deltagende observasjon*. 2. utg. Bergen: Fagbokforlaget Vigmostad & Bjørke AS.
- FANGEN, K. & SELLERBERG, A.-M. 2011. *Mange ulike metoder*. Oslo: Gyldendal akademisk.
- FØLLESDAL, A. 2004. Beskyttelse til besvær. *I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag.
- GRØNHAUG, R. 1978. Scale as a variable in analysis: fields in social organizations. *I: BARTH, F. (red.). Scale and social organization*. Oslo: Universitetsforlaget, s. 290 s.
- GULLESTAD, M. 2002. *Det norske sett med nye øyne: kritisk analyse av norsk innvandringsdebatt*. Oslo: Universitetsforl.
- HERBERT, S. 2000. For ethnography. *Progress in Human Geography*, 24(4).
- HYLLAND ERIKSEN, T. 2004. Hijaben og "de norske verdiene". *I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag AS, s. 97-113.
- HØSTMÆLINGEN, N. 2004. Forbudt å forby, forbudt å tillate? *I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt, s. 274 s.
- JACOBSEN, C. M. 2002. *Tilhørighetens mange former : unge muslimer i Norge*. Oslo: Unipax.
- JAGGER, G. 2008. *Judith Butler: sexual politics, social change and the power of the performative*. London: Routledge.
- JEGERSTEDT, K. 2008. Judith Butler. *I: MORTENSEN, E. M. F. (red.). Kjønnsteori*. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

- JØRGENSEN, T. 2004. At være europeisk kristen. I: RASMUSSEN, L. & LARSEN, L. (red.). *Islam, Kristendom og det moderne*. København: Tiderne skrifter.
- KARIM, K. H. 1997. The Historical Resilience of Primary Stereotypes: Core Images of the Muslim Other. I: RIGGINS, S. H. (red.). *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. USA: SAGE Publications, s. 7.
- KHAN-ØSTREM, N. & KHAN, M. 2011. *Utilslørt: muslimske råtekster*. Oslo: Aschehoug.
- KLINGBERG, H. F. 2012. Vis meg ditt ansikt. *Verdens Gang*, 24.01.2012. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120124DOC63D9L3Z7BON6Y6D7RC&servicId=2>.
- LARSEN, L. 2004. Tekst, tolkning og sosial endring. I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag AS.
- MOEN, E. S. 2012. Den nye punken. *Verdens Gang*, 30.01.12, s. 2. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120130DOC63KCXJ0LTT2521GROGQ&servicId=2>.
- MOL, A. 2002. *The body multiple: ontology in medical practice*. Durham: Duke University Press.
- MOREY, P. & YAQIN, A. 2011. *Framing Muslims: stereotyping and representation after 9/11*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- MOSSIÈRE, G. 2012. Modesty and style in Islamic attire: Refashioning Muslim garments in a Western Context. *Contemporary Islam*, 6(2), s. 115-134.
- Nøkkeltall for innvandring og innvandrere*. 2013.
: Statistisk Sentralbyrå. Tilgjengelig: <http://www.ssb.no/innvandring-og-innvandrere/nokkeltall>
[29.05.13].
- OTHMAN, N. 2006. Muslim women and the challenge of Islamic fundamentalism/extremism: an overview of Southeast Asian Muslim women's struggle for human rights and gender equality. *Women's studies international forum*, 29(4), s. 339-353.
- POSTHOLM, M. B. 2005. *Kvalitativ metode: en innføring med fokus på fenomenologi, etnografi og kasusstudier*. Oslo: Universitetsforl.
- PRIEUR, A. 2002. Frihet til å forme seg selv? - En diskusjon av konstruktivistiske perspektiver på identitet, etnisitet og kjønn. *Kontur*(6 - 2002), s. 4-12.
- RANDEN, A. & AUESTAD, G. E. 2013. Utvalg går inn for hijab i politiet. *Nrk.no*, 07.01.13. Tilgjengelig: <http://www.nrk.no/nyheter/norge/1.10862969>.
- RASMUSSEN, L. & LARSEN, L. 2004. *Islam, kristendom og det moderne: en antologi*. København: Tiderne Skifter.
- RIGGINS, S. H. 1997. The Rhetoric of Othering. I: RIGGINS, S. H. (red.). *The Language and Politics of Exclusion*. USA: SAGE publications.
- ROALD, A. S. 2004. Er islam en kvinnefjendsk religion? I: RASMUSSEN, L. & LARSEN, L. (red.). *Islam, Kristendom og det moderne*. København: Tiderne skrifter.
- ROALD, A. S. & LIE, K. A. 2005. *Er muslimske kvinner undertrykt?* Oslo: Pax.
- ROSENDAHL, S. 2012. *I Niqab for en dag*. Tilgjengelig: <http://www.utropia.no/?p=7509>
[01.06 2013].
- RUBY, T. F. 2006. Listening to the voices of Hijab. *Women's Studies International Forum*, 29(1), s. 54-66.

- SAID, E. 2001. *Orientalismen : vestlige oppfattninger av orienten*. Serie: Bokklubbens kulturbibliotek. Oslo: De norske Bokklubbene.
- SHIRAZI, F. & MISHRA, S. 2010. Young Muslim women og the face veil (niqab). *International Journal of Cultural studies*, 13(1), s. 19.
- SILVERMAN, D. 2006. *Interpreting qualitative data: methods for analyzing talk, text and interaction*. Los Angeles: SAGE.
- SOLBERG, A. H. S. 2012. Bruk av ansiktsplagg. *Sarpsborg Arbeiderblad*, 04.10.2012, s. 16. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05515920121004690BB97EAC2FB91886AB0F091820AEA7&serviceld=2>.
- STORHAUG, H. 2007. *Tilslørt, avslørt: et oppgjør med norsk naivisme*. Oslo: Kagge.
- SØNDERGAARD, D. M. 2000. Destabiliserende diskursanalyse. I: HAAVIND, H. (red.). *Kjønn og fortolkende metode: metodiske muligheter i kvalitativ forskning*. Oslo: Gyldendal akademisk, s. 330 s.
- SØNDERGAARD, D. M. 2002. Poststructuralist approaches to empirical analysis. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 15.
- TARLO, E. 2007. Hijab in London. Metamorphosis, Resonance and Effects. *Journal of Material Culture*, 12(2), s. 131-156.
- THORBJØRNSRUD, B. 2004. Motstand mot slør/ motstand med slør. I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). *Hijab i Norge*. Oslo: Abstrakt forlag AS.
- VIKEN, G. I. 2012. Ungdomsopprør i niqab. *Verdens Gang*, 02.02.2012, s. 32. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=05501620120202DOC63EKOZX84G21FPP6VH7M&serviceld=2>.
- VOGT, K. 2004. Historien om et hodeplagg. I: HØSTMÆLINGEN, N. (red.). *Hijab i Norge. Trussel eller menneskerett?* Oslo: Abstrakt forlag AS.
- ØSTRING, J. L. 2012. Kjent tromsøprofessor med niqab-nekt. *Nordlys*, 16.02.2012. Tilgjengelig: <https://web.retriever-info.com/services/archive.html?method=displayDocument&documentId=055012201202167A75540D03A460186BF97E944BC08BD7&serviceld=2>.

Vedlegg : Informasjonsskriv om studentprosjekt

Kjære ungdommer og foresatte.

Jeg er masterstudent i Samfunnsplanlegging og Kulturforståelse ved Universitetet i Tromsø, og holder nå på med den avsluttende masteroppgaven.

Jeg ønsker å skrive om hvordan det er å være ung muslimsk kvinne i norsk offentlighet. Blant annet fordi det finnes liten kunnskap om hvordan dette oppleves og forstås av kvinnene selv.

For å finne ut av dette, ønsker jeg å delta på "Jentefredag" en periode framover for å være sammen med ungdommene når de møtes, og samtale om tema de er opptatte av. Hvis det blir mulighet for det, ønsker jeg også å gjøre intervjuer med enkelte av kvinnene. Jeg vil bruke båndopptaker og ta notater under intervjuene.

Dersom du har lyst til å delta i prosjektet, og på den måten hjelpe meg til å forstå hvordan det er å være ung muslimsk kvinne for deg, er det fint om du og dine foreldre/foresatte skriver under på den vedlagte samtykkeerklæringen og leverer det til meg.

Det er frivillig å være med i studentprosjektet, og du har mulighet til å trekke deg når som helst underveis, uten å måtte begrunne dette nærmere. Du kan også si ja til deltakelse i noe, og nei til noe annet.

Alle innsamlede data om deg vil bli anonymisert. Opplysningene vil bli behandlet konfidensielt, og ingen enkeltpersoner vil kunne gjenkjennes i den ferdige oppgaven.

Ved bruk av sitater fra intervjuene vil navn og andre personidentifiserende kjennetegn endres. Opplysningene anonymiseres og opptakene slettes når oppgaven er ferdig, innen utgangen av 2013.

Hvis det er noe du lurer på kan du ringe meg på: 99594282, eller sende en e-post til mso025@uit.no. Du kan også kontakte min veileder, Tone Huse ved institutt for sosiologi, statsvitenskap og samfunnsplanlegging på telefonnummer: 47336065.

Studien er godkjent av Personvernombudet for forskning, Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste A/S.

Med vennlig hilsen

Maja Helene Nikolaisen
Tomasjordnes 268
9024 Tomasjord

-----klipp her-----

Samtykkeerklæring

Ungdom:

Jeg har mottatt informasjon om studien av unge muslimske kvinner, og ønsker å delta

Signatur:.....

Foreldre/ foresatte:

Jeg gir med dette tillatelse til atfår delta i studien av unge muslimske kvinner.

Signatur:.....